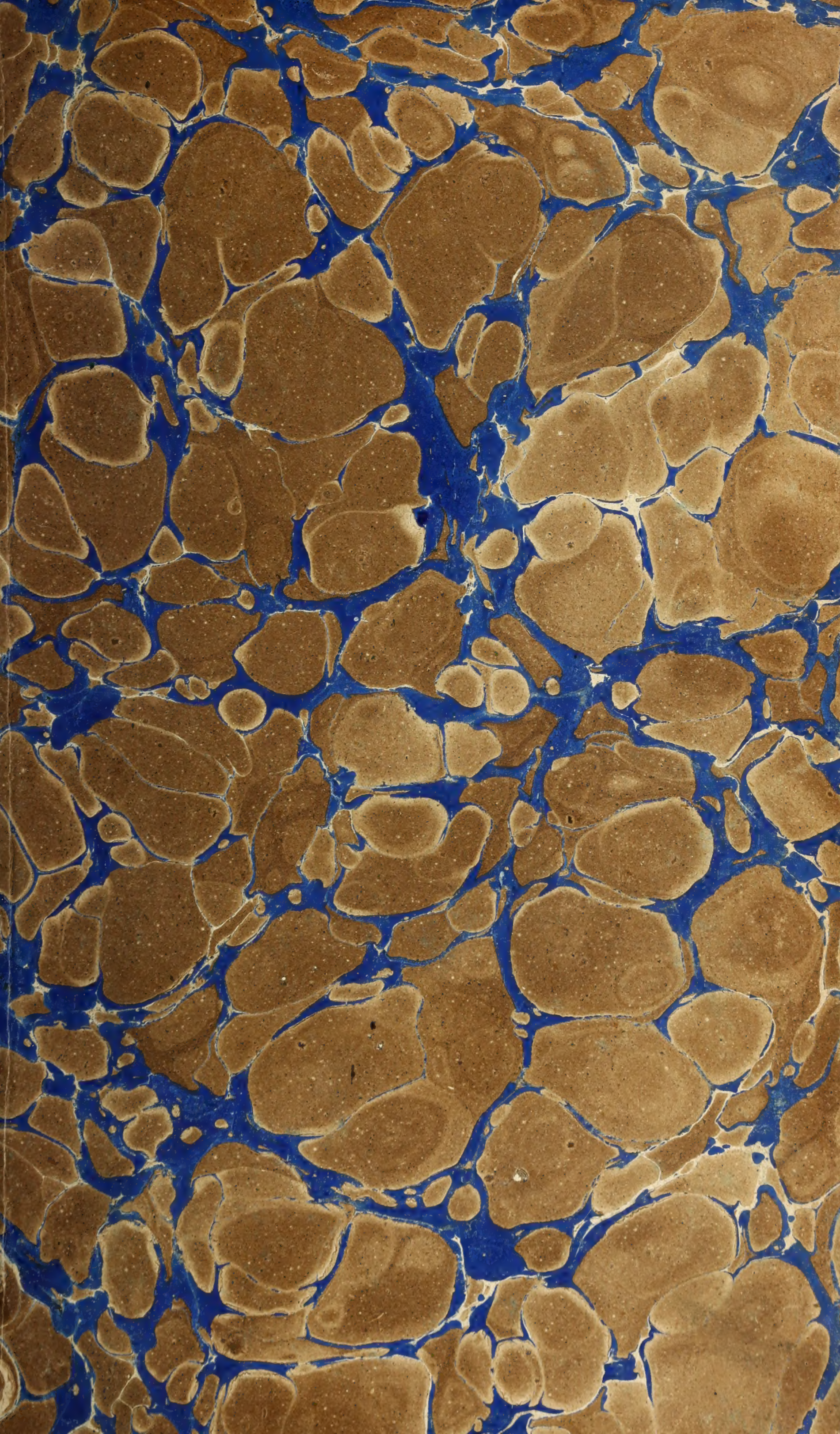
3 1761 09374914 1

Philos

PRESENTED
TO
THE UNIVERSITY OF TORONTO
BY
THE UNIVERSITY OF STRASSBURG,
GERMANY.
JANUARY 10TH, 1891



Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diephilosophiede02zell

Philos. H
Z51p

DIE

PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER

GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT

VON

DR. EDUARD ZELLER.

ZWEITER THEIL, ERSTE ABTHEILUNG.

SOKRATES UND DIE SOKRATIKER. PLATO UND DIE ALTE AKADEMIE.

Nr 837 b

DRITTE AUFLAGE.

SEMINARIUM PHILOLOGICUM
DUBLETTE

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1875.

Alle Rechte vorbehalten.

12044
13/1/91 8

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorwort.

Der vorliegende Band dieses Werkes erscheint in seiner neuen Bearbeitung viel später, als ich wünschte. Als mir mein Verleger mittheilte, dass eine neue Auflage desselben nöthig geworden sei, war ich eben mit meiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz beschäftigt. Noch ehe diese vollendet war, trat ich durch meinen Uebergang an die hiesige Universität in Verhältnisse ein, die an meine Zeit und Kraft vielfache neue Anforderungen stellten. So kam es, dass erst im Mai des vorigen Jahrs mit dem Druck begonnen werden konnte; und nachdem im Dezember die ersten vierzig Bogen ausgegeben worden waren, stiess der Druck des Restes, welcher im Manuscript fertig vorlag, auf solche Verzögerungen, dass er erst jetzt erscheint. Im Zusammenhang damit konnten einige Werke, die mehrere Monate vor dem gegenwärtigen an die Oeffentlichkeit traten, in demselben theils gar nicht mehr, theils nur für die späteren Abschnitte berücksichtigt werden. Im übrigen habe ich mich bemüht, die Literatur, welche gerade für diesen Theil der griechischen Philosophie in den sechszehen Jahren seit dem Erscheinen der zweiten

Auflage eine so ungemeine Vermehrung erfahren hat, zur Verbesserung und Vervollständigung meiner Arbeit nach Kräften zu benützen; sollte mir dennoch das eine und andere, was Beachtung verdiente, entgangen sein, so möge man diess mit den Umständen, unter denen ich arbeitete, entschuldigen.

Berlin, 10. Mai 1875.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Zweite Periode.

Einleitung. Seite

1. Die Entwicklung des griechischen Geistes im fünften Jahrhundert 1

Rückblick — 1. Griechenland im fünften Jahrhundert, Athen — 2. Die Geschichte des griechischen Geistes, wie sie sich in der Literatur darstellt; die Tragödie — 4; Aeschylus — 5; Sophokles — 8; Euripides 11; Epicharm, Simonides, Bakchylides — 17; Pindar — 18; Herodot — 20; Thucydides — 21; Aristophanes — 23. Mysterienwesen und Wahrsagerei jener Zeit — 26.

2 Der Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie in der zweiten Periode 29

Gesammtergebniss der ersten Periode — 29. Die Philosophie der zweiten Periode in ihrem Unterschied von der vorsokratischen — 32 und der nacharistotelischen — 35. Entwicklungsgang der zweiten Periode — 37.

Erster Abschnitt.

Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

A. Sokrates.

I. Die Persönlichkeit des Sokrates.

1. Sein Leben 42

Chronologisches; Jugendgeschichte — 42. Mannesalter, häusliche Verhältnisse, Lehrthätigkeit — 51.

2. Der Charakter des Sokrates 59

Moralische Grösse — 59; griechische Eigenthümlichkeit — 63; auffallende Charakterzüge: das Prosaische seiner Erscheinung — 66; Geistesabwesenheit, Offenbarungsglaube, Dämonium — 68.

II. Die Philosophie des Sokrates.

1. Die Quellen. Das Princip der sokratischen Philosophie . . 84

Xenophon und Plato — 84. Philosophischer Standpunkt: angebliche Popularphilosophie — 89; das Princip des begrifflichen Wissens — 93; sittliche Bedeutung desselben — 96. Subjektivität des sokratischen Standpunkts — 99.

Seite

2. Die philosophische Methode 101
Die sokratische Selbstkenntniss — 102. Das Suchen des Wissens: die Menschenprüfung, der Eros und die Ironie — 105. Die Begriffsbildung und der Beweis aus Begriffen — 108.

3. Die sokratische Lehre ihrem Inhalt nach betrachtet: die Ethik 112
Grundsätzliche Beschränkung auf die Ethik — 112. Das allgemeine ethische Princip: die Tugend ein Wissen — 117. Das Gute — 124. Eudämonistische Begründung der sittlichen Pflichten — 126; entgegengesetzte Aeusserungen — 127; Ergebniss — 129. Die besonderen sittlichen Verhältnisse: der Einzelne — 135; die Freundschaft, die Ehe — 136; der Staat — 139; Feindesliebe — 142.

4. Fortsetzung: über die Natur, die Gottheit und den Menschen 143
Teleologische Naturansicht — 143; die Gottheit und die Gottesverehrung — 146; Würde des Menschen, Unsterblichkeit — 148.

5. Rückblick: Xenophon und Plato, Sokrates und die Sophisten 150
Treue der xenophontischen Darstellung — 150. Bedeutung der sokratischen Lehre für ihre Zeit — 154. Ihr Verhältniss zur Sophistik — 155.

III. Das Schicksal des Sokrates 159
Anklage, Verurtheilung, Tod des S. — 160. Motive seiner Verurtheilung: sie ist nicht das Werk der Sophisten — 169; nicht blos aus persönlichem Hass abzuleiten — 171; ob S. politischer Feindschaft (— 176) oder allgemeineren Gründen (— 178) zum Opfer fiel? Ueber die Berechtigung seiner Verurtheilung: unbegründete Anschuldigungen — 183; Verhältniss seines Princips zur altgriechischen Sittlichkeit — 188; Verhältniss desselben zu seiner Zeit — 192. Wirkung seines Todes — 196.

B. Die unvollkommenen Sokratiker.

1. Die Schule des Sokrates. Sokratische Popularphilosophie. Xenophon, Aeschines u. a. 196
Die sokratische Schule — 196. Xenophon — 198. Aeschines — 204. Simmias und Cebes — 205.

2. Die megarische und die elisch-eretrische Schule 207
Megariker: Aeussere Geschichte — 207. Ihre Lehre; Quellen derselben — 214. Die Begriffe, das Seiende und das Werdende — 218. Das Gute 221. Bestreitung des Werdens, Eristik — 223; Eubulides 225; Diodor und Philo — 227. Stilpo — 233.
Elisch-eretrische Schule. Aeussere Geschichte — 236. Ueberbleibsel ihrer Lehren — 238.

Seite

3. Die Cyniker 240
   Aeussere Geschichte — 241. Lehre: Geringschätzung des theoretischen Wissens — 247. Erkenntnisslehre, Nominalismus — 251. Güter und Uebel, Tugend und Glückseligkeit — 257. Die Tugend — 265. Weise und Thoren — 267. Praktische Anwendung dieser Grundsätze: Weltentsagung — 268. Gleichgültigkeit gegen sittliche Güter (über die Ehe, den Staat u. s. w.) — 273; Stellung zur Religion — 280; moralische Einwirkung auf die Welt — 285.
4. Die Cyrenaiker 288
   Aeussere Geschichte — 288. Die ursprüngliche cyrenaische Philosophie. Allgemeiner Standpunkt — 296. Sensualismus — 298. Lust und Unlust — 302. Das höchste Gut, Hedonismus — 305. Milderung desselben — 307. Die Praxis der cyrenaischen Schule, Aristippus — 311. Charakter der cyren. Philosophie, Verhältniss zur sokratischen — 319.
   Die jüngeren Cyrenaiker: Theodor — 324; Hegesias — 328; Anniceris — 330.
5. Rückblick auf die sokratischen Schulen 332

Zweiter Abschnitt.

Plato und die ältere Akademie.

1. Plato's Leben 337
   Kindheit und Jugend — 337. Plato als Schüler des Sokrates — 345. Megarischer Aufenthalt, Reisen — 349. Lehrthätigkeit in der Akademie — 361. Politische Stellung, zweite und dritte sicilische Reise — 364. Tod — 370. Plato's Charakter — 371.
2. Plato's Schriften; die Frage nach der Vollständigkeit und Aechtheit unserer Sammlung 379
   Integrität derselben — 379. Die Frage der Aechtheit — 383. Aeussere Zeugnisse — 384; die aristotelischen — 388; Uebersicht über dieselben — 397; Werth dieser Zeugnisse — 405. Merkmale der Aechtheit einer platonischen Schrift — 410. Ueber die einzelnen Schriften — 413. Die Schriften als Urkunden der platonischen Philosophie; Geheimlehre — 419.
3. Fortsetzung: die Reihenfolge der platonischen Schriften . . . 422
   Lage und Aussichten dieser Untersuchung — 422. Aeltere Versuche einer Ordnung der platonischen Schriften — 427. Schleiermacher — 429; Hermann — 432; ihre Nachfolger — 434. Entscheidungsgründe — 438. Anwendung auf unsere Sammlung — 445; Jugendschriften — 447; Gorgias, Meno, Theätet, Euthydem, Phädrus — 453; Sophist, Politikus, Parmenides, Philebus, Euthydem, Kratylus, Gastmahl, Phädo — 462; Republik, Timäus, Kritias, Gesetze — 467.

Seite

4. Ueber den Charakter, die Methode und die Eintheilung der platonischen Philosophie 470

Charakter der platonischen Philosophie in ihrem Verhältniss zur sokratischen — 470 und vorsokratischen — 472. Dialektische Methode — 475. Form der platonischen Schriften: der philosophische Dialog — 477; Anknüpfung an die Person des Sokrates — 482; Mythen — 483. Eintheilung des Systems — 486.

5. Die propädeutische Begründung der platonischen Lehre . . . 491

1. Das gewöhnliche Bewusstsein, nach seinem theoretischen (— 492) und praktischen (— 496) Verhalten. — 2. Die Sophistik: a) ihre Erkenntnisslehre — 504; b) ihre Ethik — 505; c) die Sophistik als Ganzes — 509. — 3. Die Philosophie — 510. a) Der philosophische Trieb, der Eros — 511. b) Die philosophische Methode, die Dialektik — 515. Ihre Elemente: die Begriffsbildung — 518; die Eintheilung — 523. Weitere logische Bestimmungen — 526. Die Sprache — 528. c) Die Philosophie als Ganzes, die Stufen der philosophischen Entwicklung — 532.

6. Die Dialektik oder die Ideenlehre 541

1. Die Begründung der Ideenlehre, aus der Betrachtung des Wissens — 541 und des Seins — 544; die aristotelischen Beweise — 547. Die geschichtliche Entstehung jener Lehre — 548.

2. Der Begriff der Ideen: die Ideen als Gattungen — 552, als Substanzen — 555, als konkrete Einheiten — 562 oder Zahlen — 567, als lebendige Kräfte — 574.

3. Die Ideenwelt — 584. Ihr Umfang — 584. Ihre Gliederung — 588. Die allgemeinsten Kategorieen — 589. Die höchste Idee, das Gute und die Gottheit — 591.

7. Die Physik. a) Die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt . 602

1. Die Materie. Ihre Ableitung — 603. Beschreibung der Materie — 606. Sie ist kein körperlicher Urstoff — 609; kein Erzeugniss der Vorstellung — 616; sondern der Raum — 619. Schwierigkeiten dieser Lehre — 620.

2. Das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee — 623. Immanenz der Dinge in den Ideen — 624. Keine Ableitung der Sinnenwelt — 626; gegen die Gleichstellung der Materie mit dem Unbegrenzten in den Ideen — 627. Lücken des Systems an diesem Punkte — 638. Theilnahme der Dinge an den Ideen — 640. Die Vernunft und die Nothwendigkeit, die physikalischen und die Endursachen — 642.

3. Die Weltseele. Beschreibung derselben — 646. Zusammenhang dieser Lehre mit dem Ganzen des Systems — 648. Natur der Seele — 650; die Seele und das Mathematische — 656.

Seite

Die Seele als Grund der Bewegung — 660 und Erkenntniss — 661.

8. Fortsetzung. b) Das Weltgebäude und seine Theile 664

Werth und Bedeutung dieser Untersuchungen — 664. 1. Die Entstehung der Welt, die Frage nach einem zeitlichen Anfang derselben — 666. 2. Die Bildung der Elemente: ihre teleologische (— 671) und physikalische (— 674) Ableitung. Eigenschaften, Vertheilung, Mischung, Bewegung, Zersetzung der Elemente — 678. 3. Das Weltgebäude, die Gestirne, die Zeit, das Weltjahr — 681. Die Welt als der gewordene Gott — 688.

9. Fortsetzung. c) der Mensch 689

Wesen der menschlichen Seele — 690. Ihre mythische Geschichte — 691; dogmatischer Gehalt dieser Darstellungen — 696: Unsterblichkeit — 697, Präexistenz — 705, Wiedererinnerung, Seelenwanderung und jenseitige Vergeltung — 706. Theile der Seele — 713. Die Fragen über die Einheit des Seelenlebens — 717, die Willensfreiheit — 718, das Verhältniss der Seele zum Körper — 721. Physiologische Annahmen — 725. Pflanzen und Thiere — 731. Geschlechtsunterschied — 732. Von den Krankheiten — 732.

10. Die Ethik 734

1. Das höchste Gut — 735. Flucht aus der Sinnenwelt — 736. Relative Berechtigung der Sinnenwelt — 738.

2. Die Tugend. Tugend und Glückseligkeit — 742. Sokratische und platonische Tugendlehre — 745. Die Naturanlage — 746. Gewohnheitsmässige und philosophische Tugend — 747. Mehrheit der Tugenden, Haupttugenden — 748. Die bezeichnendsten Einzelheiten der platonischen Sittenlehre — 750.

11. Fortsetzung: 3. der Staat 756

a. Zweck und Aufgabe des Staats — 756. Die Philosophie als Bedingung des wahren Staatslebens — 760. b. Die Verfassung des Staats. Bedeutung der Staatseinrichtungen, aristokratischer Charakter der platonischen Verfassung — 761. Trennung und Verhältniss der Stände — 764; Begründung dieser Verfassung im System — 766. — c. Die gesellschaftlichen Einrichtungen: die Erzeugung — 770, die Erziehung — 771, die Lebensweise, Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft — 774. Bedeutung dieses Staatsideals für Plato, Motive desselben — 776; seine Verwandtschaft mit dem modernen Staatswesen — 782. Die fehlerhaften Staaten — 783.

12. Plato's Ansichten über die Religion und die Kunst 785

1. Die Religion. Die Religion des Philosophen, die Reinigung des Volksglaubens — 785. Die sichtbaren Götter — 789. Die Volksreligion — 790. Gesammtergebniss — 793.

2. Die Kunst — 795. Das Schöne — 796. Die künstlerische

Seite
Begeisterung — 797. Die Nachahmung — 799. Beaufsichtigung der Kunst — 800. Arten der Kunst — 802. Die Rhetorik — 803.

13. Die spätere Form der platonischen Lehre. Die Gesetze . . . 805
Die platonische Lehre nach Aristoteles — 805. Die Gesetze. Ihr Standpunkt — 809; Zurücktreten des Philosophischen — 810; religiöser Charakter — 812; Bedeutung der Mathematik — 813. Tugendlehre — 815. Politik — 817: Einzelgesetzgebung — 817; Verfassung — 819; gesellschaftliche Einrichtungen — 824. Gesammtcharakter der Schrift; Abweichungen vom ursprünglichen Standpunkt Plato's: die böse Weltseele — 827. Die Frage der Aechtheit — 831.

14. Die ältere Akademie. Speusippus 835
Die platonische Schule. Aeussere Geschichte — 835. Der philosophische Charakter der alten Akademie — 847. Speusippus: Erkenntnisslehre — 848. Die Urgründe, das Gute und die Seele — 850. Die Zahlen — 855. Die Grössen — 857. Bruchstücke seiner Physik — 858. Ethische Grundsätze — 860.

15. Fortsetzung: Xenokrates 862
Theile der Philosophie — 863. Arten und Stufen des Erkennens — 864. Urgründe — 865. Zahlen und Ideen — 867. Raumgrössen — 868. Die Seele — 871. Kosmologie; Götter und Dämonen — 872. Elemente, Weltbildung — 875. Psychologisches — 877. Ethik — 878.

16. Fortsetzung: die übrigen Mitglieder der alten Akademie . . . 884
Metaphysische Untersuchungen — 884. Heraklides — 885. Eudoxus — 890. Epinomis — 891. Polemo — 896. Krates, Krantor — 897.

Zweite Periode.

Einleitung.

1. Die Entwicklung des griechischen Geistes im fünften Jahrhundert.

Das wissenschaftliche Leben des griechischen Volks war gegen das Ende des fünften Jahrhunderts an einem Punkt angelangt, auf dem nur die Wahl blieb, entweder auf die Wissenschaft überhaupt zu verzichten, oder eine gänzliche Umgestaltung derselben auf neuer Grundlage zu versuchen. Waren auch die älteren Schulen grösserentheils noch nicht ausgestorben, so war doch das Vertrauen zu ihren Theorieen erschüttert; eine allgemeine Neigung zum Zweifel hatte sich der Gemüther bemächtigt; man hatte durch die Sophisten alles in Frage stellen, jede Annahme mit gleicher Leichtigkeit vertheidigen und bestreiten gelernt; man hatte den Glauben an die Wahrheit der menschlichen Begriffe und an die Geltung der sittlichen Gesetze verloren; man war nicht blos der naturphilosophischen Untersuchungen, mit denen sich die Philosophie seit anderthalbhundert Jahren beschäftigt hatte, sondern der reinen Wissenschaft überhaupt überdrüssig geworden, um sich statt dessen eine formelle Denk- und Redefertigkeit und eine Anzahl nützlicher Kenntnisse für den Gebrauch des bürgerlichen Lebens zu erwerben. Andererseits war es gerade durch diesen Zustand gefordert, dass man sich um ein Verfahren bemühe, welches durch eine umsichtigere Behandlung der wissenschaftlichen Fragen die Mängel und Einseitigkeiten der früheren Systeme vermeiden lehrte; es war der Weg, welcher dahin führte, nicht blos mittelbar, durch die dialektische Auflösung der bisherigen Wissenschaft, angedeutet, sondern es war auch das wissenschaftliche Organ in den eristischen Wort-

und Verstandeskämpfen geschärft und in den Ergebnissen | der Vorgänger ein reiches Material zur Verwerthung für einen philosophischen Neubau angesammelt; es war endlich durch die praktische Wendung der sophistischen Bestrebungen ein neues Feld der Untersuchung eröffnet, von dessen sorgfältigerem Anbau sich auch für die theoretische Philosophie bedeutende Früchte erwarten liessen. Fand sich die schöpferische Kraft, welche diese Elemente zu benützen und dem Denken eine neue Bahn zu zeigen wusste? Vor dieser Frage stand die griechische Philosophie, als Sokrates auftrat.

Ihre Entscheidung war natürlich zugleich von dem Gang abhängig, welchen die Entwicklung der staatlichen Zustände, des sittlichen Lebens und der allgemeinen Bildung genommen hatte; ein Zusammenhang, der jederzeit stattfindet, und in unserem Fall eben erst an der Sophistik sich mit besonderer Deutlichkeit herausgestellt hatte. In dieser Beziehung waren nun während des fünften Jahrhunderts die eingreifendsten Veränderungen vor sich gegangen. Kein anderes Volk hat jemals in so gleichmässiger Verbindung von kriegerischem Ruhm und hoher Geistesbildung einen rascheren und glänzenderen Aufschwung genommen, keines aber auch seinen Höhepunkt schneller überschritten, als das griechische in diesem Zeitraum. Erst die Grossthaten der Perserkriege, dann die herrliche Kunstblüthe des perikleïschen Zeitalters, und unmittelbar darauf jener innere Kampf, welcher die Macht und den Wohlstand der griechischen Freistaaten in unseligem Bruderzwist aufrieb, die kaum errungene Unabhängigkeit vom Ausland auf's neue preisgab, die Freiheit Griechenlands für immer untergrub, die sittlichen Begriffe verwirrte und den Charakter des Volks unheilbar verderbte. Ein Process, der anderswo Jahrhunderte brauchte, ist hier in wenige Menschenalter zusammengedrängt. Wo der Pulsschlag eines Volkslebens so rasch geht, da muss auch der öffentliche Geist einem schnellen und fühlbaren Wechsel unterworfen sein, und wo in so kurzer Zeit so vieles und so grosses geschieht, da wird sich auch ein Reichthum von Gedanken entwickeln, die nur der gestaltenden Hand warten, um sich zu wissenschaftlichen Systemen zu verknüpfen.

Von der grössten Bedeutung für die Zukunft der Philosophie war hiebei die Stellung, welche Athen seit den Perserkriegen gewonnen hatte. Durch diese grossen Kämpfe war bei den Hellenen das | Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit mit einer bis dahin unbekannten Stärke erwacht. Was in dem Heerzug gegen Troja mythisch vorgebildet war, das sah man jetzt zum erstenmal in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten: Hellas stand als Einheit den Barbaren des Ostens gegenüber. Die Führung dieses vielgliedrigen Körpers war aber in der Hauptsache Athen zugefallen, und ebendamit war diese Stadt auch zum Mittelpunkt aller geistigen Bestrebungen, zum „Prytaneum der griechischen Weisheit“[1]) geworden. Dieser Umstand hatte die wohlthätigsten Folgen für die weitere Entwicklung der Wissenschaft. Wir können allerdings auch schon vorher bei den verschiedenen philosophischen Schulen den Trieb wahrnehmen, aus ihrer Vereinzelung herauszutreten; wir sehen an den Physikern des fünften Jahrhunderts, dass ein reger Gedankenaustausch zwischen dem Osten und dem Westen Griechenlands stattfand; seit vollends die Sophisten die hellenische Welt von einem Ende zum andern zu durchreisen, die sicilische Redekunst nach Thessalien, die heraklitischen Lehren nach Sicilien zu tragen begonnen hatten, mussten die verschiedenen Bildungsquellen mehr und mehr in Einen Strom zusammenfliessen. Aber doch war es von hoher Wichtigkeit, dass diesem Strom ein festes Bett gegraben und sein Lauf nach einem bestimmten Ziel hingelenkt wurde, und diess geschah durch die Entstehung einer attischen Philosophie. Nachdem sich hier, im Mittelpunkt der griechischen Welt, die verschiedenen Richtungen der vorsokratischen Forschung begegnet und gekreuzt hatten, war es Sokrates möglich, eine umfassendere Wissenschaft zu begründen, und die griechische Philosophie blieb von da an so fest an Athen gekettet, dass diese merkwürdige Stadt bis auf die neuere Akademie herab die Geburtsstätte aller geschichtlich bedeutenden Schulen, und noch beim Erlöschen der alten Philosophie ihr letzter Zufluchtsort gewesen ist.

Wollen wir uns nun an den erhaltenen literarischen Urkunden die Veränderung anschaulich machen, welche während des

---

1) Wie sie Hippias bei Plato Prot. 337, D nennt.

fünften Jahrhunderts in der Denkweise der Griechen vorgieng, und wollen wir uns zugleich von dem Werth und Umfang dessen überzeugen, was die sonstige Bildung jener Zeit der Philosophie darbot, so mag vor allem der grossen attischen Tragiker erwähnt werden. Die Tragödie ist an und für sich schon mehr als jede andere Dichtungsart geeignet, die ethische Reflexion anzuregen, das sittliche Bewusstsein eines Volkes abzuspiegeln und das höchste auszusprechen, zu dem eine Zeit sich, wenigstens in einzelnen hervorragenden Geistern, zu erheben vermag. Jede tiefere tragische Verwicklung beruht auf dem Widerstreit der sittlichen Standpunkte und Interessen. Um uns ihre Entstehung anschaulich zu machen, um die Handlung psychologisch zu erklären, um den von ihm beabsichtigten Gesammteindruck herbeizuführen, muss der Dichter diese Standpunkte sich vor uns ausbreiten, in lebendiger Rede und Gegenrede ihre Sache verfechten lassen; er muss in die Dialektik des sittlichen Bewusstseins eingehen, das rechte und das verfehlte in dem Thun der Menschen abwägen und an's Licht stellen. Er wird diess als Dichter zunächst allerdings immer mit Beziehung auf den einzelnen Fall thun; aber er kann dieses selbst nicht, ohne den gegebenen Fall mit andern zu vergleichen, auf die allgemeine Erfahrung und die allgemein angenommenen Vorstellungen über Recht und Unrecht, die allgemeinen sittlichen Begriffe zurückzugehen. Die tragische Poësie musste daher zum wissenschaftlichen Nachdenken über das sittliche Leben und seine Gesetze einen nachhaltigen Anstoss geben und ihm ein reiches, schon bis zu einem gewissen Grade verarbeitetes, bald zur Aneignung, bald zur Berichtigung aufforderndes Material liefern [1]. Da ferner die moralischen Ueberzeugungen bei den Griechen, wie überall, ursprünglich mit den religiösen auf's engste verknüpft waren, und da dieser Zusammenhang gerade der Tragödie durch ihre mythischen Stoffe besonders nahe gelegt war, so gilt alles, was von dem Verhältniss derselben zur philosophischen Ethik bemerkt worden ist, ebenso von ihrem Verhältniss zur philosophischen Theologie; und in derselben Weise war sie auch genöthigt, sich mit der Natur und dem Zustand der Menschen zu beschäftigen, deren Thaten und Schicksale sie darstellt. In allen diesen Beziehungen sehen wir aber während der drei Generationen, deren Charakter sich in den drei grossen aufeinanderfolgenden Tragikern, in Aeschylus, Sophokles und Euripides, so bezeichnend ausspricht, eine höchst merkwürdige und durchgreifende Veränderung der griechischen Denkweise sich vollziehen; und können wir auch nicht jedes Wort, welches die Dichter ihren Helden in den Mund legen, ihnen selbst unmittelbar als eigene Ansicht zurechnen, so wird doch die Gesammtrichtung ihrer Ueberzeugung theils aus der ganzen Behandlung ihrer Stoffe, theils aus einzelnen Aussprüchen sich mit hinreichender Sicherheit erkennen lassen:

---

[1] M. vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen von GROTE Hist. of Greece p. II, c. 67. Bd. VIII, 137 f. d. Ausg. v. 1870.

Bei Aeschylus treffen wir nun einen Ernst der Gesinnung, eine Tiefe der religiösen Weltanschauung, eine überwältigende Kraft und Grossartigkeit, wie sie des Mannes von altväterlicher Gediegenheit, des Mitkämpfers in den grossen Perserschlachten würdig ist; zugleich aber auch das herbe und gewaltsame, das eine Zeit der heldenmüthigsten Thaten und Opfer, der mächtigsten Geschicke und der begeisterndsten Erfolge nicht mildern, und dessen sie auch nicht entbehren konnte. Der Geist seiner Tragödien ist der einer ungebrochenen, gewaltigen, von zarteren Empfindungen nur selten berührten, aber durch die Scheu vor den Göttern, durch die Anerkennung einer unverbrüchlichen sittlichen Ordnung, durch die Ergebung in das unentrinnbare Verhängniss gebändigten Männlichkeit. Der titanenhafte Trotz einer ungezügelten Kraft, die wilde Gewalt der Leidenschaft und des Wahnsinns, die zermalmende Macht des Schicksals, die Schauer der göttlichen Strafgerechtigkeit sind nie von einem Dichter erschütternder geschildert worden, als von Aeschylus. Die Grundlage aller seiner Ueberzeugungen bildet die Ehrfurcht vor den göttlichen Mächten, die aber sein grossartiger Blick fast monotheistisch in der Einen allwaltenden Macht zusammenfasst. Was Zeus spricht, das geschieht; sein Wille vollbringt sich unfehlbar, wenn auch den Menschen verborgen 1); kein Sterblicher vermag etwas wider ihn 2), keiner entflieht dem Rathschluss der

---

1) Suppl. 598. 90 ff. Agam. 1485 f.

2) Prometh. 550.

Gottheit, oder vielmehr dem Verhängniss[1]), über das Zeus selbst keine Macht hat[2]). Dieser göttlichen Macht gegenüber kann sich der Mensch nur schwach und hinfällig fühlen: seine Gedanken sind unstet, wie der Schatten eines Rauchs, sein Leben gleicht einem Bilde, das ein Schwamm auslöscht[3]). Dass er diese seine Stellung nicht verkennen möge, dass er „lerne, Menschliches nicht allzuhoch zu schätzen"[4]), dass er auch im Unglück den Göttern nicht zürnen[5]), dass sein Sinn sich nicht überheben soll, dass | die Aehre der Schuld, vom Hochmuth angesetzt, zu thränenreicher Erndte reift[6]), ist die Lehre, welche uns aus allen Stücken des Dichters mit Flammenschrift entgegenleuchtet. Ganz rein vermochte freilich selbst ein Aeschylus diese Gedanken nicht zu fassen und einen Zwiespalt nicht völlig zu überwinden, welcher sich nicht blos durch die alte Tragödie, sondern durch die ganze Lebensansicht der Griechen hindurchzieht. Einerseits spricht auch er jenen alterthümlichen, mit der Eigenthümlichkeit der Naturreligion so eng zusammenhängenden Glauben an den Neid der Gottheit aus: neben der blühendsten Gesundheit lauert die Krankheit; wenn die Woge des Glückes den Menschen am raschesten dahinträgt, zerschellt er an verborgener Klippe; will er nicht ganz untergehen, so möge der Glückliche einen Theil seiner Habe freiwillig auswerfen[7]); die Gottheit selbst verhängt den Menschen Verschuldung, wenn sie ein Haus von Grund aus umstürzen will[8]). Andererseits aber wird unser Dichter nicht müde, den Zusammenhang der Strafe mit der Schuld einzuschärfen; nicht allein an den alten Sagen von Niobe und Ixion, von Laios' und Atreus' Haus schildert er in ergreifenden Zügen die Unentrinnbarkeit der göttlichen Strafgerichte, das Unheil, welches dem Uebermuth auf dem Fuss

---

1) Pers. 93. Fragm. 299 Dind. (352 Nauck).

2) Prometh. 511 ff.

3) Fr. 295 (390). Agam. 1327 ff.

4) Niobe Fr. 155 (154).

5) Fr. 369 Dind. — Stobäus Serm. 108, 43 legt die Verse Euripides bei.

6) Pers. 820 ff.

7) Agam. 1001 ff., wozu sich die Vergleichung der herodotischen Erzählung über Polykrates, III, 40 ff., von selbst aufdrängt.

8) Niobe Fr. 160 (151), von Plato Rep. 380, A getadelt.

folgt, den nimmer erlöschenden Fluch des Verbrechens: auch in dem unverhofften Ausgang des persischen Heerzugs erkennt er die höhere Hand, welche die Selbstüberhebung des Grosskönigs und seine Frevel gegen die hellenischen Götter bestraft hat. Wie der Mensch thut, so muss er leiden[1]; wer fromm und schuldlos, ohne Uebermuth lebt, den segnet die Gottheit, den Uebertreter des Rechts dagegen erfasst plötzlich, wenn auch erst vielleicht zögernd, die Rache[2]; den einen trifft Dike mit jähem Schlag, den andern drückt sie langsam nieder[3]; von Geschlecht zu Geschlecht wuchert der Fluch der Frevels, zu Kindern und Enkeln vererbt sich auch Tugend und Heil[4]; die Erinnyen walten in der | Menschen Geschick, sie rächen die Sünden der Väter an den Söhnen[5], sie saugen dem Verbrecher die Lebenskraft aus, sie heften sich ruhelos an seine Sohlen, sie werfen um ihn die Schlinge des Wahnsinns, sie verfolgen ihn strafend bis hinab zu den Schatten[6]. So streng und gross herrscht in diesen gewaltigen Dichtungen der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit und des unerbittlichen Schicksals. Nur um so bewundernswürdiger ist aber die Kraft, mit welcher der Dichter die Schranken dieser Weltansicht zu durchbrechen gewusst hat. In den Eumeniden werden jene ernsten sittlichen Konflikte, deren Dialektik uns schon Aeschylus so wahr zu schildern weiss[7], zu einem befriedigenden Schlusse geführt, die lichte olympische Göttin versöhnt die nächtlichen Rachegeister, die Härte des alten blutigen Rechts weicht menschlicher Milde; in der Promethea feiert die Naturreligion als Ganzes ihre sittliche Verklärung: wir sehen die Eifersucht der Götter gegen die Sterblichen in Gnade sich auflösen, Zeus selbst bedarf des Weisen, der wegen seiner Fürsorge für die Menschen die ganze Wucht seines Zorns hat fühlen müssen; andererseits muss aber auch der unbeugsame Sinn des Titanen erweicht, die Gewaltherrschaft des Zeus muss durch willige Unterordnung in ein sittliches Reich verwandelt werden. Was der Dichter hier in die mythische Vorzeit verlegt, ist im wesentlichen die Geschichte seiner eigenen Zeit und ihres Geistes; Aeschylus steht an der Grenzscheide von zwei kulturgeschichtlichen Perioden, und was er uns von der Milderung des alten Rechts und der anfänglichen Götterherrschaft erzählt, hat sich in anderer Weise wiederholt, als die Strenge des marathonischen Geschlechts in die heitere Schönheit des perikleïschen Zeitalters übergieng[1]).

---

[1] Agam. 1563. Choëph. 309 ff. Fr. 282 (444).

[2] Eumenid. 530 ff. Fr. 283 (379).

[3] Choëph. 61 ff.

[4] Agam. 750 ff.

[5] Eum. 830 ff.

[6] Eum. 264 ff. 312 ff.

[7] Vgl. Choëph. 896 ff. Eum. 198 ff. 566 ff.

Dem Geist dieser neuen Zeit hat Sophokles den würdigsten Ausdruck verliehen. Wiewohl dieser Dichter in seinen Grundsätzen mit seinem Vorgänger übereinstimmt, machen seine Dichtungen doch einen anderen Eindruck. Der Grundton der sophokleïschen Dichtung ist gleichfalls die Ehrfurcht gegen die Götter, deren Macht und Gesetz das menschliche Leben umschliesst. Von ihnen kommt alles, auch das Unglück[2]), ihrer nie alternden Gewalt mag kein | Sterblicher widerstehen, seinem Verhängniss nichts entrinnen[3]), ihrem Auge kann keine That und kein Gedanke sich entziehen[4]), ihre ewigen Gesetze, die keine sterbliche Macht gezeugt hat, wage niemand zu überschreiten[5]). Schwach und hinfällig sind dagegen die Menschen, wie ein Schatten oder ein Traumbild, ein Nichts, nur eines flüchtigen Scheins von Glück fähig[6]); kein sterbliches Leben bleibt frei von Unheil[7]), und auch den Glücklichsten darf man vor seinem Tode nicht glücklich preisen[8]); ja, wenn man alles erwägt, was der wechselnde Tag bringt, die Menge der Uebel, das seltene Glück, das Ende, das allen bevorsteht, so möchte man das alte Wort wiederholen, dass nicht geboren zu werden das beste sei, und das nächste, baldmöglichst zu sterben[1]. Die höchste Lebensweisheit ist daher Beschränkung der Wünsche, Mässigung der Begierden, Rechtlichkeit, Gottesfurcht, Ergebung in das Schicksal. Dass der Mensch seinen Sinn nicht über das menschliche Mass erheben darf, dass nur der Bescheidene den Göttern angenehm ist, dass es verkehrt ist, nach weiterem zu streben, statt mit mässigem sich zu begnügen[2], dass der Uebermuth in jähes Verderben führt, dass das Rühmen einer grossprecherischen Zunge Zeus verhasst ist[3], zeigt auch Sophokles am Beispiel von solchen, welche von hohem Glück herabstürzten, oder durch Masslosigkeit und Selbstüberhebung zu Grunde giengen. Auch er ist voll von dem Gedanken an den Werth der Tugend und die göttliche Vergeltung, er weiss, dass Rechtschaffenheit besser ist als Reichthum, Verlust besser als ungerechter Gewinn, dass schwere Verschuldung schwere Strafe nach sich zieht, dass dagegen die Frömmigkeit und Tugend mehr werth ist als alles, und nicht blos in diesem, sondern auch in jenem Leben belohnt wird[4]; ja er erklärt uns, es liege mehr daran, den Jenseitigen, als | den Diesseitigen zu gefallen[5]. Er ist ferner überzeugt, dass alle Weisheit von den Göttern kommt, und dass sie uns immer zum Rechten führen[6], so wenig auch der Mensch selbst unterlassen darf, zu lernen und zu streben[7]; er ermahnt uns, unser Leid Zeus anheimzustellen, der vom Himmel herab alles überwacht und ordnet, der Götter Schickung in Ergebung zu tragen[8], und er lässt sich darin auch durch das Glück vieler Gottlosen und das Unglück vieler Frommen[9] nicht irre machen. Die gleichen Gedanken haben Aeschylus' Muse geleitet, und doch ist der Geist der sophokleïschen Dramen ein anderer, als der seinige. Auf

---

[1]) M. vgl. zu dem obigen nun auch Köchly, welcher in seinen Akadem. Vortr. und Reden (Zür. 1859) 3 ff., den Grundgedanken der Promethea in den Worten zusammenfasst: „Kampf und Versöhnung alter und neuer Zeit auch bei den Göttern im Himmel droben.“

[2]) Aias 1036 f. Trachin. 1278.

[3]) Antig. 604 ff. 951 ff. Fr. 611. 615 Nauck.

[4]) Elektra 657 f.

[5]) Oed. rex 864 ff. Antig. 450 ff.

[6]) Aias 125. Oed. r. 1186 ff. Fr. 12. 616. 860 f.

[7]) Antig. 611 ff. Fr. 530.

[8]) Oed. r. Schl. Trachin. 1 ff. 943 ff. Fr. 532. 583. 596.

---

1) Oed. Col. 1215 ff.

2) Aias 127 ff. 758 ff. Oed. Col. 1211 ff. Fr. 320. 528.

3) Oed. r. 873 ff. Antig. 127 ff.

4) Fr. 18. 210. 196. 742. 752. Philokt. 1440 ff. vgl. Fr. 753.

5) Antig. 71 ff.

6) Fr. 834. 227. 809. 865 (wo in dem unverständlichen θείᾳ ἡμέρᾳ wohl ein θείᾳ μοίρᾳ steckt).

7) Fr. 731. 736.

8) Elektra 174. Fr. 523. 862.

9) Worüber Fr. 104 sich ausspricht.

Sophokles' Seite ist zunächst schon die höhere künstlerische Vollendung, die reichere dramatische Bewegung, die feinere Zeichnung des Seelenlebens, die sorgfältigere Entwicklung der Handlung aus den Charakteren und der Charaktere durch die Handlung, die massvollere Schönheit, die durchsichtigere und anmuthigere Sprache, wogegen die stürmische Kraft, die wilde Erhabenheit, die grossartige Geschichtsanschauung des Aeschylus unerreicht dasteht. Aber auch der sittliche Standpunkt der beiden Dichter ist nicht ganz derselbe. Beide sind von Ehrfurcht gegen die göttlichen Mächte durchdrungen; aber diese Ehrfurcht ist bei Aeschylus mit einem Grauen gemischt, von dem sie sich erst zu befreien, mit einem Zwiespalt, den sie erst zu überwinden hat, um zu der vertrauensvollen Hingebung, zu der beseligenden Ruhe der sophokleïschen Frömmigkeit zu gelangen; die Gewalt des Schicksals erscheint bei ihm weit herber, weil sie weniger durch den Charakter derer, welche sie trifft, motivirt ist, die Herrschaft des Zeus ist eine Gewaltherrschaft, die erst allmählich gemildert wird, der Mensch muss untergehen, wenn die Gottheit eine zu nahe Verbindung mit ihm eingeht[1]). Beide feiern den Sieg der sittlichen Weltordnung über menschliche Eigenmächtigkeit, aber diesem Siege gehen bei Aeschylus viel schwerere und erschütterndere | Kämpfe voran; die sittliche Ordnung wirkt bei ihm als eine strenge und furchtbare Macht, welche den Widerspenstigen zermalmt, während sie bei Sophokles mit der stillen Sicherheit eines Naturgesetzes ihr Werk vollbringt, und mehr Mitleid mit der menschlichen Schwäche, als Schrecken erzeugt. Jenen Kampf des blutigen alten Rechts mit dem milderen neuen, um welchen sich Aeschylus' Eumeniden drehen, hat Sophokles hinter sich, die Strafgerechtigkeit ist bei ihm von Hause aus harmonisch verschmolzen mit der Gnade, und der fluchbeladenste aller Sterblichen findet im Oedipus auf Kolonos ein versöhnendes Ende. Auch seine Helden sind anderer Art, als die seines Vorgängers. Bei Aeschylus sind die sittlichen Gegensätze so hart, dass ihm menschliche Repräsentanten derselben nicht genügen; er führt daher die Götter selbst auf den Kampfplatz, Zeus und den Titanen, die Töchter der Nacht und die Olympier; die Tragödie des Sophokles dagegen bewegt sich ganz innerhalb der Menschenwelt. Jener behandelt mit Vorliebe gewaltsame Naturen und unbändige Leidenschaften, dieser hat seine Hauptstärke in der Darstellung des edeln, gehaltenen und zarten, die Stärke ist bei ihm in der Regel mit Würde, der Schmerz mit Ergebung gepaart, und es sind ihm aus diesem Grunde namentlich die weiblichen Charaktere gelungen: wenn uns Aeschylus in Klytämnestra das dämonische der weiblichen Natur in seiner ganzen Furchtbarkeit schildert, so zeigt Sophokles in einer Antigone die reine Weiblichkeit, die „nicht zu hassen, nur zu lieben weiss“ [1]), und mit dem Heldenmuth ihrer Liebe den Hass selbst zu Schanden macht. Die sophokleïsche Dichtung stellt uns mit Einem Wort die Weltansicht einer Zeit und eines Volkes vor Augen, das durch die erfolgreichsten Anstrengungen zum freudigen Gebrauch seiner Kräfte, zu Ruhm und Macht emporgetragen, in seinem Dasein sich wohl fühlt, das die menschliche Natur und ihre Zustände mit hellem Geist aufzufassen, ihre Grösse zu schätzen, ihre Leiden durch verständige Ergebung zu mildern, ihre Schwächen zu dulden, ihren Ausschreitungen mit Sitte und Gesetz zu steuern gelernt hat; wir erhalten von ihm, wie von keinem andern, den Eindruck jener schönen natürlichen Uebereinstimmung von Pflicht und Neigung, von Freiheit und Ordnung, welche das sittliche Ideal der griechischen Welt ist. |

---

[1]) M. vgl. in dieser Beziehung die Gestalt der Io im Prometheus, und namentlich V. 887 ff.

Nur um vier Olympiaden jünger ist Euripides, aber welche Veränderung in der ethischen Stimmung und Lebensansicht tritt uns aus seinen Werken entgegen! Euripides setzt als Künstler nur zu gerne an die Stelle der dichterischen Unmittelbarkeit die Berechnung, an die Stelle der einheitlichen Anschauung die trennende Reflexion; er sucht durch einzelne spannende und erschütternde Auftritte, durch Chorgesänge, welche mit der Handlung oft nur in losem Zusammenhang stehen, durch rhetorische Deklamationen und Lehrreden die Wirkung zu erreichen, welche sich reiner und tiefer aus dem Zusammenklang des Ganzen ergeben würde. Ebenso sehen wir auch jene Harmonie des sittlichen und religiösen Lebens, welche uns aus den sophokleïschen Stücken so wohlthuend ansprach, bei ihm sich auflösen. Nicht als ob es ihm an Sittensprüchen und religiösen Betrachtungen fehlte. Er weiss recht wohl, dass Frömmigkeit und masshaltende Tugend für den Menschen das beste sind, dass der Sterbliche seiner Vorzüge sich nicht überheben und im Unglück nicht verzagen soll, dass er nichts ohne die Götter vermag, dass es dem Guten am Ende gut, dem Schlechten schlecht geht, dass ein bescheidenes Glück wechselvoller Grösse vorzuziehen ist[1]), dass die Gottesfurcht des Armen mehr werth ist, als die prunkenden Opfer manches Reichen, Tugend und Einsicht besser, als Reichthum und edle Herkunft[2]); er redet ausführlich von den Wohlthaten der Götter gegen die Menschen[3]); er spricht ganz schön von ihrem gerechten und allmächtigen Walten[4]), er führt auch wohl die menschliche Verschuldung auf ihren Willen zurück[5]). Aber so viele derartige Aeusserungen sich bei ihm finden, so enthalten sie doch nicht das Ganze seiner Weltanschauung, und die ethische Eigenthümlichkeit seiner Dichtungen liegt nicht in ihnen. Euripides besitzt Empfänglichkeit genug für das grosse und sittlich schöne, um es vorkommenden Falls wahr und ergreifend darzustellen; aber ein Schüler der Philosophen[6]) und ein Geistesverwandter der besseren Sophisten ist er von der älteren Denkart zu weit abgekommen, um sich der überlieferten Sitte und Glaubensweise unbefangen mit seiner innersten Ueberzeugung hinzugeben. Sein nüchterner Verstand erkennt das unwahrscheinliche und anstössige vieler Mythen, und der künstlerische Sinn beherrscht ihn nicht so ausschliessend, dass er sich um ihres idealen Gehalts und dichterischen Werths willen darüber wegzusetzen wüsste; die Schicksale der Menschen erscheinen ihm nicht unmittelbar als die Offenbarung einer höhern Macht, sondern zunächst als ein Ergebniss natürlicher Ursachen, der Berechnung, der Willkühr und des Zufalls; die sittlichen Grundsätze selbst gerathen in's Schwanken, und wenn auch ihre Geltung im allgemeinen anerkannt wird, so kann sich der Dichter doch nicht verbergen, dass auch die unsittliche Handlungsweise manches für sich anführen kann. Die grossartige dichterische Weltanschauung, die sittlich-religiöse Betrachtung des menschlichen Lebens ist hier einer skeptischen Stimmung, einer zersetzenden Reflexion, einem naturalistischen Pragmatismus gewichen. Wenn Aeschylus die Eumeniden noch in alterthümlich roher Gestalt, aber mit der erschütterndsten Wirkung auf die Bühne gebracht hatte, so sagt die Elektra des Euripides ihrem Bruder, ja er selbst sagt, dass sie blosse Erzeugnisse seiner Einbildungskraft seien[1]. Während Iphigenia sich rüstet, die Gefangenen zu opfern, reflektirt sie darüber, dass die Göttin dieses Opfer unmöglich verlangen könne, und dass auch die Erzählung vom Mahl des Tantalus eine Fabel sei[2]. Aehnlich wird in der Elektra (734 ff.) von dem tragischen Chor das Wunder des veränderten Sonnenlaufs bezweifelt; in den Troërinnen (963 ff.) bestreitet Hekabe die Erzählung vom Urtheil des Paris, und deutet die Beihülfe Aphrodite's | zur Entführung der Helena auf den Eindruck von Paris' Schönheit; und in den Bacchen (265 ff.) giebt Tiresias eine geschmacklose halb natürliche Erklärung des Mythus von Bacchus' Geburt[3]. Die Götter, sagt der Dichter[4], sind bedürfnisslos, also können die Erzählungen, die ihnen menschliche Leidenschaften andichten, unmöglich wahr sein. Auch die gewöhnlichen Vorstellungen von der göttlichen Strafgerechtigkeit sind ihm anstössig; er will dieselbe nicht als eine Bestrafung der einzelnen Thaten, sondern als allgemeine Ordnung gefasst wissen[1]. In anderen Fällen unterwirft er die Handlungen und Gebote der Götter einem Tadel, der in der Regel durch den Charakter der handelnden Personen nicht gefordert war, und durch die weitere Entwicklung nicht bestraft wird, so dass er nothwendig als die eigene Ueberzeugung des Dichters erscheinen muss[2]; und er schliesst daraus bald, dass der Mensch sich über seine Fehler beruhigen dürfe, weil die Götter die gleichen machen, bald dass die Erzählungen über die Götter nicht wahr seien[3]. Auf die Kunst der Seher hält Euripides gleichfalls nicht viel, und benützt in seiner Helena (743 ff.) die Gelegenheit, um mit höchst rationalistischen Gründen zu beweisen, dass sie lauter Lug und Trug sei[4]. Mit diesen Mythen und Gebräuchen ist aber der Götterglaube selbst auf's engste verwachsen; kein Wunder daher, dass der Dichter seinen Helden nicht ganz selten Aeusserungen über das Dasein der Götter in den Mund legt, welche freilich einem Protagoras weit besser anständen, als den Männern und Frauen der mythischen Vorzeit: dass bei ihm ein Talthybius zweifelnd fragt, ob es Götter gebe, oder ob der Zufall alles lenke[5], ein anderer wegen der ungerechten | Vertheilung von Glück und Unglück ihr Dasein bestreitet[6]; dass eine Hekabe im Gebet darüber grübelt, was die Gottheit wohl sein möge, Zeus, oder die Naturnothwendigkeit oder der Geist der sterblichen Wesen[7]; dass es Herakles und Klytämnestra dahingestellt sein lassen, ob es Götter gebe und

---

[1] Antig. 523.

---

[1]) Bacch. 1139 f. Io Schl. Hippolyt. 1100 ff. Kirchh. Fr. 77. 80. 257 f. 305. 355. 395. 507. 576. 621. 942. 1014. 1016 f. 1027 Nauck. u. o.

[2]) Fr. 329. 53 f. 254. 345. 514 f. 940.

[3]) Suppl. 197 ff.

[4]) Troad. 880 f. Hel. 1442 f., vgl. die Schlussverse dieses Stücks, die am Schluss der Andromache und der Bacchen wiederkehren. Fr. 797. 832. 875. 969.

[5]) Hippol. 1427.

[6]) Die Zeugnisse der Alten über Euripides' Verbindung mit Anaxagoras wurden schon Bd. I, 790, 3 angeführt; über die Spuren derselben, welche sich namentlich in einigen seiner Bruchstücke finden, vgl. m. HARTUNG Euripides restit. I, 109. 118 f. 139. Doch hat Anax. nicht, wie Euripides, die Erde und den Aether, sondern die Luft und den Aether als das erste nach der ursprünglichen Mischung aller Stoffe bezeichnet. Auf Anaxagoras wird das bekannte schöne Fr. 902 bezogen, welches den Forscher preist, der schuldlos die ewige Ordnung der unsterblichen Natur betrachte. Vgl. auch Fr. 7. Jüngere Männer, wie Prodikus und Sokrates, kann Euripides zwar gekannt haben, aber nicht ihr Schüler gewesen sein.

---

[1] Orest. 248 f. 387 ff.

[2] Iphig. Taur. 372 ff.

[3] Vgl. auch Fr. 209.

[4] Herc. fur. 1328 ff.

---

[1] Fr. 508; damit hängt auch der Satz (Fr. 964) zusammen, dass die Gottheit nur für das grosse Sorge trage, das unbedeutende dem Zufall überlasse.

[2] So Io 448 ff. 1315 ff. Elektra 1298. Orest. 277 ff. 409. Herc. fur. 339 ff. 654.

[3] Beides geschieht im rasenden Herakles 1301 ff., jenes in der Rede des Theseus, dieses in der des Herakles.

[4] Auch Sophokles lässt (Antig. 1033 ff.) seinen Kreon harte Beschuldigungen gegen die Seher aussprechen, aber bei ihm werden sie durch den Gang des Stücks widerlegt, bei Euripides bestätigt.

[5] Hel. 484.

[6] Fr. 288 vgl. Fr. 892 f.

[7] Troad. 877 f.

wer Zeus sei[1]); dass auch wohl der Aether für Zeus erklärt wird[2]). Diese Aeusserungen beweisen jedenfalls, dass der Dichter von dem alten Götterglauben weit abgekommen war, und wenn es ihm auch mit der Versicherung ernst sein mag, nur ein Thor könne die Gottheit läugnen und den trügerischen Behauptungen der Philosophen über das Verborgene Glauben schenken[3]), so scheint er sich doch zum Volksglauben überwiegend skeptisch und kritisch zu verhalten: er mochte wohl annehmen, dass es eine Gottheit gebe, aber den mythischen Vorstellungen von den Göttern hat er gewiss keinen Werth beigelegt, das Wesen der Gottheit für unerkennbar gehalten, und die Einheit des Göttlichen mit Zurückdrängung oder mit Verwerfung des herrschenden Polytheismus vorausgesetzt[4]). Aehnlich äussert er sich über die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode: sie werden natürlich benützt, wo sie der Dichter gebrauchen kann, aber dann heisst es auch wieder, wie es sich mit einem andern Leben verhalte, wissen wir nicht, wir folgen hier nur grundloser Meinung[5]), und an mehreren Stellen spricht Euripides die Ansicht aus, welche theils auf orphisch-pythagoreïsche Ueberlieferungen, theils auf die Lehre des Anaxagoras und Archelaus zurückweist[6]), dass der Geist aus dem Aether stamme, und beim Tod in denselben zurückkehre[7]), wobei er es unentschieden | gelassen zu haben scheint, ob und wie weit diesem mit der Aethermasse verschmolzenen Geist noch ein Bewusstsein zukomme[8]). Dass aber auch das sittliche Gebiet von diesen Zweifeln nicht unberührt bleibt, erhellt aus dem ganzen Charakter der euripideïschen Tragödie noch bestimmter, als aus den einzelnen Aussprüchen, welche zum Theil schon den Zeitgenossen des Dichters zum Anstoss gereichten[1]). Die tragischen Motive des Euripides liegen weit weniger in jener Collision der sittlichen Mächte, die ein Aeschylus und Sophokles mit so tiefem Sinn darzustellen wissen, als in persönlichen Leidenschaften, Veranstaltungen und Erlebnissen, seinen Helden fehlt es an der Idealität, die sie zu Typen einer ganzen Gattung machte, und desshalb bethätigt sich auch in der dramatischen Entwicklung bei ihm in den meisten Fällen nicht jene höhere Nothwendigkeit, die wir bei jenen bewundern, sondern das Endergebniss muss äusserlich, entweder durch Göttererscheinungen, oder durch irgend eine menschliche List, herbeigeführt werden. So reich an dichterischen Schönheiten er daher immer noch ist, so vortrefflich ihm einzelne Charakterschilderungen gelungen sind, so hohe Anerkennung wir seiner Kenntniss des menschlichen Lebens und der menschlichen Schwächen zollen müssen, so ergreifend viele Reden und Auftritte in seinen Schauspielen wirken: von der sittlichen und künstlerischen Höhe seiner zwei grossen Vorgänger ist er unläugbar herabgestiegen, um in die Tragödie jene Methode der | subjektiven Reflexion, der gemachten Effekte und der künstlichen Rhetorik einzuführen, in der ihm bald nachher Agathon mit seiner geleckten Zierlichkeit und Kritias mit seiner sophistischen Lehrdichtung[2]) gefolgt ist.

---

[1] Herc. fur. 1250. Iphig. Aul. 1034. Aehnlich Orest. 410 und das Bruchstück der Melanippe Fr. 483.

[2] Fr. 935. 869.

[3] Fr. 905. 981.

[4] Fr. 904 heisst es, der Herrscher aller Dinge werde bald Zeus, bald Hades genannt, was auf die Ansicht hinführen würde, dass die Volksgötter überhaupt nur verschiedene Namen des Einen Gottes seien. Auch Helios und Apollo identificirt Fr. 781, 11 f. nach orphischer Ueberlieferung.

[5] Hippolyt. 192 ff.

[6] Vgl. unsern 1. Th. S. 388 f. 430. 822 ff. 846.

[7] Suppl. 533 ff. (von Kirchhoff wohl mit Unrecht verdächtigt). Hel. 1012 ff. Fr. 836.

[8] Hel. a. a. O. sagt er: der Geist der Gestorbenen lebe zwar nicht mehr, aber er habe ein unsterbliches Bewusstsein (γνώμη ἀθάνατος), nachdem er in den unsterblichen Aether übergegangen sei, und er begründet darauf den Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode, und in dem bekannten Fr. 639

(vgl. Fr. 452. 830) fragt er, ob nicht am Ende das Leben ein Tod und der Tod ein Leben sei. Dagegen heisst es Troad. 638, der Gestorbene sei ohne Gefühl, wie ein Ungeborener, Fr. 536, er sei ein Nichts, Erde und Schatten, Fr. 734 scheint nur die Unsterblichkeit des Ruhms zu kennen, und Heraklid. 591 ff. lässt es dahingestellt, ob die Todten etwas empfinden oder nicht.

[1]) Wie das bekannte: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ' u. s. w. Hippol. 607, oder die Erklärung des Eteokles, Phön. 504. 525, dass man für den Machtbesitz alles thun, und um einen Thron wohl freveln möge, oder die des Alten im Io 1051 f., dem Glücklichen stehe es an, sich vor Unrecht zu scheuen, wer verletzt ist, möge zu jedem Mittel greifen, um sich zu rächen. Euripides thut diese Aussprüche freilich nicht in eigenem Namen, aber doch haben schon seine Zeitgenossen ihre Verwandtschaft mit der sophistischen Moral richtig herausgefühlt.

[2]) M. s. über diesen unsern 1. Th. S. 925 und Nauck Trag. frag. 599.

Gleichzeitig mit Aeschylus und noch etwas früher blühten Epicharm, Simonides und Pindar, bald nach ihm Bakchylides. Von dem ersten dieser Männer ist nun schon früher[1]) gezeigt worden, wie sinnig er die Welt betrachtet, und wie rein die sittlichen und theologischen Begriffe sind, welche er seiner Beschäftigung mit der Philosophie zu verdanken hat. Simonides[2]), soweit uns die zerstreuten Bruchstücke auf seine Denkweise schliessen lassen, scheint hauptsächlich jener Mässigung und Selbstbeschränkung das Wort geredet zu haben, welche aus der Betrachtung der menschlichen Schwäche und Hinfälligkeit hervorgeht. Unser Leben ist voll Mühen und Sorgen, sein Glück ist unsicher, flüchtig eilt es dahin[3]); auch die Einsicht geht den Menschen nur zu leicht verloren (Fr. 42), auch ihre schwererrungene Tugend ist unvollkommen und unbeständig, sie wechselt mit den Umständen, und der beste ist der, welchem die Götter Glück verleihen. Einen fehlerlosen Mann muss man nicht suchen, sondern zufrieden sein, wenn man einen findet, der leidlich gerecht ist[4]). Die gleiche Stimmung treffen wir bei dem Erben der simonideïschen Dichtung, bei Bakchylides. Er weiss, dass niemand durchaus glücklich ist, wenige von schwerem Schicksalswechsel verschont bleiben, er bricht wohl auch mit andern in die Klage aus: nicht geboren zu werden, sei das beste[5]); er sieht aus diesem Grunde die höchste Lebensweisheit in dem Gleichmuth, der sich mit der Gegenwart begnügt und um die Zukunft nicht härmt (Fr. 19); er ist aber zugleich auch überzeugt, dass der Mensch das Rechte finden könne, und dass Zeus, der allsehende Beherrscher der Welt, an dem Unglück der Sterblichen nicht schuld sei (Fr. 29). Es sind diess die gleichen Grundsätze, wie sie schon die älteren Lehrdichter vortragen[6]), | ohne dass eine Veränderung des sittlichen Standpunkts zu bemerken wäre. Ein eigenthümlicherer und kräftigerer, dem Aeschylus nahe verwandter Geist spricht aus Pindar's Liedern. Die Grundlage seiner Weltanschauung liegt, wie bei jenem, in einer sehr erhabenen Vorstellung von der Gottheit. Sie ist alles ¹), nichts ist ihr unmöglich; Zeus lenkt alles nach seinem Willen, er verleiht Erfolg und Missgeschick ²); das Gesetz, welches Sterbliche und Unsterbliche beherrscht, vollführt sich mit gewaltiger Hand ³). Auch des Menschen Thaten sind des Gottes allsehendem Auge nicht verborgen ⁴). Nur schönes und würdiges möge man von der Gottheit aussagen, wer ihr menschliche Laster schuldgiebt, wird der Strafe nicht entgehen ⁵). Dieser göttlichen Erhabenheit gegenüber nimmt der Mensch eine zweiseitige Stellung ein. Einestheils ist er gottverwandter Natur: „eines ist der Menschen, ein anderes der Götter Geschlecht ⁶), aber der gleichen Mutter sind beide entstammt“, und die Sterblichen sind desshalb immerhin an Geist und Natur den Unsterblichen nicht ganz unähnlich; anderntheils aber sind sie ihrem Vermögen nach unendlich verschieden ⁷), denn wandelbar ist unser Geschick und Freud' und Leid liegen für uns nahe beisammen ⁸). Die wahre Weisheit

---

[1]) Im ersten Theil S. 427 f.

[2]) Von Späteren neben Aeschylus als Dichter der guten alten Zeit genannt, vgl. Aristoph. Wolken 1352 ff.

[3]) Fr. 32. 36. 38. 39. 85. Bergk.

[4]) Fr. 5. vgl. 58.

[5]) Fr. 1. 2. 3. 21.

[6]) S. Th. I, 90 ff.

---

1) Clemens Strom. V, 610, A: Πίνδαρος ... ἀντικρὺς εἰπὼν, τί θεὸς; ὅτι τὸ πᾶν. Wiewohl aber Clemens die Worte τί u. s. w. als Citat zu geben scheint, sehen sie doch kaum aus, als ob sie so in einem pindarischen Gedicht hätten stehen können. Vielleicht sagte Pindar nur: θεὸς τὸ πᾶν, in demselben Sinn, wie Sophokles Trachin. 1278 sagt: οὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεὺς: es kommt bei allem nur auf Gott an. Denselben Sinn müssten aber auch wohl die Worte τί θεὸς u. s. f. haben.

2) Fr. 119. 118. (bei Bergk Lyrici gr. 2. Ausg.) Pyth. II, 49 ff. 88 f. Nem. X, 29.

3) Fr. 146.

4) Ol. I, 64. vgl. Pyth. III, 28 ff. IX, 42 ff.

5) Ol. I, 28 ff., wo mit eigenthümlicher Vermischung des mythischen und des rationalistischen der Mythus von dem Göttermahl im Hause des Tantalus für eine Fabel erklärt wird, zu welcher die Entführung des Pelops durch Poseidon (als ob diese gotteswürdiger wäre) Anlass gegeben habe.

6) So nämlich, nicht von Einerleiheit beider Geschlechter wird das ἓν ἀνδρῶν ἓν θεῶν γένος zu verstehen sein: die Menschen bilden Eine Gattung für sich, die Götter ebenfalls eine, von der menschlichen verschiedene.

7) Nem. VI, Anf. Nach Fr. 108 stammt die Seele (das εἴδωλον αἰῶνος, das Schattenbild der lebendigen Persönlichkeit) allein von den Göttern, und beweist ihre höhere Natur beim Schlummern des Leibes in weissagenden Träumen.

8) Ol. II, 30 ff. Fr. 210.

besteht daher darin, dass wir die Grenzen der Menschheit | nicht überschreiten, dass wir alles Gute von den Göttern erwarten, und mit dem, was sie uns gewähren, uns begnügen. Trachte nicht ein Gott zu werden, ruft der Dichter uns zu, Sterbliches ziemt den Sterblichen, wer seinen Flug zum Himmel erhebt, wird jählings, wie Bellerophon, herabstürzen 1). Nur wo die Gottheit den Weg zeigt, ist Segen und glücklicher Ausgang 2), in ihrer Hand liegt der Erfolg unserer Arbeit, je nachdem er vom Schicksal bestimmt ist 3). Von ihr stammt auch alle Tugend und Weisheit 4), und eben desshalb, weil sie ein Göttergeschenk ist, stellt Pindar die natürliche Begabung so hoch über alles erlernte, und den schöpferischen Geist, dem sie zutheilgeworden ist, über die andern, wie den Adler des Zeus über krächzende Raben 5). In die Fügung der Gottheit haben wir uns zu ergeben, mit unserem Schicksal, wie es fällt, uns zu befriedigen. Dass man gegen den Gott nicht streite, dass man, ohne gegen den Stachel zu löcken, sein Joch trage, dass man nach den Umständen sich richte, unmögliches nicht begehre, in allen Dingen Mass halte, vor dem Neid, welcher das höchste am stärksten trifft, sich hüte, ist der Rath unseres Dichters 6). Und um seinen sittlichen Ermahnungen grösseren Nachdruck zu geben, verweist er nicht selten auf die jenseitige Vergeltung des Bösen, wie des Guten, wobei er im übrigen bald den hergebrachten Vorstellungen vom Tartarus, vom Elysium und den Inseln der Seligen folgt 7), bald den Glauben an eine Seelenwanderung damit verbindet 8). Im wesentlichen ist sein

---

1) Ol. V, 24. Isthm. V, 14 ff. VII, 42 ff.

2) Fr. 85 (wo statt ἐν wohl ἐς zu lesen ist).

3) Pyth. XII, 28 ff.

4) Ol. IX, 28. 103 ff. Pyth. I, 41 ff. Fr. 118.

5) Ol. II, 86. IX, 100. Nem. I, 25. III, 40 ff.

6) Pyth. II, 34. 88 ff. III, 21 f. 59 ff. 103 ff. XI, 50 ff. Fr. 201.

7) So Ol. II, 56 ff. Fr. 106. 120. Auch Fr. 108 (Thren. 2) scheint nicht mehr als die gewöhnlichen Vorstellungen vorauszusetzen, nur dass den Seelen im Hades ein kräftigeres Leben gelassen wird, als bei Homer und im herrschenden Volksglauben. Fr. 109 (Thren. 3) ist wohl mit anderem von einem alexandrinischen Juden unterschoben; vgl. Th. I, 57.

8) Fr. 110 (Thren. 4). Ol. II, 68 ff. Nach der letztern Stelle, in der sich P. am ausführlichsten erklärt, erfolgt zunächst Lohn oder Strafe im Hades, einzelne ausgezeichnete Männer jedoch dürfen wieder ins Leben zurück-

sittlicher | und religiöser Standpunkt von dem eines Aeschylus nicht verschieden, wenn auch der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit nicht mit dieser tragischen Gewalt bei ihm hervortritt.

Wollen wir diesen Standpunkt im Uebergang zu dem späteren kennen lernen, so können wir kein bezeichnenderes Beispiel wählen, als Herodot. Dieser Freund des Sophokles lässt sich in seiner Geschichtsbetrachtung einerseits von den Ideen der alten Zeit leiten. Er erkennt das Walten der göttlichen Vorsehung in der Einrichtung der Natur (III, 108), und ebenso deutlich auch in den Geschicken der Menschen und namentlich in der Strafe, welche den Verbrecher trifft, sollte er auch nur im Uebermass einer entschuldbaren Leidenschaft gehandelt haben [1]). Er ehrt auch die volksthümlichen Formen des Gottesdienstes [2]), denn er weiss, dass jedem Volke seine eigenen Gebräuche die liebsten sind, und nur ein Verrückter, sagt er, könne damit seinen Spott treiben (III, 38). Ja er ist glaubig genug, um mancherlei Wunder und Weissagungen, und darunter solche von der ausserordentlichsten Art, in guter Treue zu erzählen [3]). Auch darin trägt seine Frömmigkeit einen alterthümlichen Charakter, dass sie mit jener Furcht vor den göttlichen Mächten behaftet ist, welche der Naturreligion gerade desshalb eignet, weil die Erhabenheit der Götter über die Menschen hier nicht tief genug, und mehr im physischen als im moralischen Sinn, aufgefasst ist, Der Mensch ist zu keinem vollkommenen Glück bestimmt, sein Leben ist zahllosen Wechselfällen unterworfen, vor seinem Ende ist niemand glücklich zu preisen, und im allgemeinen kann man zweifeln, ob nicht der Tod für den Menschen besser ist, als das Leben (II, 31 f.). Wer sich durch sein Glück oder durch seine Einbildung über das menschliche Loos erhebt, den trifft unfehlbar der Neid

---

kehren, und können sich durch dreimaliges schuldloses Leben die höhere Seligkeit auf den Inseln der Seligen erwerben. S. Bd. I, 56, 5.

1) II, 120, Schl. IV, 205. VI, 84, Schl. VIII, 129. Schl. vgl. VII, 133 f.

2) Aus diesem Grunde trägt er z. B. (II, 86 u. ö.) Bedenken, die Namen ägyptischer Götter in einem Zusammenhang, durch den sie entweiht werden könnten, zu nennen, oder über ägyptische Mysterien zu berichten.

3) So VII, 12 ff. 57. VIII, 37. 65. IX, 100 u. ö. Auch die angeblichen Weissagungen des Bakis und Musäus VIII, 77. IX, 43, an deren Aechtheit ihm kein Zweifel aufsteigt, gehören hieher.

der Gottheit; denn eifersüchtig auf ihre Vorzüge duldet sie nicht, dass ein Sterblicher sich ihr gleichstelle[1]. Diess stimmt ganz mit dem Geist überein, | der die ältere Dichtung der Griechen durchweht. Nichtsdestoweniger kann und will Herodot nicht verbergen, dass er der Sohn einer Zeit ist, in welcher das Denken bereits an dem kindlichen Glauben zu rütteln begonnen hat. So unbefangen er uns eine Menge Wundergeschichten mittheilt, so kann er doch in anderen Fällen der Neigung nicht widerstehen, die Wunder der Sage dadurch zu beseitigen, dass er sie im Geschmack der sophistischen Aufklärung auf natürliche Vorgänge umdeutet, oder wenigstens die ihm von anderer Seite her zugekommenen Umdeutungen derselben sich gefallen lässt. So wird gleich im Eingang seines Werks aus der Irrfahrt der Io und dem Raub der Europa eine Entführung dieser beiden Königstöchter durch Seeräuber gemacht; in der Erzählung von Gyges wird die Wunderkraft seines Rings durch ein ganz gewöhnliches Versteckenspielen ersetzt (I, 8 ff.); die weissagenden Tauben von Dodona verwandeln sich (II, 56 f.) in ägyptische Priesterinnen; den ägyptischen Angaben über Paris und Helena giebt Herodot (II, 120) vor Homer und der ganzen griechischen Ueberlieferung, aus Gründen, die von der alten Dichtung weit abliegen, den Vorzug; wo die thessalische Sage den Poseidon eingreifen lässt, sieht er die Wirkung eines Erdbebens, und er bemerkt dazu (VII, 129) nicht ohne Ironie: wer übrigens glaube, dass die Erdbeben von Poseidon herrühren, der möge auch diesen Vorgang auf ihn zurückführen. Nehmen wir dazu, dass er bei Gelegenheit die Ansicht ausspricht, über die Götter wissen alle Menschen ungefähr gleich wenig (II, 3, Schl.), so liegt wohl am Tage, mit wie viel Zweifel der alte Glaube hier bereits versetzt ist.

Bei dem nächsten grossen Geschichtschreiber, bei Thucydides, ist er ganz in die natürliche Geschichtsbetrachtung übergegangen. Den hohen sittlichen Ernst seiner Darstellung wird niemand verkennen. Seine Geschichte des peloponnesischen Kriegs wirkt selbst in ihrer unvollendeten Gestalt wie die ergreifendste Tragödie. Aber diese Wirkung wird rein durch den

---

1) Man vgl. über das θεῖον φθονερὸν I, 32. 34. III, 40 ff. VII, 10. 5. 46. Schl.

geschichtlichen Pragmatismus selbst erreicht, ohne dass das Einschreiten der Götter für die Erklärung der Ereignisse zu Hülfe genommen würde. Thucydides weiss, wie unentbehrlich die Religion für das öffentliche Wohl ist, er zeigt eben durch seine Schilderung, wie sehr er nicht blos die sittliche, sondern auch die religiöse Zerrüttung seines Vaterlandes beklagt[1]), aber er lässt das Walten der Gottheit und der sittlichen Weltordnung nur durch den Gang der Geschichte selbst an's Licht treten. Ueberzeugt, dass die menschliche Natur sich gleich bleibe, stellt er uns die sittlichen Gesetze dar, indem er am gegebenen Fall zeigt, wie das Unheil naturgemäss aus der Schwäche und den Leidenschaften der Menschen hervorgieng, die er genau kennt und unbestechlich beurtheilt[2]). Nirgends dagegen verräth er einen Glauben an jene ausserordentlichen Ereignisse, in denen bei Herodot die Hand der Gottheit sich offenbart; wo seine Zeitgenossen die Erfüllung von Weissagungen sehen, äussert er sich mit der nüchternsten Kritik[3]); statt wirklicher Hülfsmittel auf Göttersprüche zu bauen, nennt er eine Thorheit des Pöbels[4]), über den unseligen Aberglauben des Nicias spricht er offen seine Missbilligung aus[5]), und in der Grabrede (II, 35 ff.), welche ebensosehr ein Denkmal seines eigenen, als des perikleïschen Geistes ist, würdigt er die mythische Geschichte Athen's, dieses vielbenützte Thema anderer Panegyriker, keines Wortes, um sich dafür mit staatsmännischem Sinn an die Wirklichkeit und ihre praktischen Aufgaben zu halten. Sein Geschichtswerk ist ein glänzendes Zeugniss männlicher Reife, hoher Verstandesbildung, vielseitiger Lebenserfahrung, nüchterner, vorurtheilsloser, scharfer, sittlich ernster Weltbetrachtung, ein Werk, welches uns mit der höchsten Achtung nicht blos für seinen Verfasser, sondern auch für die Zeit erfüllen muss, die einen solchen Mann gross zu nähren im Stande war. Zugleich verbirgt aber dieses Werk auch die Schattenseiten jener Zeit nicht, und man darf nur die Schilderung lesen, welche es von der Verwirrung aller sittlichen Begriffe durch die Partheikämpfe des peloponnesischen Kriegs, von der Verwilderung Athen's durch die Pest, von dem Verschwinden der Frömmigkeit und der Aufopferung, von der Entfesselung aller selbstsüchtigen Leidenschaften entwirft [1]), um in jener Periode der Macht und der Bildung zugleich auch den Verfall der sittlichen Tüchtigkeit zu erkennen. Und um uns keinen Zweifel darüber zu lassen, dass mit dem thatsächlichen Verhalten auch die allgemeinen Ueberzeugungen in's Schwanken gekommen waren, lässt Thucydides von vielen seiner Redner, besonders von denen aus Athen, die selbstsüchtigsten Grundsätze so nackt aussprechen, als diess nur irgend von einem der jüngeren Sophisten geschehen konnte. Dass jeder zu herrschen suche, der die Macht hat, dass sich niemand durch | die Rücksicht auf das Recht abhalten lasse, seinen Vortheil mit allen Mitteln zu verfolgen, dass die Herrschaft des Stärkeren das allgemeine Naturgesetz sei, dass im Grunde jedermann Recht und Ehre nach seinem Nutzen und Genuss bemesse, und dass auch die geordnetsten Staaten wenigstens in ihrer äusseren Politik so verfahren, erklären hier athenische Volksredner und Gesandte ganz ungescheut bei jeder Gelegenheit [2]), und auch die, welche unter der Selbstsucht der Athener zu leiden haben, wissen sie doch am Ende kaum zu tadeln [3]). Wir sehen so die sittlichen und politischen Zustände mit der sophistischen Wendung der Wissenschaft durchaus gleichen Schritt halten.

---

[1] M. vgl. die bekannten klassischen Stellen II, 53. III, 82.

[2] So eben III, 82. 84 und in der unübertrefflichen Schilderung des sicilischen Feldzugs, seiner Motive und seines Ausgangs VI, 15. 24. 30 ff. vgl. m. VII, 75. 87 u. s. w.

[3] Z. B. II, 17. 54.

[4] V, 103, wo der Athener ohne Zweifel die eigene Meinung des Schriftstellers ausspricht.

[5] VII, 50, Schl.

Wie wenig sich auch andere einsichtige Männer über die Gefahren täuschten, welche dieser Gang der Dinge herbeiführte, wie wenig aber andererseits auch solche ihm zu steuern, oder sich selbst dem Geist ihrer Zeit zu entziehen wussten, sehen wir an Aristophanes. Dieser Dichter ist ein begeisterter Lobredner der alten guten Zeit, so wie er sie sich ausmalt, mit ihrer gediegenen Sittlichkeit, ihrer strengen Erziehung, ihren kriegerischen Grossthaten, ihrem geordneten und besonnenen Staatswesen[1]); er wird warm und erhaben, so oft er auf die Tage von Marathon zu sprechen kommt[2]); er geisselt mit unerbittlicher Satyre, bald in der Form des ausgelassensten Scherzes, bald in der des bitteren Ernstes, die Neuerungen, welche sich an die Stelle des altbewährten gedrängt haben: die zügellose Demokratie mit ihren Demagogen und Sykophanten[3]); die gehaltlose, verweichlichte, freigeisterische, ihrem sittlichen Beruf untreu gewordene, von ihrer künstlerischen Höhe herabgestiegene Poësie[4]); die sophistische Bildung mit ihren unfruchtbaren, glaubens- und sittengefährlichen Spekulationen, die statt tüchtiger Staatsbürger und frommer Männer nur blasse Grübler, atheistische Aufklärer und gewissenlose Rechtsverdreher zu erziehen wisse[5]). Dieser Eifer für das Alte ist auch | bei ihm unzweifelhaft Sache der eigenen Ueberzeugung. Wir sehen diess aus dem Ernst, aus der Wärme und der klassischen Schönheit solcher Stellen, welche das Lob der alten Zeit und ihrer Sitte verkünden, wir sehen es noch unzweifelhafter aus der ganzen Tendenz seiner Komödie, und wenn er selbst sich mit Recht des Muthes rühmt, mit dem er gegen einen Kleon seine Bürgerpflicht erfüllt habe[6]), so werden auch wir ihm das Zeugniss des ehrlichen Mannes, der für einen Grundsatz kämpft, nicht versagen dürfen. Aber wie leidenschaftlich er gegen den Geist der Neuerung zu Felde zieht, er selbst setzt diesen Geist nicht blos bei seinen Zuhörern voraus, sondern er vertritt und befördert ihn auch in seinem Theile. Er geisselt die Demagogen und Sykophanten, aber indem er sie geisselt, erzählt er uns, dass alles von ihnen voll sei, dass die Demagogie hundert Köpfe habe, die immer neu nachwachsen, dass das Volk von Athen, wie ein kindisch gewordener Greis, dem unverschämtesten von seinen Schmeichlern jederzeit am sichersten zufalle¹), dass die Biedermänner der älteren Generation auf ihre Richtergebühren gerade so erpicht seien, wie die ganze löbliche Bürgerschaft auf ihre Processe, und die lakonisirenden jungen Herrn gerade so lüderlich, wie die Demagogen²), dass das souveräne Volk auch nach der Wiederherstellung der solonischen Verfassung ebenso bunt fortwirthschaftete, wie vorher, und am Ende nur eben noch die Verrücktheit der Weiberherrschaft zu fehlen schien³). Und auch er selbst treibt in seinen Stücken die Künste der Demagogen und Sykophanten: er verläumdet einen Sokrates und manchen andern so gut, wie es nur irgend ein Rhetor vermocht hätte, und um die Leute zu überbieten, welche das öffentliche Vermögen zur Volksbestechung vergeudeten, sagt er den Bürgern von Athen⁴), wenn es mit rechten Dingen zugienge, müssten sie davon noch weit mehr bekommen. Auch für die moralische und religiöse Restauration eröffnen sich bei ihm schlechte Aussichten. Er rühmt die alte sittsame | Erziehung, aber er sagt uns dabei mit Lachen, dass bei seinen Zuhörern wenig Sittsamkeit zu Hause sei⁵), und er findet die Laster, an denen sein Volk litt, im Grunde doch sehr natürlich⁶); er bringt die Weiber wegen ihrer Ausgelassenheit auf die Bühne, aber er schildert diese Ausgelassenheit als so gross und verbreitet, dass man nicht wohl auf Besserung hoffen kann⁷); er zieht auf die Philosophen los, welche die Götter läugnen, aber schon in einem seiner ersten Lustspiele giebt er uns zu verstehen, dass der Götterglaube in seiner Zeit nur noch auf schwachen Füssen stand⁸), und er selbst giebt nicht blos in einzelnen Aeusserungen⁹), sondern auch in ganzen Auftritten und Stücken¹⁰), die

---

[1] III, 82 ff. II, 53.

[2] I, 76. III, 40 m. V, 89. 105. 111 m. VI, 85, Anf.

[3] Vgl. IV, 61.

---

[1] Z. B. Wolken 882 ff. Ritter 1316 ff.

[2] Wespen 1071 ff. Acharn. 676 ff.

[3] Ritter. Wespen. Wolken 568 ff. Die Sykophanten werden bei jeder Gelegenheit vorgenommen.

[4] Frösche. Thesmophoriazusen. Acharn. 393 ff.

[5] Wolken. Vögel 1282. 1553 ff. Frösche 1491 ff.

[6] Wespen 1029 ff. vgl. 1284 ff. Frieden 951 ff. Acharn. 959 f. Wolken 542 f.

---

1) M. s. die Ritter u. v. a. St.

2) Wespen. Vögel 38 ff.

3) Ekklesiazusen, namentlich V. 456, wozu man Plato Rep. VIII, 563, B. vergleiche.

4) Wespen 655 ff.

5) Wolken 1055 ff.

6) M. vgl. z. B. die Aeusserungen über die Päderastie Vögel 137 ff. Frösche 148. Ritter 1384 ff.

7) In den Ekklesiazusen und Thesmophoriazusen u. ö.

8) Ritter 32.

9) Z. B. Wolken 369 ff. 396 ff. 900 ff. 1075 ff. Vögel 554 ff. 1608 ff. Ekklesiaz. 778 f. Plut. 123 ff. 697 ff.

10) So in den Fröschen, im Frieden, am Schluss des Plutos und vor

Götter sammt ihren Priestern [1]) mit so übermüthiger Ausgelassenheit preis, er zieht sie mit so derber Komik nicht blos in's menschliche, sondern recht ausdrücklich in's niedrige und gemeine herab, er hebt die moralischen Blössen ihrer Menschenähnlichkeit so nackt und geflissentlich hervor, er lässt die Götter- wie die Menschenwelt in einem so tollen Wirbel sich herumdrehen, dass es weder dem Zuschauer, der sich an dieser verkehrten Welt belustigt, noch dem Dichter mit der Ehrfurcht vor Wesen sehr ernst sein kann, welche seiner Phantasie so bereitwillig und rückhaltlos zu Diensten sind. Mögen wir nun auch noch so viel von diesen Dingen auf Rechnung der Komödienfreiheit setzen [2]), so bleibt doch immer noch mehr als genug übrig, um uns zu überzeugen, dass der Dichter selbst so gut, wie sein Publikum, weit von der alten Sitte abgekommen war, die er so sehnsüchtig zurückwünscht, | dass seine Schwärmerei für dieselbe, ähnlich wie Rousseau's Schwärmerei für die Rückkehr zum Naturzustand, nur der Unzufriedenheit mit der Gegenwart entsprungen, nur der Ausdruck eines romantischen Ideals ist, nicht eine sein wirkliches Leben erfüllende, seine eigene Denk- und Gefühlsweise beherrschende Gesinnung; und so sehen wir überhaupt die Zeit und die Umgebung, aus welcher die attische Philosophie hervorgieng, allenthalben, wo wir sie auch anfassen, von jenem Geiste der Neuerung durchdrungen, der es selbst den entschiedensten Verehrern des Alten, je bedeutender sie waren, um so gewisser zur Unmöglichkeit machte, bei der Lebens- und Denkweise ihrer Vorfahren zu beharren.

Unter den Anzeichen dieser Veränderung ist hier noch einer Erscheinung zu erwähnen, welche um die Zeit des peloponnesischen Kriegs hervortritt: die zunehmende Ausbreitung des Mysterienwesens und der damit verbundenen Wahrsagerei. Hatte

---

allem in den Vögeln, diesem Musterstück eines kecken leichtbeschwingten Humors.

[1]) Die letzteren Plut. 665 ff.

[2]) Zum herkömmlichen Ton der Komödie gehören namentlich die kolossalen Nacktheiten und Zoten, und die Vorgänger des Aristophanes haben ihn darin, wie es scheint, noch übertroffen. So befremdend sich daher dieses Element neben seinem Eifer für Sittenverbesserung ausnimmt, so kann es doch für die Frage, welche uns hier beschäftigt, kaum in Betracht kommen.

man schon früher in ausserordentlichen Fällen, wo die Menschen immer dazu geneigt sind, die angeblichen Weissagungen alter Propheten hervorgesucht [1]), so scheint jetzt der Unfug und Missbrauch, welcher damit getrieben wurde, eine unglaubliche Höhe erreicht zu haben [2]), und dass um dieselbe Zeit auch die orphischen und korybantischen Weihen an Anhang und Verbreitung gewannen, wird durch die häufigen Hinweisungen darauf wahrscheinlich, welchen wir bei den Schriftstellern dieser und der nächsten Generation begegnen [3]). | Darin lag aber in mehr als Einer Beziehung eine beachtenswerthe Neuerung. Schon in formeller Hinsicht war es nicht dasselbe, ob man sich bei den öffentlichen Orakeln Raths erholte und der althergebrachten, in bestimmten Ländern seit unvordenklicher Zeit eingebürgerten Weihen sich bediente, oder ob man zu den angeblichen Ausprü-

---

1) HERODOT erwähnt VIII, 77. IX, 43 solcher Weissagungen von Bakis und Musäus über den Perserkrieg.

2) Wir sehen diess namentlich aus ARISTOPHANES, der keine Gelegenheit vorbeilässt, die Wahrsager zu geisseln. So zeigt er, um von andern beiläufigen Ausfällen (z. B. Wolken 330. Vögel 521) zu schweigen, in den Rittern (109 ff. 818. 960. 997 ff., womit auch Lysistr. 767 ff. z. vgl.) höchst anschaulich, wie ausgiebig Kleon und andere Demagogen den Aberglauben zu benützen wussten, um durch angebliche Weissagungen eines Bakis u. s. w. der Eigenliebe des Volks zu schmeicheln und seinen Willen zu lenken, im Frieden 1047 ff. lässt er einen Seher Hierokles auftreten, der sich aus Eigennutz dem Friedensschluss widersetzt, und gewiss eine historische Person ist, in den Vögeln 959 ff. einen Wahrsager, der sich zur Gründung der Stadt herbeidrängt, um etwas zu erschnappen. Derartige Erscheinungen mögen auch die Polemik des Euripides (s. o. S. 14) veranlasst haben.

3) So PHILOLAUS und PLATO (s. unsern 1. Th. S. 388), der letztere auch Phädo 69, C. Rep. II, 363, C. 364, B. Gess. VI, 782, C, besonders aber EURIPIDES und ARISTOPHANES. Jener macht Hippol. 949 f. Hippolytus zum Orphiker, und Fr. 475 führt er einen Mysten auf, der in die Orgien des idäischen Zeus, des Zagreus und der Kureten eingeweiht, sich des orphischen Lebens befleissigt; dieser stellt uns nicht blos in den Fröschen (145 ff. 312 ff.) das Leben der (dionysisch) Geweihten und Ungeweihten im Hades gerade so roh und sinnlich vor Augen, wie auch nach Plato die Weihepriester selbst es schilderten, sondern auch im Frieden 374 f. spielt er auf die Meinung an, dass man nicht ruhig sterben könne, wenn man nicht vor seinem Tod noch die Weihen erhalten habe, und in den Wespen 119 bezieht er sich auf den Gebrauch, Kranken zum Zweck der Heilung die Weihen zu ertheilen.

chen einzelner Seher und zu den Privatkulten seine Zuflucht nahm, welche ohne eine örtliche Grundlage von wandernden Priestern verbreitet und in eigenen Vereinen mit dem Anspruch geübt wurden, ihre Theilnehmer als besonders Auserwählte in diesem und in jenem Leben über die Masse der Menschen zu erheben. Wenn die Liebhaberei für diese Privatkulte und die ungeordnete Wahrsagerei überhandnahm, so war diess theils ein Beweis davon, dass man sich durch die öffentliche Religion nicht ganz befriedigt fand, theils diente es dazu, diesen Erfolg zu befördern. Aber auch materiell entfernte sich diese mystische Frömmigkeit von der bisherigen Glaubens- und Lebensweise. Die Göttervorstellungen beginnen in ihr durch Verschmelzung ihre Bestimmtheit zu verlieren [1], und vielleicht steht damit jene synkretistische und pantheistische Neigung in Verbindung, die wir schon im fünften Jahrhundert bei einzelnen | wahrnehmen können [2]. Die Auffassung des Menschenlebens und der menschlichen Natur gewinnt durch den inhaltsvolleren Unsterblichkeitsglauben, welchen die Dogmen von der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung [3] aufbrachten, einen veränderten Charakter, und auch hievon haben sich Spuren in der Dichtung der euripideïschen Zeit erhalten [4]. Im Zusammenhang damit kommt endlich eine ascetische

---

[1] Es gilt diess zunächst von Dionysos selbst. In der mystischen Theologie wurde dieser Gott als Repräsentant des wechselnden, im Winter hinsterbenden und im Frühling wieder erwachenden Naturlebens, als Dionysos. Zagreus verehrt, und insofern zu einem der unterirdischen Götter gemacht, und eben desshalb hatten die Dionysosmysterien diese Bedeutung für das jenseitige Leben, und es konnte den in sie Eingeweihten (bei Plato Phaedo 69, C, vgl. Aristoph. a. d. a. O. der Frösche) verheissen werden, im Hades bei den Göttern zu wohnen: zu diesen Göttern muss ja vor allem der Gott gehören, dessen Weihen sie trugen. In der Folge wurde Dionysos, nach Heraklit's Vorgang, geradezu mit Pluto identificirt; vgl. Bd. I, 51, 3. 592, 5.

[2] M. vgl. hierüber, ausser dem, was S. 15, 4 aus Euripides angeführt wurde, das Fragment bei Clemens Strom. V, 603, D, welches Nauck Fragm. Trag. 588 f. mit Wahrscheinlichkeit Aeschylus' Sohn Euphorion beilegt: Ζεύς ἐστιν αἰθὴρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεύς τ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

[3] Vgl. Bd. I, 54 ff. 388 f. 581 f. 654 f.

[4] Ausser Euripides (s. o. S. 15) scheint auch Melanippides (Fr. 6 bei Bergk Lyr. gr. S. 982) die Seele als unsterblich zu bezeichnen, und Io (Fr. 4

Ethik [1]) in Aufnahme, zu welcher die Enthaltung von thierischer Nahrung [2]), die Ehelosigkeit [3]), die Scheu vor gewissen Verunreinigungen [4]) und eine weisse Kleidung gehören. Die Philosophie freilich konnte von dieser Ascese zunächst nur das allgemeinste, die Lossagung von der Sinnlichkeit, in geistigerem Sinne sich aneignen, erst später, im Neupythagoreismus, hat sie dieselbe in ihrer ganzen Aeusserlichkeit aufgenommen. Vorerst war ihr durch den ganzen Stand des griechischen Geisteslebens und der wissenschaftlichen Entwicklung eine andere und glänzendere Bahn vorgezeichnet. |

2. Der Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie in der zweiten Periode.

Das Zeitalter des Sokrates hatte von der Vorzeit einen reichen Schatz von religiösen Ideen, sittlichen Grundsätzen und wissenschaftlichen Begriffen ererbt; zugleich war es aber auf allen Punkten von der früheren Vorstellungsweise und Sitte abgekommen, die überlieferten Formen waren ihm zu eng geworden, neue Wege waren aufgesucht, neue Aufgaben hatten sich aufgedrängt.

---

ebend. S. 464) den pythagoreïschen Unsterblichkeitsglauben sich anzueignen. Auf eine Rückkehr der Seelen in den Aether (s. o. S. 15, 7) könnte auch der Volksglaube hindeuten, dessen Aristophanes (Friede 832) erwähnt, dass die Gestorbenen Sterne werden.

[1]) M. s. über dieselbe Euripid. Hippol. 949 f. Fr. 475. Plato Gess. VI, 782, C, wozu die empedokleïschen und pythagoreïschen Satzungen zu vergleichen sind.

[2]) Darauf bezieht sich Euripides vielleicht auch Fr. 884.

[3]) Dass diese schon damals zur orphischen Vollkommenheit gehörte, erhellt aus Euripides, der seinen Hippolytus doch wohl nur desshalb zum Orphiker gemacht hat, weil dieser Verächter Aphrodite's (Hippol. 10 ff. 101) durch seine typische Keuschheit an die orphische Virginität erinnerte. Ein Keuschheitsgelübde kommt auch in der Elektra V. 254 vor; dass manchen Priesterinnen, seltener männlichen Priestern, die Ehe untersagt war, ist bekannt.

[4]) φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης οὐ χριμπτόμενος (Eurip. Fr. 475, 16), also dasselbe καθαρεύειν ἀπὸ κήδους καὶ λεχοῦς (Berührung mit einem Todten oder einer Wöchnerin), welches der Pythagoreer des Alexander Polyhistor bei Diog. VIII, 33 verlangt. Geburt und Tod gelten aus nahe liegenden Gründen für verunreinigend; vgl. Eurip. Iphig. Taur. 372 ff. Thucyd. III, 104 u. a.

Die mythischen Vorstellungen von den Göttern und vom Zustand nach dem Tode [1]) hatten für die überwiegende Mehrzahl der Gebildeten ihre Bedeutung verloren, selbst das Dasein der Götter war vielen zweifelhaft geworden; die alte Sitte war in Verfall gerathen, die Gesetzlichkeit des bürgerlichen, die Einfachheit und Zucht des Privatlebens hatte einer kecken Ungebundenheit, einem rücksichtslosen Streben nach Genuss und Vortheil weichen müssen, Grundsätze, die alle Geltung von Recht und Gesetz aufhoben, wurden ungescheut, mit freudiger Zustimmung des jüngeren Geschlechts, ausgesprochen; die Strenge und Grossartigkeit der älteren, die durchsichtige Schönheit, die klassische Anmuth, die gehaltvolle Würde der späteren Kunst begann sich in effektmachende Gewandtheit aufzulösen; die Wissenschaft war in der Sophistik nicht nur an einzelnen Systemen, sondern an der ganzen Richtung der bisherigen Forschung, ja an der Möglichkeit des Wissens selbst irre geworden. Aber die geistige Kraft des griechischen Volkes war nicht blos nicht erschöpft, sondern sie war gerade in den Bewegungen und Kämpfen des fünften Jahrhunderts erst vollständig entbunden worden; sein Gesichtskreis hatte sich erweitert, sein Denken geschärft, seine Anschauungen und Begriffe sich bereichert, sein ganzes Bewusstsein hatte einen neuen Inhalt gewonnen, seitdem ihm die ruhmvollsten Thaten und die herrlichsten Werke gelungen waren; und wenn der Höhepunkt der klassischen Kunst und des freien Staatslebens allerdings gegen das Ende dieses Zeitraums bereits überschritten war, so hatte dagegen die neuerweckte Verstandesbildung ihre wissenschaftliche Verwerthung noch zu erwarten, denn die Sophistik hatte nur zerstört, nicht geschaffen, nur angeregt, nicht ausgeführt. Und | dass hier gerade etwas neues und durchgreifendes geschehe, war ebensosehr durch das praktische, wie durch das wissenschaftliche Bedürfniss gefordert. Nachdem die alte Sitte und die bisherige Wissenschaft durch den veränderten Zeitgeist verdrängt war, konnte man nicht mehr einfach zu ihr zurückkehren; aber darum auf alles Wissen und alle sittlichen Grundsätze zu verzichten, war eine offenbare Uebereilung; denn wenn auch die bisherige Auffassung beider sich ungenügend gezeigt hatte, so folgte daraus doch noch lange nicht, dass überhaupt keine Wissenschaft und keine Sittlichkeit möglich sei. Je deutlicher vielmehr die verderblichen Folgen dieser Ansicht an den Tag kamen, um so bestimmter muste auch die Aufgabe sich herausstellen, durch eine gründliche Umgestaltung des wissenschaftlichen und des sittlichen Bewusstseins ihnen zu entgehen, ohne doch mit einer unbedingten Wiederherstellung des vergangenen das unmögliche zu versuchen. Welcher Weg aber hiefür zu betreten sei, war dem tieferblickenden Auge durch die bisherige Erfahrung mit hinreichender Deutlichkeit angezeigt. Die überlieferte Sitte hatte dem Geist der Neuerung weichen müssen, weil sie sich nur auf Instinkt und Gewohnheit, nicht auf klare Erkenntniss ihrer Nothwendigkeit stützte; wer also eine dauernde Wiederherstellung des sittlichen Lebens unternahm, musste es auf's Wissen gründen. Die frühere Philosophie konnte dem Bedürfniss der Zeit nicht genügen, weil sie der Naturforschung einseitig zugewandt war, weil sie der Masse keine hinreichende Vorbildung für's praktische Leben, dem denkenden Geiste keinen Aufschluss über sein Wesen und seine Bestimmung gewährte; die neue musste diesen Mangel ergänzen, dem geistigen und sittlichen Gebiet ihre Aufmerksamkeit widmen, den reichen Vorrath von ethischen Anschauungen, welche in der Religion, der Poësie und der öffentlichen Sitte niedergelegt waren, verarbeiten. Die älteren Systeme waren den sophistischen Zweifeln erlegen, weil ihr Verfahren zu einseitig und zu wenig von sicheren Begriffen über die Natur und Aufgabe des Erkennens geleitet war, um einer Dialektik widerstehen zu können, welche die verschiedenen Standpunkte durch einander auflöste, und die Möglichkeit des Wissens durch den Wechsel und die Unsicherheit der sinnlichen Erscheinung widerlegte. Ein dauernderes Gebäude liess sich nicht errichten, wenn nicht der Grund tiefer gelegt, wenn nicht das Mittel gefunden wurde, die einseitigen Gesichtspunkte durch einander zu ergänzen, die Widersprüche in | einem gemeinsamen auszugleichen, in der wechselnden Erscheinung das unveränderliche Wesen der Dinge zu ergreifen [1]. Dieses Mittel war aber die Dialektik, oder die Kunst der Begriffsbildung, und seine Frucht war der philosophische Idealismus. So führte die Erkenntniss dessen, was in den gegebenen Zuständen mangelhaft und verfehlt war, naturgemäss zu der Wendung, welche die Philosophie seit Sokrates nahm: durch das Schwanken der sittlichen Ueberzeugungen war eine wissenschaftliche Ethik gefordert, durch die Einseitigkeit der Naturphilosophie eine umfassendere Forschung, durch die Widersprüche der dogmatischen Systeme ein dialektisches Verfahren, durch die Unsicherheit der sinnlichen Beobachtung die Begriffsphilosophie, durch das ungenügende einer materialistischen Weltansicht der Idealismus.

---

[1]) M. vgl., diese betreffend, auch Plato Rep. I, 330, D.

---

[1] M. vgl. hiezu unsern 1. Th. S. 854. 860 f.

Diese Züge sind es nun auch wirklich, welche die Philosophie unserer Periode von der vorsokratischen unterscheiden. Die letztere, haben wir gesehen, war durchweg Naturphilosophie [1]) gewesen, und nur die Uebergangsform der Sophistik hatte sich von der physikalischen Forschung abgekehrt, um sich den ethischen und dialektischen Fragen zuzuwenden. Mit Sokrates wird diese Richtung zur herrschenden. Er selbst beschäftigt sich ausschliesslich mit der Begriffsbestimmung und der Untersuchung über die Tugend; auf dasselbe Gebiet beschränken sich, mit unbedeutenden Ausnahmen, die unvollkommenen sokratischen Schulen; auch bei Plato tritt die dialektische Grundlegung und die ethische Vollendung des Systems der Naturbetrachtung gegenüber entschieden in den Vordergrund, und wenn Aristoteles die Physik in grosser Ausdehnung und mit unverkennbarer Vorliebe bearbeitet hat, so ist sie doch auch ihm nur ein einzelner, seinem Werthe nach der Metaphysik untergeordneter Theil des Systems. Schon diese Erweiterung ihres Umfangs lässt uns erkennen, dass der ganze Standpunkt der Philosophie sich verändert hat; denn warum anders hätte das Denken andere und umfassendere Stoffe gesucht, als weil es selbst ein anderes geworden war, und sich darum in den bisherigen nicht mehr befriedigt fand? Auch die philosophische Methode ist desshalb jetzt eine andere. In der früheren Philosophie hatte sich das Denken unmittelbar auf das Objekt, | als solches, gerichtet, in der sokratischen und nachsokratischen richtet es sich zunächst auf

---

1) In dem I, 155 erörterten Sinne.

den Begriff, und nur mittelst des Begriffs auf das Objekt; jene hatte ohne weitere Vorbereitung gefragt, welche Prädikate den Dingen zukommen, ob z. B. das Seiende bewegt oder unbewegt sei, wie und woraus die Welt entstanden sei u. s. f., diese fragt immer zuerst, was die Dinge an sich selbst, ihrem Begriffe nach, sind, und erst aus dem richtig erkannten Begriffe des Dings glaubt sie auch über die Eigenschaften und Zustände desselben etwas ausmachen zu können [1]. Der Begriff eines Gegenstandes wird aber nur dadurch gewonnen, dass man seine verschiedenen Seiten und Eigenschaften zusammenfasst, ihre scheinbaren Widersprüche ausgleicht, das bleibende daran von dem wechselnden unterscheidet, mit Einem Wort durch jenes dialektische Verfahren, welches Sokrates aufgebracht, Plato und Aristoteles näher begründet und entwickelt haben. Waren daher die Früheren einseitig von einzelnen hervorragenden Eigenschaften der Dinge ausgegangen, um nach diesen ihr Wesen zu bestimmen, so wird jetzt verlangt, dass jedem Urtheil über einen gegebenen Gegenstand die allseitige Erwägung und Vergleichung seiner sämmtlichen Eigenschaften vorangehe: an die Stelle des Dogmatismus tritt die Dialektik. Hiemit ist die Reflexion, welche in der Sophistik die ältere Philosophie zersetzt hatte, als Moment in die neue aufgenommen: die verschiedenen Standpunkte, aus denen sich die Dinge betrachten lassen, werden zusammengebracht und auf einander bezogen; aber man bleibt nicht bei dem negativen Ergebniss stehen, dass unsere Vorstellungen nicht wahr sein können, weil sie entgegengesetzte Bestimmungen enthalten, sondern man will das entgegengesetzte positiv zur Einheit verknüpfen, man will zeigen, dass die wahre Wissenschaft vom Widerspruch nicht getroffen werde, weil sie eben nur auf das gehe, was die Gegensätze in sich vereinigt | und die Widersprüche von sich ausschliesst. Diese Richtung auf begriffliches Wissen bildet die gemeinsame Eigenthümlichkeit der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie, und dass auch die kleineren sokratischen Schulen dieselbe nicht verläugnen, wird später gezeigt werden. Ist es aber nur der Begriff, der ein wahres Wissen gewährt, so kann auch das wahre Sein nur in dem liegen, was durch den Begriff erkannt wird, in dem Wesen der Dinge, so wie sich dieses dem Denken darstellt. Dieses wesenhafte Sein konnte aber nicht in dem Stoff gesucht werden; nachdem vielmehr schon Anaxagoras erkannt hatte, dass der Stoff nur durch den Geist zu einer Welt gestaltet werden könne, nachdem sodann in der Sophistik die ältere materialistische Physik sich in Skepsis aufgelöst hatte, blieb nur übrig, die Form und Zweckbestimmung der Dinge, das Unkörperliche an ihnen für das zu erklären, worauf es bei der Bestimmung ihres Begriffs zunächst ankomme, mithin auch für das wahrhaft Wirkliche in der Erscheinung: die sokratische Begriffsphilosophie führte folgerichtig zum Idealismus. Die Anfänge dieses Idealismus lassen sich schon bei Sokrates selbst nicht verkennen: seine Gleichgültigkeit gegen die physikalischen, seine Vorliebe für ethische Untersuchungen zeigt zur Genüge, dass er der inneren Welt einen viel höheren Werth beilegte, als der äussern, und seine teleologische Naturbetrachtung durfte nur auf ihre metaphysischen Voraussetzungen zurückgeführt werden, um den Satz zu erhalten, dass nicht der Stoff, sondern der ihn gestaltende Begriff jedes Ding zu dem mache, was es ist, dass mithin nur dieser sein wahres Sein darstelle. Bestimmter tritt dieser Idealismus bei den Megarikern hervor, und bei Plato beherrscht er unter dem gleichzeitigen Einfluss vorsokratischer Lehren alle Theile des Systems. Selbst Aristoteles wird ihm nicht untreu; bestreitet er auch die Jenseitigkeit der platonischen Ideen, so behauptet er doch gleichfalls, nicht der Stoff, sondern die Form, sei das Wirkliche, und die höchste Wirklichkeit komme nur dem stofflosen Geist zu; und aus diesen Grunde erklärt er selbst in der Physik mit seinen Vorgängern die Endursachen für die höheren gegen die stofflichen Ursachen: auch er ist im Vergleich mit den vorsokratischen Physikern als Idealist zu bezeichnen.

---

[1] M. vgl. hierüber, um anderes zu übergehen, vorläufig die klare Auseinandersetzung Plato's Phädo 99, D f.: nachdem er sich lange vergeblich mit den Untersuchungen der Physiker bemüht habe, sei er zu der Ueberzeugung gekommen, dass er nur immer mehr in Dunkelheit gerathe, wenn er seine Forschung auf die Dinge als solche richte (τὰ ὄντα σκοπῶν ... βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν). ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (das wahre Wesen der Dinge). Also statt der πράγματα die λόγοι, statt der ὄντα die ἀλήθεια τῶν ὄντων.

Während also die vorsokratische Philosophie, von der Naturbetrachtung ausgehend, ihre hauptsächlichste Aufgabe darin sah, das Wesen und die Ursachen der körperlichen Dinge zu erforschen, und | während sie hiefür zunächst auf ihre stoffliche Beschaffenheit zurückgieng, zeigt diejenige, welche Sokrates begründet hat, einen wesentlich veränderten Charakter. Sie beginnt nicht mit der Naturbeobachtung, sondern mit der Selbstbetrachtung, nicht mit der Physik, sondern mit der Ethik; sie will die Erscheinungen zunächst begrifflich, erst in zweiter Reihe physikalisch erklären; sie setzt an die Stelle des dogmatischen Verfahrens das dialektische, an die Stelle des Materialismus den Idealismus. Der Geist wird jetzt als das höhere gegen die Natur, der Begriff oder die Form als das höhere gegen den Stoff anerkannt. Die Naturphilosophie ist zur Begriffsphilosophie geworden.

Damit ist aber freilich nicht gesagt, das der menschliche Geist das Mass der Wahrheit und das Ziel der Wissenschaft sein solle. Die Philosophie unserer Periode ist nicht blos von jenem subjektiven Idealismus eines Fichte weit entfernt, der überhaupt erst unserer Zeit möglich war; sondern sie räumt der Subjektivität auch nicht einmal so viel ein, wie die nacharistotelischen Schulen [1]. Bei diesen wird das theoretische Interesse dem praktischen untergeordnet, das Wissen soll in letzter Beziehung nur ein Mittel für die Tugend und Glückseligkeit des Menschen sein; von den grossen Philosophen unserer Periode dagegen wird der selbständige Werth der Wissenschaft noch vollständig anerkannt: das Erkennen gilt ihnen als Selbstzweck, die Theorie für das höchste und seligste, das Handeln für abhängig vom Wissen, nicht das Wissen für abhängig von den Zwecken des praktischen Lebens. Nur einige einseitige Sokratiker, welche für die herrschende Zeitrichtung nichts beweisen, machen hievon eine Ausnahme. Hier findet sich daher auch noch jener unbefangene Glaube an die Möglichkeit des Wissens, welcher der nacharistotelischen Philosophie fehlt; man widerlegt wohl die sophistische Skepsis, aber man hat nicht nöthig, sie in sich selbst erst niederzukämpfen; man fragt, wie ein wahres Wissen zu gewinnen, in welcher Weise des Vorstellens es zu suchen, wie sein Begriff zu bestimmen sei, aber man zweifelt nicht, ob überhaupt ein Wissen möglich sei: die Untersuchung über das Kriterium, diese Grundfrage der späteren Schulen, ist der Philosophie unserer Periode in diesem | Sinn fremd 1), und ebenso fremd sind ihr die Antworten, welche jene darauf gaben; sie schneidet nicht mit den Stoikern und Epikureern die Frage durch ein praktisches Postulat ab, sie verzichtet nicht mit den Skeptikern auf das Wissen, sie flüchtet sich nicht mit dem Neuplatonismus zu höheren Offenbarungen, es genügt ihr, im wissenschaftlichen Denken die Quelle der Wahrheit aufzuzeigen. Auch der Zweig der Wissenschaft, dessen selbständige Bearbeitung die Späteren so sehr vernachlässigen, die Physik, wird in unserer Periode noch erfolgreich betrieben: mag ihr auch Sokrates mit der Mehrzahl seiner Schüler den Rücken kehren, so kann sie doch schon Plato nicht entbehren, und Aristoteles bringt sie in der Hauptsache für zwei Jahrtausende zum Abschluss. Wenn endlich die nacharistotelische Ethik einerseits durch ihren kosmopolitischen Universalismus, andererseits durch ihre Lostrennung von der Politik, durch die Zurückziehung des sittlichen Bewusstseins von der Aussenwelt, durch eine stumme Resignation und eine trübe Ascese dem Standpunkt der altgriechischen Sittlichkeit untreu wird, so dürfen wir uns nur an die allseitige Empfänglichkeit, die heitere Lebensfreudigkeit, die hingebende Vaterlandsliebe eines Sokrates, an die platonische Politik, an die aristotelische Tugend- und Staatslehre, an das Verhältniss des cyrenaischen zum epikureïschen Eudämonismus 2) erinnern, um uns auch an diesem Punkte den Unterschied der Zeiten klar zu machen. Die Philosophie unserer zweiten Periode strebt zwar auch in der Ethik über die Schranken des Hergebrachten hinaus: sie ergänzt die sittliche Gewöhnung durch eine ethische Theorie und ein selbstbewusstes Handeln; sie unterscheidet bestimmter, als der gewöhnliche Standpunkt, zwischen der äusseren That und der Gesinnung; sie verlangt Erhebung über das sinnliche Leben zum Idealen; sie reinigt das sittliche Bewusstsein nach seinem Inhalt und sei-

---

[1] M. s. über diese die Einleitung zum dritten Theil und I, 137 ff.

---

1) Man nehme z. B. den platonischen Theätet, dessen Frage nach dem Begriff des Wissens (ἐπιστήμη ὅ τί ποτε τυγχάνει ὄν; 145, E) doch etwas ganz anderes ist, als der in der Frage nach dem Kriterium ausgedrückte Zweifel an der Möglichkeit des Wissens.

2) Vgl. I, 139.

nen Beweggründen; sie lehrt eine allgemein menschliche Tugend, welche nicht in der Thätigkeit für den Staat aufgeht, und sie will demgemäss den Staat selbst nur als ein Mittel zur Verwirklichung der Tugend und Glückseligkeit, nicht als den letzten sittlichen Zweck | betrachtet wissen. Aber doch ist sie noch weit entfernt von der stoisch-epikureïschen Apathie, von der skeptischen Ataraxie und der neuplatonischen Ascese; sie will den Menschen in seiner sittlichen Thätigkeit von der Natur nicht losreissen, sie weiss die Tugend mit Aristoteles als Vollendung der natürlichen Anlage zu fassen, die Liebe zum sittlich Schönen mit Plato aus der Liebe zur sinnlichen Schönheit zu entwickeln; sie verlangt, dass der Philosoph für die menschliche Gesellschaft thätig sei; es fehlt ihr der spätere Kosmopolitismus, es fehlt ihr aber auch die Gleichgültigkeit gegen Nationalität und Staatsleben. Sie hält auch hier die klassische Mitte zwischen unfreier Hingebung an die Aussenwelt und einseitiger Zurückziehung aus derselben.

Was demnach die zweite Periode von der ersten unterscheidet ist dieses, dass sich die Philosophie vom unmittelbaren Dasein auf den Gedanken oder die Idee richtet, was sie von der dritten unterscheidet, ist die Objektivität dieses Denkens, diess, dass es dem denkenden Subjekt in letzter Beziehung nicht um sich selbst und die Sicherheit seines Selbstbewusstseins, sondern um die Erkenntniss des an und für sich Wahren und Wirklichen zu thun ist. Es ist mit Einem Wort das Princip des begrifflichen Wissens, durch welches ihr wissenschaftlicher Charakter bestimmt wird, und nur eine Folge dieses Princips ist jene Weite des Gesichtskreises, welche sich über die physikalische Einseitigkeit der vorsokratischen und die ethische Einseitigkeit der nacharistotelischen Philosophie gleichsehr erhebt; jenes dialektische Verfahren, welches dem früheren und späteren Dogmatismus entgegentritt; jener Idealismus, der die ganze Weltansicht verklärt, und doch keine Zurückziehung von der objektiven Welt herbeiführt.

Die nähere Entwicklung dieses Princips vollzieht sich nun einfach in drei philosophischen Schulen, deren Stifter drei aufeinanderfolgenden Generationen angehören, und auch persönlich im Verhältniss von Lehrern und Schülern stehen [1]). Zuerst spricht es Sokrates aus, dass das menschliche Denken und Handeln am begrifflichen Wissen seine Norm habe, indem er zugleich dieses Wissen durch dialektische Behandlung der Vorstellungen gewinnen lehrt. Hieraus schliesst sofort Plato, dass nur die objektiven Begriffe ein Wirkliches | im vollen Sinn seien, allem anderen dagegen nur eine abgeleitete Wirklichkeit zukomme, er giebt diesem Standpunkt seine nähere dialektische Begründung und führt ihn zum System aus. Aristoteles endlich erkennt im Gegebenen selbst den Begriff als die wesenhafte Form und die bewegende Kraft, er zeigt durch eine erschöpfende Analyse des wissenschaftlichen Verfahrens, wie die Begriffe gefunden und auf das Besondere angewandt werden, er untersucht die Gesetze und die Gliederung des Weltganzen, die Gedanken, von denen alles Wirkliche bestimmt ist, in der umfassendsten Betrachtung der einzelnen Gebiete. Sokrates hat noch kein System, ja noch gar kein materiales Princip. Er ist überzeugt, dass nur in der begrifflichen Erkenntniss das wahre Wissen, nur in dem Handeln nach Begriffen die wahre Tugend bestehe, dass auch die Welt nach bestimmten Begriffen und darum zweckmässig eingerichtet sei; er sucht in jedem gegebenen Fall den Begriff des Gegenstands, mit dem er es thun hat, durch dialektische Prüfung der herrschenden Vorstellungen zu gewinnen; er widmet seine ganze Kraft, mit Ausschluss aller andern Interessen, diesem Streben. Aber über dieses formale ist er nicht hinausgekommen: seine Lehre beschränkt sich auf jene allgemeinen Forderungen und Voraussetzungen, seine Bedeutung liegt nicht in einer neuen Ansicht von den Objekten, sondern in einem neuen Begriff des Wissens und der persönlichen Darstellung dieses Begriffs, in seiner Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe und Methode, in der Kräftigkeit seines philosophischen Triebs und der Reinheit seines philosophischen Lebens. Dieses sokratische Suchen des Begriffs wird nun in Plato zum Finden, zur Sicherheit des Besitzes und der Anschauung; die objektiven Gedanken, die Ideen, sind ihm das allein Wirkliche, das ideenlose Sein, die Materie als solche, ist das schlechthin Unwirkliche, alles andere aber ein aus Sein und Nichtsein zusammengesetztes, das nur so viel Sein in sich trägt, wie viel es Antheil an der Idee hat. So weit aber auch hiemit der sokratische Standpunkt überschritten ist, so gewiss ist doch diese Ueberschreitung nur eine folgerichtige Fortbildung dieses Standpunkts: die platonischen Ideen, wie diess schon ARISTOTELES [1]) richtig erkannt hat, sind die von Sokrates aufgesuchten allgemeinen Begriffe, nur von der Erscheinungswelt abgelöst. Dieselben sind es aber auch, welche | den Mittelpunkt der aristotelischen Spekulation bilden: nur der Begriff oder die Form ist nach Aristoteles das Wesen, die Wirklichkeit und die Seele der Dinge, nur die stofflose Form, der reine sich selbst denkende Geist, ist das absolut Wirkliche, nur das Denken ist auch für den Menschen die höchste Wirklichkeit und darum auch die höchste Seligkeit seines Daseins. Nur soll der Begriff, den Plato von der Erscheinung abgetrennt und als für sich seiende Idee angeschaut hatte, nach Aristoteles den Dingen selbst inwohnen; auch diese Bestimmung ist indessen nicht so gemeint, als ob die Form zu ihrer Verwirklichung des Stoffes bedürfte, sondern sie hat ihre Wirklichkeit an sich selbst, und blos darum will sie Aristoteles nicht aus der Erscheinungswelt hinaussetzen, weil sie in dieser Trennung weder das Allgemeine zu den Einzeldingen noch die Ursache und Substanz der Dinge sein könnte. Es ist so Ein Princip, das sich in Sokrates, Plato und Aristoteles auf verschiedenen Entwicklungsstufen darstellt, in dem ersten noch unaufgeschlossen, aber mit gedrungener Lebenskraft, aus der Anschauungsweise der ersten Periode sich hervorringend, in dem zweiten zu reiner und selbständiger Entfaltung gediehen, in dem dritten über die ganze Welt des Daseins und Bewusstseins sich ausbreitend, aber auch in dieser Ausbreitung sich erschöpfend und seiner Umgestaltung in der dritten Periode entgegenbewegend. Sokrates, können wir sagen, ist der schwellende Keim, Plato die reiche Blüthe, Aristoteles die gereifte Frucht der griechischen Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung.

---

[1]) Vgl. I, 136 f. 142.

Nur Eine Erscheinung, scheint es, will sich in diese Gliederung nicht recht einfügen, und droht die Durchsichtigkeit des geschichtlichen Ganges zu trüben, jene unvollkommenen Versuche zu einer Fortbildung der sokratischen Philosophie, welche in der megarischen, cynischen und cyrenaïschen Schule vorliegen.

---

[1]) Metaph. I, 6. 987, b, 1.

Einen wirklichen wesentlichen Fortschritt des philosophischen Bewusstseins können wir in diesen Schulen nicht anerkennen, sofern dieselben die Philosophie, welche dem Princip nach schon in Sokrates auf eine objektive, nur in einem System des Wissens zu erreichende Erkenntniss hinstrebt, in der Form einer subjektiven Gedanken- und Charakterbildung festhalten; andererseits sind sie doch nicht für ganz bedeutungslos zu halten, da sie nicht allein später dem Stoicismus, dem Epikureïsmus und der Skepsis zum Ausgangspunkt gedient, sondern auch ihrerseits manche wissenschaftliche Untersuchungen angeregt, | und dadurch auf Plato und Aristoteles unverkennbaren Einfluss geübt haben. Derselbe Fall wiederholt sich indessen auch sonst, und gleich in unserer Periode selbst bei der älteren Akademie und der peripatetischen Schule, welche gleichfalls nicht selbständig in die Entwicklung der Philosophie eingreifen, ohne doch darum von ihrer Geschichte übergangen werden zu können. Von allen diesen Erscheinungen ist das gleiche zu sagen: ihre hauptsächlichste Bedeutung liegt nicht in der inneren Fortbildung des philosophischen Princips, sondern in der äusseren Vermittlung dieses Fortschritts, darin, dass die ältere Bildungsform für die Anschauung der Zeit erhalten, auch etwa im einzelnen verbessert oder weiter ausgeführt, und so dem philosophischen Gesammtbewusstsein die Vielseitigkeit bewahrt wird, ohne welche die späteren Systeme die Errungenschaft der früheren nicht in sich aufnehmen könnten. Diese Dauerhaftigkeit der philosophischen Schulen tritt daher auch nicht früher ein, als bis die Philosophie überhaupt eine gewisse Allgemeinheit gewonnen hat, in Griechenland erst mit Sokrates und Plato; während dieser letztere den gesammten vorsokratischen Schulen durch die Zusammenfassung ihren einseitigen Principien ein Ende gemacht hat, so ist von ihm an kein neues Princip aufgetreten, das sich nicht in einer eigenen Schule bis auf den Schlussstein der griechischen Philosophie, den Neuplatonismus herab erhalten hätte, in und mit welchem gleichfalls alle früheren Systeme untergiengen. So viele wissenschaftliche Richtungen aber hiernach in der späteren Zeit äusserlich neben einander hergehen, so sind es doch immer nur wenige, welche eine eigene Lebenskraft besitzen; die übrigen sind nur eine traditionelle Fortpflanzung früherer Standpunkte, und können da, wo es sich um den eigenthümlichen philosophischen Charakter einer Zeit handelt, nicht weiter in Betracht kommen: sie werden daher auch von der Geschichtschreibung nur in untergeordneter Stellung zu erwähnen sein. Diess gilt auch von den unvollkommenen Sokratikern. Ihre Lehren zeigen nicht eine principielle Fortbildung, sondern nur einseitige Auffassungen der sokratischen Philosophie, welche sich in ähnlicher Stellung an diese anschliessen, wie die ältere Akademie an Plato und die peripatetische Schule an Aristoteles. Ich bespreche daher im folgenden 1) Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, 2) Plato und die Akademie, 3) Aristoteles und die Peripatetiker. |

Erster Abschnitt.

Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker.

A. Sokrates.

1. Sein Leben.

Es giebt keinen Philosophen, dessen wissenschaftliche Bedeutung enger an seine Persönlichkeit geknüpft wäre, als diess bei Sokrates der Fall ist. Denn wenn auch jedes philosophische System zunächst das Werk dieser bestimmten Person ist, und insofern aus ihrer Eigenthümlichkeit, ihrem Bildungsgang, ihren Schicksalen und Verhältnissen sich erklärt, so lassen sich doch bei andern die Früchte ihres wissenschaftlichen Lebens von dem Stamm, der sie getragen hat, leichter abtrennen; ihre Lehre kann auch von solchen, deren sonstige Individualität ganz anderer Art ist, wesentlich unverändert aufgenommen und fortgepflanzt werden. Bei Sokrates dagegen ist diess nicht in demselben Mass möglich. Bei ihm handelt es sich weit weniger um bestimmte Lehrsätze, die von verschiedenen in wesentlich gleicher Weise aufgefasst werden können, als um eine bestimmte Richtung des Lebens und Denkens, um den philosophischen Charakter und die Kunst der wissenschaftlichen Untersuchung; mit Einem Wort also um solches, was sich nicht unmittelbar mittheilen und unverändert überliefern, sondern nur in freierer Weise fortpflanzen lässt, indem andere zu einer analogen Entwicklung ihrer Eigenthümlichkeit angeregt werden. Um so begieriger müssten wir sein, über die Bildung eines Charakters von dieser weltgeschichtlichen Bedeutung etwas genaueres zu erfahren. Allein es geht uns hier, wie in so manchen andern Fällen: wir wissen wohl, was Sokrates in reiferen Jahren gewesen ist, und wie er gewirkt hat, aber von seinem äusseren Leben sind uns nur die | allgemeinsten Umrisse erhalten, über der ersten Hälfte desselben ruht ein tiefes Dunkel, und für die Geschichte seiner geistigen und sittlichen Ausbildung sind wir neben einigen dürftigen und grossentheils unsicheren Angaben der alten Schriftsteller ganz auf Vermuthungen verwiesen. Die Jugend und das frühere Mannesalter unseres Philosophen fällt in die glänzendste Zeit seines Volkes. In den letzten Jahren der Perserkriege geboren [1]), war er ein jüngerer | Zeitgenosse aller der Männer, welche das perikleïsche Zeitalter schmückten; ein Bürger Athens konnte er an allen den Bildungselementen theilnehmen, welche sich durch eine geistige Regsamkeit ohne gleichen in jenem grossen Mittelpunkt zusammenfanden; und mochte ihm auch Armuth und niedrige Herkunft ihre Benützung erschweren [1]), so war doch in dem damaligen Athen auch der geringste in der Bürgerschaft weder von der Theilnahme an dem reichen, meist öffentlichen Zwecken dienenden Kunstleben dieser Stadt, noch vom Umgang mit Männern von der höchsten Lebensstellung ausgeschlossen; gerade dieser freie persönliche Verkehr war es aber, durch welchen selbst die

---

[1]) Das sicherste chronologische Datum im Leben des Sokrates ist sein Tod. Dieser fällt nach Demetrius Phalereus und Apollodor (bei Diog. II, 44), Diodor XIV, 37 u. a. Ol. 95, 1, und zwar wahrscheinlich in die zweite Hälfte des Monats Thargelion; denn in diese Zeit müssen wir die Rückkehr des delischen Festschiffs setzen, welche nach Plato Phädo 59, D am Tag vor Sokrates Hinrichtung erfolgte (vgl. K. F. Hermann, De theoria Deliaca, Ind. schol. Gotting. 1846, 7). Etwa einen Monat früher (Xenophon, Mem. IV, 8, 2 sagt bestimmt: 30 Tage), also noch im Monat Munychion, hatte die gerichtliche Verhandlung stattgefunden. Sokrates ist demnach im April oder Mai d. J. 399 v. Chr. verurtheilt, und im Mai oder Juni desselben Jahrs hingerichtet worden. Da er nun zur Zeit seiner Verurtheilung nach Plato (Apol. 17, D) das 70ste Lebensjahr bereits überschritten hatte (doch aber nicht um so viel, dass er nicht im Krito 52, E, noch in runder Zahl als 70jährig bezeichnet werden könnte), so muss seine Geburt spätestens Ol. 77, 3 (469 v. Chr.) fallen, und wenn sein Geburtstag mit Recht auf den 6ten Thargelion gesetzt wird (Apollodor b. Diog. II, 44. Plut. qu. conv. VIII, 1, 1. Aelian V. H. II, 25), zur Zeit der Gerichtsverhandlung mithin noch nicht vorbei war, so müssten wir sogar bis Ol. 77, 2, oder selbst 77, 1 (470 oder 471 v. Chr.) hinaufsteigen (vgl. Böckh Corp. Inscript. II, 321. Hermann a. a. O. S. 7). Nun fragt es sich freilich, ob jene Angabe über den Geburtstag des Philosophen eine geschichtliche Ueberlieferung oder eine dogmatische Fiction ist, und ob nicht die Geburtsfeier des Mäeutikers Sokrates nur desshalb auf den 6ten Thargelion verlegt wurde, damit sie mit derjenigen der Geburtshelferin Artemis ebenso zusammenfalle, wie Plato's Geburtstag mit dem des Apollo. In diesem Fall bliebe die Möglichkeit, dass er erst Ol. 77, 3 zur Welt kam; Apollodor's Berechnung dagegen (b. Diog. a. a. O.), der seine Geburt Ol. 77, 4 setzt, ist jedenfalls irrig; die Behauptung vollends, deren Diogenes ebend. gleichfalls erwähnt, dass S. blos 60 Jahre alt geworden sei, kann gegen Plato's bestimmte Aussagen nicht in Betracht kommen, und beruht vielleicht blos auf einem Schreibfehler. Verfehlt ist aber auch Hermann's Bemerkung (a. a. O. Plat. Phil. 666. De philos. Jon. aetatt. 11, A. 39): Sokrates könne weder im 3ten noch im 4ten Jahr einer Olympiade geboren sein, da er nach Synes. calv. enc. c. 17 bei seiner Zusammenkunft mit Parmenides 25 Jahre alt gewesen sei, diese Zusammenkunft aber (Plato Parm. Eing.) zur Zeit der grossen Panathenäen stattgefunden habe, welche im dritten Jahr jeder Olympiade gefeiert wurden. Gesetzt auch, jene Begegnung der beiden Philosophen wäre geschichtlich (wo-

---

gegen unser 1. Th. S. 468 f. 954 zu vergleichen ist), so ist doch die Angabe des Synesius über das Alter des Sokrates bei derselben keinenfalls etwas anderes als die willkührlichste Vermuthung. Schon die platonischen Ausdrücke Theät. 183, E. Parm. 127, C (πάνυ νέος, σφόδρα νέος) widerlegen sie entschieden.

[1]) Dass sein Vater Sophroniskus (Xen. Hellen. I, 7, 15. Plato Lach. 180, D u. a.; wie Epiphan. exp. fid. 1087, A dazu kommt, ihn Elbaglus zu nennen, lässt sich schwer sagen) ein Bildhauer war, ist aus Diog. II, 18 f. u. a., die Hebammendienste seiner Mutter Phänarete sind aus Plato Theät. 149, A u. a. bekannt. Was seine Vermögensverhältnisse betrifft, so behauptet zwar Demetrius Phaler. b. Plut. Aristid. c. 1, Schl., er habe nicht allein Land besessen, sondern auch eine namhafte Summe (70 Minen) auf Zinsen stehen gehabt; diese Angabe widerspricht aber allen Aussagen der glaubwürdigsten Zeugen; ihre geschichtlichen Stützen waren ohne Zweifel noch schwächer, als diess bei der entsprechenden Behauptung über Aristides der Fall ist, und in letzter Beziehung sind beide nur aus dem Wunsche des Peripatetikers entsprungen, Auktoritäten für seine Ansicht über den Werth des Reichthums zu finden. Plato (Apol. 23, B. 38, A f. Rep. I, 338, B, wozu auch die Darstellung des Gastmahls zu vergleichen) und Xenophon (Oec. 2, 2 f. 11, 3. Mem. I, 2, 1) schildern ihn nicht blos überhaupt als sehr arm (πάνυ μικρὰ κεκτημένος sagt Xen., ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ heisst es bei Plato), sondern sie bestätigen diess auch durch genauere Nachweise: bei jenem sagt er, vielleicht könnte er eine Geldstrafe von einer Mine erlegen, und bei diesem schlägt er seinen ganzen Besitz, mit Einschluss des Häuschens, auf fünf Minen an. Die Erzählung des Libanius (Apol. Socr. T. III, S. 7 Reisk.), wornach S. von seinem Vater 80 Minen geerbt, aber beim Ausleihen eingebüsst, und diesen Verlust mit dem äussersten philosophischen Gleichmuth ertragen hätte, ist wohl eine Erdichtung, welche die Erhabenheit des Philosophen über Geld und Gut weiter an's Licht stellen sollte; Plato und Xenophon hätten diesen Zug, wenn er ihnen bekannt war, schwerlich übergangen. Ihre Veranlassung lag wahrscheinlich in der oben angeführten Angabe des Demetrius.

wissenschaftliche Bildung in jener Zeit noch weit mehr, als durch schulmässige Ueberlieferung, sich fortpflanzte: erst als Sokrates seine männlichen Jahre erreicht hatte, | wurde durch die Sophisten ein förmlicher wissenschaftlicher Unterricht begründet. Begreifen wir aber demnach auch, dass es einem strebsamen Mann in Sokrates' Verhältnissen an mancherlei Anregungen und Bildungsmitteln nicht fehlen konnte, und dass auch er von dem wunderbaren Aufschwung seiner Vaterstadt ergriffen wurde, so wissen wir doch nichts genaueres über die Wege, auf denen er zu seiner späteren Grösse gelangt ist [1]). Wir dürfen annehmen, dass er den herkömmlichen Unterricht in Gymnastik und Musik erhalten hatte [2]); was uns jedoch über seine Lehrer in der letzteren mitgetheilt wird [3]), verdient keine Beachtung. Wir hören ferner, er | sei in der Geometrie weit genug gewesen, um selbst schwierigeren Aufgaben gewachsen zu sein, und auch mit der Astronomie sei er nicht unbekannt geblieben [1]; ob er sich aber diese Kenntnisse schon in seiner Jugend, oder erst in späteren Jahren verschafft hatte, und wer sein Lehrer darin gewesen war, wissen wir nicht [2]. Wir sehen ihn in seinem reiferen Alter in näherer oder entfernterer Verbindung mit einer Reihe von Personen, welche von den verschiedensten Seiten her anregend und belehrend auf ihn einwirken konnten [3]; und dass er solchen Verbindungen manches zu verdanken hatte, steht ausser Zweifel; aber als seine Lehrer lassen sich jene Personen, genau gesprochen, nicht bezeichnen, mögen sie auch nicht selten so genannt werden [4], und auf die Geschichte seiner | Jugendbildung würde

---

[1]) M. vgl. zum folgenden: K. F. Hermann De Socratis magistris et disciplina juvenili. Marb. 1837.

[2]) Plato sagt diess im Krito 50, D ausdrücklich, und es liesse sich auch abgesehen davon kaum bezweifeln. Porphyr's Behauptung (bei Theod. cur. gr. aff. I, 29, S. 8), welche dieser ohne Zweifel von Aristoxenus hat, dass Sokrates zu ungebildet gewesen sei, um auch nur ordentlich lesen zu können, brauchen wir kaum ausdrücklich durch Zeugnisse, wie Xen. Mem. I, 6, 14. IV, 7, 3. 5, zu widerlegen. Es ist offenbar eine selbstgemachte Uebertreibung jener bekannten ἀπαιδευσία (Plato Symp. 221, E. 199, A. f. Apol. 17, B ff.), welche in Wahrheit nur zum Satyrgehäuse des Philosophen gehörig, von späterer Verkleinerungssucht begierig aufgegriffen und weiter ausgemalt wurde.

[3]) Nach Max. Tyr. XXXVIII, 4 war Konnus sein Lehrer in der Musik, Euenus in der Dichtkunst, Alexander b. Diog. II, 19 hatte ihn als Schüler des Musikers Damon bezeichnet, wofür wir bei Sext. Math. VI, 13 einen Citherspieler Lampon finden; alle diese Angaben sind aber unverkennbar nur aus platonischen Stellen geflossen, die nicht hieher gehören. Den Konnus nämlich nennt Sokrates Menex. 235, E und Euthyd. 272, C seinen Lehrer; aber der letztern Stelle zufolge hätte er dessen Schule erst als alter Mann besucht, so dass es sich hier also nur um eine nachträgliche Erneuerung längst erlernter Fertigkeiten handeln würde; das wahrscheinlichere ist jedoch, so oft auch jene Angabe als geschichtlich wiederholt und weiter ausgeschmückt worden ist (Cic. ad Fam. IX, 22. Quintil. I, 10. Val. Max. VIII, 7, ext. 8. Diog. II, 32. Stob. Floril. 29, 68), dass sich die platonischen Stellen auf den Konnus des Ameipsias beziehen, und dass das ganze eine Erfindung dieses Komikers ist, vgl. Hermann a. a. O. 24 ff. Damon's Name stammt aus Lach. 180, D. 197, D. Rep. III, 400, B. 424, C, wo jedoch der berühmte Musiker, eine durch seine Verbindung mit Perikles auch politisch bedeutende Persönlichkeit, nicht als Lehrer, sondern nur als ein Freund des Sokrates bezeichnet ist; den Euenus, gleichfalls keinen Lehrer und kaum einen Be-

---

kannten des Philosophen, lieferte der Phädo 60, C vgl. Apol. 20, A. Phädr. 267, A; der Lampon des Sextus endlich verdankt sein Dasein wohl nur einem Irrthum: vielleicht setzte Sextus aus Versehen statt des Konnus (welchen Stob. Floril. 29, 68 in demselben Zusammenhang hat) den Damon, oder auch den im Menexenus a. a. O. (freilich nicht als sokratischer Lehrer) erwähnten Lamprus, und die Abschreiber machten daraus einen Lampon — denn an den bekannten Seher dieses Namens kann man hier nicht denken.

[1] Xen. Mem. IV, 7, 3. 5.

[2] Maximus a. a. O. sagt: Theodor von Cyrene; diess ist aber gewiss nur aus dem platonischen Theätet erschlossen, welcher dazu kein Recht giebt.

[3] So die Sophisten Protagoras, Gorgias, Polus, Hippias, Thrasymachus, namentlich aber Prodikus (Plato Prot. Gorg. Hipp. Rep. I. u. ö. Xen. Mem. II, 1, 21 ff. IV, 4, 5 ff. vgl. Th. I, 873 ff.); so Euripides, mit dem er auf so vertrautem Fusse stand, dass die gleichzeitigen Komiker den Dichter beschuldigten, er lasse sich seine Tragödien von Sokrates machen (Diog. II, 18. vgl. Aelian V. H. II, 13); so Aspasia (s. folg. Anm. und Xen. Oec. 3, 14. Mem. II, 6, 36. Aeschines b. Cic. De invent. I, 31 und wohl auch bei Max. Tyr. XXXVIII, 4, vgl. Hermann De Aeschin. reliq. 16 f. Hermesianax b. Athen. XIII, 599, a) und die platonische Diotima, so bei Plato (Symp.) Aristophanes. Bei manchen von diesen wissen wir freilich durchaus nicht, ob Plato dem Thatbestand folgt, wenn er sie mit Sokrates in Verbindung bringt.

[4] Sokrates selbst nennt sich bei Plato einen Schüler des Prodikus (Th. I, 873, 1), der Aspasia (Menex. 235, E. vgl. vor. Anm.) und Diotima (Symp. 201, D), was dann Aeltere und Neuere wiederholt haben (m. s. über Aspasia und Diotima Hermann Socr. mag. S. 11 f.). Wir müssen nicht blos den Unterricht der beiden Frauen auf einen freien persönlichen Verkehr zurückführen, selbst wenn Diotima eine geschichtliche Person und der Mene-

von hier aus auch kein Licht fallen. Wir begegnen endlich in seinem Munde Aeusserungen, welche beweisen, dass ihm die Ansichten des Parmenides und Heraklit, der Atomiker, des Anaxagoras und vielleicht auch des Empedokles im allgemeinen bekannt waren[1]). Aber in welcher Weise er sie kennen gelernt hatte, wird nicht gesagt: die Angaben über den Unterricht, welchen er in jüngeren Jahren bei Anaxagoras und Archelaus genossen haben soll, sind weder genügend beglaubigt, noch an sich selbst wahrscheinlich[2]), und | noch unsicherer ist sein angeblicher

---

xenus ein platonisches Werk sein sollte, sondern das gleiche gilt im wesentlichen auch, wie a. a. O. gezeigt wurde, von dem des Prodikus. Wenn ihm Maximus a. a. O. den Ischomachus zum Lehrer in der Landwirthschaft giebt, so hat er diess missbräuchlich aus Xen. Oec. 6, 17 ff. abgeleitet; die Angabe vollends, dass er ein Schüler des Diagoras aus Melos gewesen sei (Schol. z. Aristoph. Wolken V. 828), ist eine handgreifliche Erdichtung, deren einzige Veranlassung ohne Zweifel in der Stelle des Aristophanes liegt.

1) Xen. Mem. I, 1, 14. IV, 7, 6 vgl. unten S. 93 der 2. Ausg.

2) Die Zeugen sind: für Anaxagoras Aristid. Or. XLV. S. 36 Cant. und die ungenannten Quellen des Diog. II, 19. 45, den Suidas Σωκράτ. seiner Gewohnheit nach abschreibt; für Archelaus Diog. und die von ihm angeführten: Io, Aristoxenus und Diokles; Cicero, Sextus, Porphyr (b. Theod. cur. gr. aff. XII, 67, S. 175), Clemens (Strom. I, 302, A), Simplicius, Eusebius, Hippolytus, der falsche Galen (s. Bd. I, 844) und einige andere (vgl. Krische Forsch. 210 f.). Bei Anaxagoras ist nun schon die Beglaubigung sehr unzureichend, und die Art, wie Plato (Phädo 97, B) und Xenophon (Mem. IV, 7, 6 f.) ihren Lehrer sich über ihn äussern lassen, macht es unwahrscheinlich, dass er ihm persönlich näher gekommen war, und seine Ansichten anders, als aus seiner Schrift und vom Hörensagen kannte; womit zufällige und äusserliche Berührungen natürlich nicht ausgeschlossen sind. Viel weiter reicht die Ueberlieferung über sein Verhältniss zu Archelaus hinauf; aber doch macht auch hier manches bedenklich. Von den zwei ältesten Zeugen, Io und Aristoxenus, scheint der erstere, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, den Archelaus nicht als seinen Lehrer bezeichnet zu haben; wenigstens ist das einzige, was aus ihm angeführt wird, die Angabe bei Diog. II, 23, dass er in seiner Jugend mit Archelaus nach Samos gereist sei. Diese Angabe steht aber mit der Aussage Plato's (Krito 52, B), dass Sokrates ausser Einer Festreise zu den isthmischen Spielen (hierüber vgl. m. S. 55, 1) und seinen Feldzügen Athen nicht ein einzigesmal verlassen habe, in einem unauflöslichen Widerspruch; denn um diese Aussage mit Müller (Fragm. hist. gr. II, 49. Nr. 9, nach Nieberding) auf das Mannesalter des Philosophen zu beschränken, lautet sie viel zu bestimmt und zu allgemein. Nun ist es freilich immerhin möglich, dass eine Reise, die Sokr. in jüngeren Jahren gemacht hatte, Plato unbekannt blieb (dass er sie wissentlich übergangen hätte,

Verkehr mit Parmenides und Zeno[1]. Auch von philosophischen

---

wie Alberti Sokr. 40 annimmt, ist mir bei der Bestimmtheit, mit der er a. a. O. spricht, sehr unwahrscheinlich). Aber ebenso möglich ist es, dass hier ein Irrthum stattfindet, dass Io nicht von einer Reise des Sokrates nach Samos, sondern von einer Theilnahme desselben an dem Feldzug gegen Samos vom J. 441 sprach (deren Erwähnung man aber freilich in der plat. Apologie 28, E auch erwarten sollte), oder dass die Angabe des Diogenes auf einer Namensverwechslung beruht, und die Aussage Io's auf einen anderen als Sokrates gieng, oder dass es gar nicht Io der Chier, sondern ein späterer ist, welcher des Sokrates in dieser Weise gedacht hatte; denn bei dem Dichter aus Chios, der nach Aristoph. Friede 835 421 v. Chr. schon todt war, hat diese Notiz über Sokrates etwas auffallendes. Keinenfalls aber kann man aus Io's Zeugniss schliessen, dass Sokrates ein Schüler des Archelaus war, und wenn es auch bestimmt genug gelautet haben sollte, um eine Verbindung beider in Sokrates' jüngern Jahren zu beweisen, so wäre doch immer noch zu untersuchen, wie viel er dieser Bekanntschaft für seine Philosophie zu verdanken hatte. Weiter führt uns Aristoxenus. Nach seiner Erzählung bei Diog. II, 16 wäre Sokrates der Geliebte des Physikers Archelaus gewesen, oder wie Porphyr a. a. O. die Sache darstellt: er wäre in seinem 17ten Jahr mit Archelaus bekannt geworden, mehrere Jahre bei ihm geblieben und von ihm in die Philosophie eingeführt worden. Indessen werden wir später noch sehen, wie unzuverlässig die Aussagen des Aristoxenus über Sokrates sind; sollte vollends Diogenes die Angabe von ihm haben, welche er in der nächsten Verbindung mit der eben angeführten bringt, dass Sokrates erst nach der Verurtheilung des Anaxagoras Archelaus' Schüler geworden sei, so wäre seine Unglaubwürdigkeit ausser Zweifel gestellt, denn als Anaxagoras Athen verliess, hatte Sokrates sein 17tes Jahr, und wohl überhaupt seine Lehrjahre, längst überschritten. Auch an sich selbst aber sind die Behauptungen des Aristoxenus unwahrscheinlich. Denn wenn Sokrates schon in früher Jugend, 20 Jahre vor Anaxagoras' Weggang von Athen, mit Archelaus in die engste Verbindung kam, wie ist es denkbar, dass er nicht zugleich auch mit Anaxagoras näher bekannt wurde, von welchem sich diess doch kaum annehmen lässt, und wenn er von ihm in die Philosophie eingeführt wurde, wie kommt es, dass weder Xenophon, noch Plato, noch Aristoteles des Archelaus jemals erwähnen? Auf Aristoxenus' Zeugniss scheinen aber alle späteren Angaben über das Verhältniss der beiden Philosophen zu beruhen. Da nun überdiess auch in der Lehre des Archelaus durchaus kein Anknüpfungspunkt für die sokratische liegt (vgl. Th. I, 849), so ist es mir nicht wahrscheinlich, dass diesem Physiker an seiner philosophischen Entwicklung ein bedeutender Antheil zukommt, wenn Sokrates auch vielleicht ihn und seine Lehre gekannt hat. Er selbst nennt sich bei Xen. Symp. I, 1, 5 einen philosophischen Autodidakten (αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας).

[1] Vgl. Th. I, 468 f. 954.

Schriften, die ihm bekannt waren, ist nur wenig überliefert[1]), und dass eine bekannte Stelle des platonischen Phädo (96, A ff.), welche ihn von der älteren Physik und der anaxagorischen Philosophie aus zu seinem späteren Standpunkt fortgehen lässt, einen in der Hauptsache geschichtlichen Bericht über seine wissenschaftliche Entwicklung gebe[2]), ist schon desshalb sehr unwahrscheinlich, weil diese Entwicklung hier zu der platonischen Ideenlehre hinführt; davon nicht zu reden, dass wir durchaus nicht wissen, ob Plato selbst über die Bildungsgeschichte seines Lehrers etwas genaueres bekannt war. Zunächst erlernte er ohne Zweifel die Kunst seines Vaters[3]), die er aber vielleicht nie selbständig betrieb, und jedenfalls bald wieder aufgab[4]). Er selbst erkannte es als | seinen höheren Beruf, an seiner sittlichen und wissenschaftlichen Vervollkommnung, wie an der anderer Menschen, zu arbeiten, und diese Ueberzeugung war in ihm so lebendig, dass sie selbst die Form göttlicher Offenbarungen annahm[5]); überdiess wurde er in derselben durch ein delphisches Orakel bestärkt, in dem wir aber natürlich nicht den Grund, sondern nur eine äussere Stütze seines reformatorischen Strebens zu suchen haben [1]). In welcher Weise und wie frühe dieses | Bewusstsein in ihm erwacht ist, lässt sich nicht bestimmen; das wahrscheinlichste ist aber immerhin, dass es sich nur allmählich, mit der zunehmenden Kenntniss der wissenschaftlichen und sittlichen Zustände seiner Zeit, in ihm entwickelte, dass er jedoch bald nach dem Anfang des peloponnesischen Kriegs seinen philosophischen Schwerpunkt in der Hauptsache gefunden hatte [2]).

---

[1] Die des Anaxagoras scheint er gekannt zu haben (s. S. 47, 2); dagegen steht eine angebliche Aeusserung über Heraklit's Schrift bei Diog. II, 22 nicht sicher; dass er sich sorgsam über die Lehre des Pythagoras unterrichtet habe (Plut. curios. c. 2, S. 516), kann nicht für eine geschichtliche Ueberlieferung gelten.

[2] Wie Volquardsen (Rhein. Mus. N. F. XIX, 514 ff.), Alberti (Sokrates 13 f.), Ueberweg (Unters. d. plat. Schrr. 94), Steinhart (Plat. L. 297), annehmen.

[3] Timon und Duris bei Diog. II, 19. Timäus nach Porphyr bei Cyrill c. Jul. 208, A f. Spanh. u. a. Auch Plato scheint Rep. VI, 496, B den Fall des Sokrates im Auge zu haben.

[4] Schon Porphyr a. a. O. will es dahin gestellt sein lassen, ob Sokrates selbst, oder nur sein Vater, die Bildhauerei trieb, und dass die drei bekleideten Grazien auf der Akropolis von Athen für sein Werk ausgegeben wurden (Diog. a. a. O. Pausan. I, 22, Schl. IX, 35, Schl.), dürfte nicht viel beweisen; und da nun überdiess bei Aristophanes, Plato und Xenophon jede Anspielung auf sein Bildhauergeschäft fehlt, so müssen wir vermuthen, dass er dieses Gewerbe, wenn er es jemals betrieb, jedenfalls schon längere Zeit vor der Aufführung der Wolken wieder aufgegeben hatte. Die Angaben des Duris und Demetrius von Byzanz bei Diog. II, 19 f., dass er Sklave gewesen sei (als ob diess nach attischem Recht möglich gewesen wäre), und dass Krito ihn aus der Werkstatt weggebracht und für seine Ausbildung gesorgt habe, scheinen auf einer Verwechslung mit Phädo (s. u.) zu beruhen.

[5] Plato Apol. 33, C: ἐμοὶ δὲ τοῦτο … προςτέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προςέταξε ποιεῖν.

---

[1]) Nach der bekannten Erzählung der platonischen Apologie 20, E ff., welche von Späteren unendlich oft ausführlicher oder kürzer wiederholt worden ist, verhielt es sich damit so. Chärephon hatte in Delphi angefragt, ob jemand weiser sei, als Sokrates, und die Pythia hatte diese Frage verneint (die Jamben, welche angeblich diesen Spruch enthalten, bei Diog. II, 37 und Suid. σοφὸς sind natürlich später). Auf dieses hin, erzählt Sokrates, sei er über den Sinn des Orakels mit sich zu Rathe gegangen, und um ihn zu erforschen habe er alle, die etwas zu wissen meinten, im Gespräche darauf geprüft, wie es mit ihrem Wissen bestellt sei, bis er schliesslich gefunden habe, dass weder er selbst noch ein anderer Mensch weise sei, dass aber andere etwas zu wissen glauben, während er selbst sich seiner Unwissenheit bewusst sei; und zu der gleichen Menschenprüfung glaube er sich fortwährend im Dienste des Gottes verpflichtet, um die Wahrheit des Spruches zu retten, welcher ihn, den unwissenden, für den weisesten erklärte. Mag aber auch Sokrates dieses wirklich gesagt haben, wie er es denn im wesentlichen ohne Zweifel gesagt hat, so sieht man doch aus seiner Erzählung selbst, dass seine philosophische Thätigkeit nicht erst von dem Ausspruch der Pythia herstammt; denn wie wäre sonst Chärephon zu seiner Frage, und das Orakel zu seiner Antwort gekommen? Die letztere setzt voraus, dass Sokrates schon eine sehr bekannte Persönlichkeit war. Wenn er daher in der Apologie die Sache so darstellt, als sei er erst durch den delphischen Gott zu seiner Menschenprüfung veranlasst worden, so ist diess eine rednerische Wendung; und sind wir auch nicht genöthigt, mit einem Kolotes (bei Plut. adv. Col. 17, 1) und Athenäus (V, 218, e) und manchen neueren Schriftstellern (Brucker Hist. phil. I, 534 f. und die von ihm angeführten, van Dalen und Heumann) die Geschichtlichkeit des Orakels, die sich allerdings nicht streng beweisen lässt, zu bestreiten, so können wir ihm doch auch keine besondere Bedeutung beilegen: es mochte Sokrates einen ähnlichen Dienst leisten, wie Luther sein Doktorhut, ihn seines inneren Berufes sicherer zu machen, aber zum philosophischen Reformator hat es ihn so wenig gemacht, als jenen seine Doktorwürde zum religiösen. Was dagegen von einem Orakel erzählt wird, das schon in seinen Knabenjahren seinem Vater zutheilgeworden sei (Plut. gen. Socr. c. 20, Schl. S. 589), ist fabelhaft.

[2]) Hiefür spricht die Rolle, welche Sokrates in den Wolken des Ari-

Diesem Beruf widmete er sich fortan mit vollendeter Hingebung. Seine äusseren Verhältnisse waren äusserst dürftig 1), sein häusliches Leben, neben einer Xanthippe, sehr unerfreulich 2);

---

stophanes übertragen ist: wenn er schon damals (424 v. Chr.) als Hauptvertreter der neuernden Wissenschaft dargestellt werden konnte, so setzt diess voraus, dass er seit Jahren mit bestimmt ausgeprägter Eigenthümlichkeit gewirkt und einen Freundeskreis um sich gesammelt hatte. Auch im Konnos des Ameipsias, der gleichzeitig mit den Wolken aufgeführt wurde, scheint er als bekannte Persönlichkeit vorgekommen zu sein, und noch früher hatte vielleicht Io in seinen Reisedenkwürdigkeiten seiner gedacht (s. o. S. 45, 3. 47, 2).

1) S. o. S. 44, 1.

2) Der Name der Xanthippe ist nicht blos bei uns sprichwörtlich geworden: auch die Alten (Teles, um 250, b. Stob. Floril. 5, 64. Seneca De const. 18, 5. epist. 104, 27. Porphyr bei Theod. cur. gr. aff. XII, 65. S. 174, ohne Zweifel nach Aristoxenus; Diog. II, 36 f.; Plut. coh. ira c. 13. S. 461, e, der aber tranqu. an. c. 11. 471, c das gleiche von der Frau des Pittakus erzählt; Aelian V. H. XI, 12. VII, 10, wozu Antonin πρὸς ἑαυτ. XI, 28 zu vgl.; Athen. V, 219, b. XIV, 643 f., hier nach dem Stoiker Antipater; Synes. Dio S. 58, a Pet. Hieron. c. Jovin. T. IV, 190 Mart.) wissen so viele schmähliche Züge und Geschichtchen von ihr zu erzählen, dass man sich wohl zu Ehrenrettungen der Xanthippe (Heumann Acta philos. I, 103 ff., vgl. meine Vortr. und Abhandl. S. 51 ff.) veranlasst sehen konnte. Was Xenophon (Mem. II, 2. Symp. 2, 10) und Plato (Phädo 60, A) über sie mittheilen, lässt uns in ihr eine nicht eben bösartige und auch für die Ihrigen aufrichtig besorgte, aber dabei äusserst heftige, unverträgliche und schwer zu behandelnde Frau sehen. Merkwürdig ist es, dass Aristophanes in den Wolken das eheliche Leben des Philosophen nicht berührt, welches ihm doch zu den reichlichsten Scherzen Gelegenheit geboten haben müsste; wahrscheinlich war er aber damals noch nicht verheirathet; sein ältester Sohn heisst 25 Jahre später (Plato Apol. 34, D. Phädo 60, A) μειράκιον ἤδη, während noch zwei kleine Kinder vorhanden sind. — Ausser der Xanthippe soll S. noch eine zweite Frau, Myrto, eine Tochter (oder wie andere wollten, eine Enkeltochter, Athenäus meint sogar eine Urenkelin) Aristides des Gerechten, gehabt haben; dem angeblichen Aristoteles π. εὐγενείας zufolge (bei Diog. II, 26, vgl. Stob. Floril. 86, 25; Posidon. b. Ps.-Plut. De nobilit. 18, 3; ungenauer ist die Anführung Plutarch's Aristid. c. 27, dem Athen. XIII, 555, d folgt) nach Xanthippe; nach einer andern Angabe (bei Diog. a. a. O.) vor ihr; nach Aristoxenus, Demetrius Phaler., Hieronymus Rhod., Satyrus (bei Diog. Plut. Athen. a. d. a. O., welcher neben diesen wohl nur aus Flüchtigkeit auch den von Plutarch für eine andere Angabe angeführten Kallisthenes nennt), Porphyr b. Cyrill c. Jul. VI, 186, D. Theodoret a. a. O. Suidas Σωκρ. (vgl. Hieron. c. Jovin. a. a. O., der hier Seneca De matrimonio zu folgen scheint), der pseudoplatonischen und pseudolucianischen Halcyon c. 8. Epist. Socr. XXIX, S. 34 Or. neben ihr, so dass

aber so | wenig er sich durch die Leidenschaftlichkeiten der letz-

---

er demnach zwei Frauen gleichzeitig gehabt hätte. Dass nun diese letztere Behauptung unwahr ist, hat schon Panätius (nach Plut. und Athen. a. d. a. O.), und in neuerer Zeit mit holländischer Gründlichkeit Luzac (Lectiones Atticae. De Διγαμία Socratis. Leyd. 1809) nachgewiesen, und es lässt sich diess auch nicht im geringsten bezweifeln. Nicht allein weil die Sache mit dem Charakter des Philosophen durchaus unverträglich ist, sondern auch desshalb, weil bei den Zeitgenossen des Philosophen, Gegnern, wie Freunden, bei Plato, Xenophon, Aristophanes und den übrigen Komikern (von welchen diess bei Athenäus ausdrücklich bezeugt wird), selbst noch bei Timon, jede Spur eines Verhältnisses fehlt, welches unfehlbar das äusserste Aufsehen erregt, und den Angriff wie die Vertheidigung, vor allem aber den Spott, im höchsten Grad herausgefordert hätte; weil endlich das attische Recht die Bigamie niemals geduldet hat, und der angebliche Volksbeschluss zu Gunsten derselben, durch welchen Hieronymus (nach Diog. und Athen.) seine Erzählung glaublich zu machen suchte (derselbe, welchen Gellius N. A. XV, 20, 6 für die angebliche Bigamie des Euripides anführt), entweder nie existirt, oder was wahrscheinlicher ist, einen anderen Sinn gehabt hat. Die Frage kann nur die sein, ob der Angabe irgend etwas thatsächliches zu Grunde liegt, und wie man sich ihre Entstehung zu erklären hat. Sollen wir dem falschen Aristoteles glauben, dass Myrto die zweite Frau des Philosophen und seine zwei jüngern Söhne ihre Kinder gewesen seien? Aber diess ist mit dem Phädo (60, A) absolut unvereinbar; davon nicht zu reden, dass Myrto als Tochter des Aristides (was sie nach Pseudo-Aristoteles war) älter als Sokrates (dessen Vater im Laches 180, D der Jugendfreund ihres Bruders ist), und viel zu alt gewesen wäre, um so spät noch Kinder zu haben. Sollen wir umgekehrt mit Luzac u. a. annehmen, Myrto sei Sokrates erste Frau gewesen, nach ihrem Tod habe er Xanthippe geheirathet? Auch diess ist höchst unwahrscheinlich. Denn 1) weiss weder Xenophon noch Plato von zwei Frauen des Sokrates, so nahe auch die Erwähnung dieses Umstands namentlich dem ersteren im Gastmahl gelegen hatte; 2) behaupten alle Berichterstatter, ausser einigen Ungenannten bei Diogenes, und so namentlich der angebliche Aristoteles, allem Anschein nach die einzige ursprüngliche Quelle der ganzen Angabe, Sokr. habe die Myrto später geheirathet, als die Xanthippe; ist diess nun eine offenbare Erdichtung: wer giebt uns das Recht, an die Stelle dieser Erdichtung etwas anderes, von ihren Urhebern gar nicht beabsichtigtes zu setzen? 3) kann Sokrates, welcher im platonischen Laches 180, D ff. noch nach der Schlacht bei Delium (424 v. Chr.) Aristides' Sohn Lysimachus von Person ganz unbekannt ist, wenigstens bis dahin unmöglich mit einer Schwester oder einer Nichte dieses Mannes verheirathet gewesen sein, später aber will sich, da der älteste Sohn Xanthippe's bei seinem Tod schon erwachsen war, für eine erste Ehe kaum die Zeit finden; und die Art, wie er im Meno 94, A über Lysimachus redet, schliesst auch für die Zeit dieses, in die letzten Jahre vor Sokrates' Tod verlegten Gesprächs den

---

Gedanken einer nahen verwandtschaftlichen Verbindung mit ihm aus. Dazu kommt 4), dass Sokr. bei PLATO (Theät. 150, E) kurz vor seinem Tode (142, C) jenen Aristides, welcher der Neffe oder der Vetter, oder gar der Vater seiner Frau gewesen sein soll, als einen von denen nennt, die sich seiner bildenden Einwirkung wieder entzogen haben, ohne sein Verwandtschaftsverhältniss mit demselben irgend zu berühren. Seine Verbindung mit Myrto gehört also ihrem ganzen Umfang nach in's Reich der Fabeln. Das wahrscheinlichste über die Entstehung dieses Mährchens ist mir dieses. Wir sehen aus den Ueberbleibseln der Schrift π. εὐγενείας (STOB. Floril. 86, 24. 25. 88, 13), deren Aechtheit freilich, schon bei PLUT. a. a. O. bezweifelt, sich nicht annehmen lässt, dass sich dieses Gespräch, wie andere Ausführungen vor und nach ihm, mit der Frage beschäftigte, ob edle Abkunft denen zukomme, welche reiche, oder denen, welche tugendhafte Vorfahren haben; und dieses Thema müsste ihm auch dann zugeschrieben werden, wenn mit Ps.-PLUT. De nobilit. 18, 2 ff. das Bruchstück, welches STOB. 86, 24 bringt, Philo (dem Larissäer), und das folgende (86, 25), dann aber wohl auch das dritte (88, 13), Posidonius beigelegt würde; wahrscheinlich hatte aber sowohl Philo als Posidonius das, was der falsche Plutarch ihnen entnommen hat, selbst aus der pseudoaristotelischen Schrift angeführt, die jener (7, 4) zwar beiläufig erwähnt, aber nicht selbst in Händen gehabt zu haben scheint. Jene Frage liess sich nun an keinem Beispiel anschaulicher darstellen, als an dem einer Familie, die väterlicher- und mütterlicherseits von ebenso edeln, als armen Männern abstammte. Niemand war aber durch fleckenlose Tugend, wie durch freiwillige Armuth berühmter, als Sokrates und Aristides. Diese beiden wurden demnach von dem Verfasser in Verbindung gebracht, Sokrates sollte eine Tochter des Aristides geheirathet haben; und da nun doch Xanthippe als seine Frau bekannt war, sollte jene seine zweite Frau und die Mutter seiner jüngeren Kinder gewesen sein. Andere jedoch stellten die Erwägung an, dass Xanthippe nach Plato ihren Gatten überlebt hat, sie bedachten zugleich die chronologische Unwahrscheinlichkeit der pseudoaristotelischen Ueberlieferung, und sie suchten beiden Bedenken auf verschiedenen Wegen auszuweichen. Das erste betreffend hielt man sich entweder an die Angabe, dass Myrto Sokrates zweite Frau, und seine jüngeren Söhne ihre Kinder waren, und dann blieb nur übrig, sie zu seiner Nebenfrau zu machen; oder um dieser Abenteuerlichkeit auszuweichen, gab man jene Voraussetzung auf, und machte sie zu seiner ersten Frau, von der er dann aber keine Kinder gehabt haben könnte, denn sein ältester Sohn Lamprokles hatte nach Xenophon die Xanthippe zur Mutter. Jenes scheint Aristoxenus zuerst gethan zu haben, von dem uns auch noch andere Beweise der Schmähsucht vorkommen werden, mit der er darauf ausgieng, das Bild des Sokrates zu entstellen und seinen Ruhm zu verkleinern, ihm folgten dann die meisten, und Hieronymus machte für seine Angabe den missdeuteten Volksbeschluss geltend. Den andern Ausweg ergriffen wohl nur wenige, deren Namen Diogenes nicht angiebt. Der zweiten Schwierigkeit liess sich entweder dadurch abhelfen, dass Myrto aus einer Tochter zu einer Enkeltochter des Ariteren in | seinem philosophischen Gleichmuth stören liess[1]), ebensowenig vermochte die Sorge für sein Hauswesen der Thätigkeit Abbruch zu thun, in der er seine Lebensaufgabe erkannt hatte. Um dem Dienste | des Gottes nichts zu vergeben, vernachlässigte er seine eigenen Angelegenheiten [2]); um unabhängig zu sein, wollte er der Gottheit durch Bedürfnisslosigkeit nacheifern [3]); und durch einen ungewöhnlichen Grad von Abhärtung und Genügsamkeit [4]) brachte er es auch wirklich dahin, dass er sich rühmen konnte, beschwerdeloser und angenehmer, als irgend ein anderer, zu leben [5]). So wurde es ihm möglich, seine ganze Kraft anderen zu widmen, ohne dass er eine Belohnung ansprach oder annahm [6]); und diese Thätigkeit fesselte ihn so an seine Va-

---

stides, oder dadurch, dass ihr Vater Aristides zu dem gleichnamigen Enkel Aristides des Gerechten (vgl. Plato Lach. 179, A. Theät. a. a. O.) gemacht wurde. Jenes ist die gewöhnliche Annahme, diese findet sich bei Athen. a. a. O. Wo Tertull. Apologet. 39 die Behauptung her hat, Sokr. habe seine Frau mit seinen Freunden getheilt, ist ziemlich gleichgültig; mir scheint es die eigene, seiner vollkommen würdige Erfindung dieses Fanatikers zu sein, deren Anlass in der sogenannten Weibergemeinschaft der platonischen Republik lag.

1) M. s. Xenophon a. a. O., um der späteren Anekdoten, die dieses Thema behandeln (s. vor. Anm.), nicht zu erwähnen.

2) Plato Apol. 23, B. 31 B.

3) M. vgl. Xen. Mem. I, 6, 1—10, wo er gegen Antiphon zeigt, dass er bei seiner Lebensweise vollkommen glücklich sei, und mit der berühmten Erklärung abschliesst: τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου.

4) Die Genügsamkeit des Sokrates, die Einfachheit seiner Lebensweise, seine Enthaltsamkeit in Beziehung auf sinnliche Genüsse jeder Art, seine ärmliche Kleidung, sein Barfussgehen, seine Abhärtung gegen Hunger und Durst, Hitze und Kälte, Entbehrungen und Anstrengungen ist bekannt; m. vgl. die Schilderungen bei Xen. Mem. I, 2, 1. 3, 5 ff. Plato Symp. 174, A. 219, B. E ff. Phädr. 229, A. Aristoph. Wolken 103. 361. 409 ff. 828 ff. Vögel 1282. Was an der Angabe bei Plut. garrulit. 20, Schl. S. 512 ist, lässt sich nicht ausmachen.

5) Xen. Mem. I, 6, 4 ff. IV, 8, 6.

6) Xen. Mem. I, 2, 5 f. 60. 5, 6. 6, 3. 11 ff. Plato Apol. 19, D. 31, B. 33, A. Euthyphro 3, D. Symp. 219, E (er sei schwerer durch Gold zu verwunden, als Aias durch Eisen). Diesen bestimmten Zeugnissen gegenüber kann Aristoxenus' Behauptung bei Diog. II, 20, dass er von Zeit zu Zeit von seinen Schülern Geld eingesammelt habe, nur als Verläumdung bezeichnet werden. Dass er Geschenke wohlhabender Freunde nicht immer zurückwies

terstadt, dass er ihre Grenzen, ja ihre Thore, fast nie überschritt[1]. Auch zur Theilnahme an den Staatsgeschäften | fühlte er sich nicht berufen[2]: nicht blos weil er es für unmöglich hielt, in dem damaligen Athen ohne Verletzung seiner Grundsätze sich als Staatsmann zu behaupten[3], während er doch seinerseits zu den Anforderungen der verwöhnten Menge herabzusteigen sich nicht entschliessen konnte[4], sondern vor allem desshalb, weil er seine eigenthümliche Aufgabe in etwas anderem erkannte. Wer so, wie er, überzeugt war, dass aller Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten die Sorge für die eigene Vervollkommnung vorangehen müsse, dass nur eine genaue Selbstkenntniss in Verbindung mit einem gründlichen und vielseitigen Wissen zur öffentlichen Thätigkeit befähige[5], der musste die erziehende Einwirkung auf die Einzelnen für eine weit dringendere Aufgabe halten, als eine Einwirkung auf das Ganze, die ohne jene durchaus unerspriesslich hätte sein müssen[6], er musste seinem Vaterland besser zu dienen glauben, wenn er ihm tüchtige Staatsmänner

---

(Diog. II, 74. 121. 34. Sen. De benef. I, 8. VII, 24. Quintil. Instit. XII. 7, 9), ist wohl möglich, und die schlechtbeglaubigten Anekdoten b. Diog. II, 24. 31. 65. Stob Floril. 3, 61. 17, 17 würden nichts dagegen beweisen, aber auf die Zeugen ist nicht zu bauen. Glänzende Anerbietungen des macedonischen Archelaus (statt dessen M. Aurel πρ. ἑαυτ. XI, 25 Perdikkas nennt), und des thessalischen Skopas soll er abgelehnt haben (Diog. II, 25. Sen. benef. V, 6. Arrian oder Plut. b. Stob. Floril. 97, 28. Dio Chrys. Or. XIII, 30. S. 227, b. Mor. Johannes Chrysost. adv. vitup. vit. monast. lib. II. T. I, 65, d Montf.), und hinsichtlich des erstern wird die Sache durch Arist. Rhet. II, 23. 1398, a, 24 bestätigt, dessen Angabe Bayle Dict. Archelaus Rem. D ohne Grund bezweifelt.

[1] Im Krito 52, B. 53, A vgl. Meno 80, B sagt er, er habe Athen nur bei den Feldzügen und bei einer Festreise zu den isthmischen Spielen (die aber in einem Theil der Codices fehlt, während Aristot. b. Diog. II, 23, oder auch der Berichterstatter des Diogenes, statt der isthmischen Spiele die pythischen setzt) verlassen, und aus dem Phädrus 230, C f. sieht man, dass er fast nie vor die Stadt kam.

[2] Plato Apol. 31, C f. M. vgl. zum folgenden Brandis II, a, 13.

[3] Plato a. a. O. 31, D ff. 32, E vgl. Rep. VI, 496, C f. Gorg. 521, C f.

[4] Plato Apol. 33, A, oder wie diess der Gorgias 473, E ironisch ausdrückt: weil er zum Politiker zu ungeschickt sei. Vgl. auch Gorg. 521, D.

[5] Plato Apol. 36, C. Symp. 216, A. Xen. Mem. IV, 2, 6 ff. III, 6.

[6] Vgl. Plato Apol. 29, C ff. 30, D f. 33, C. Gorg. 513, E ff.

bildete, als wenn er selbst den Staatsmann spielen wollte [1]); wer durch seine Naturanlage, seine Persönlichkeit, seine Denkweise und seinen Charakter so entschieden zum sittlich bildenden und wissenschaftlich fördernden Verkehr mit andern hingeführt wurde, der konnte sich schon an und für sich in keiner andern Thätigkeit wohl fühlen [2]). So machte er denn nie einen Versuch, aus der Stellung eines Privatmanns herauszutreten; er erfüllte als Krieger in mehreren Feldzügen seine Pflicht gegen den Staat mit der grössten Tapferkeit und Ausdauer [3]); er trat als Bürger unge-

---

1) Xen. Mem. I, 6, 15.

2) Eben dieses spricht denn auch Sokrates bei Plato sehr bestimmt aus. Sein Dämonium, sagt er Apol. 31, D, halte ihn von einer politischen Thätigkeit ab, und es thue wohl daran, denn er wäre in einer solchen, wie jeder, welcher dem leidenschaftlichen Treiben der Masse entgegentrete, schon längst zu Grunde gegangen. Das Dämonium, welches ihn abhält, ist das Gefühl dessen, was seiner Individualität angemessen ist. Dass ihn dieses Gefühl richtig geleitet habe, wird nun allerdings durch die Erwägung dargethan, eine politische Thätigkeit würde, wenn er sie versucht hätte, voraussichtlich nicht allein erfolglos, sondern auch für ihn selbst verderblich gewesen sein; wie ja Sokrates überhaupt die Richtigkeit der Handlungen an ihrem Erfolg zu messen pflegt. Aber wenn auch diese Ueberzeugung ohne Zweifel wesentlich dazu beitrug, ihn in seiner Abneigung gegen eine politische Thätigkeit zu bestärken, so war doch der letzte Grund dieser Abneigung, die Quelle jenes unüberwindlichen Gefühls, das als dämonisches Zeichen jeder Abwägung der Folgen vorangieng, ohne Zweifel etwas unmittelbareres. Hätte eine öffentliche Stellung seiner Eigenthümlichkeit ebenso entsprochen, wie der Beruf, den er sich erwählte, so hätte er sich durch die Gefahren derselben wohl ebensowenig abhalten lassen, als er sich (Apol. 29, B ff.) durch irgend eine Gefahr abhalten liess, jenen zu verfolgen. Er selbst sagt uns aber auch, welche Befriedigung er in seiner Thätigkeit fand und wie wenig er sie für sich selbst entbehren konnte, Apol. 38, A: ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων, περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

3) M. s. die bekannten Erzählungen bei Plato Symp. 219, E ff. Apol. 28. E. Charm. Anf. Lach. 181, A. Von den drei Feldzügen, welche die Apologie erwähnt, nach Potidäa (432 v. Chr.), Delium (424) und Amphipolis (422), wird über die zwei ersten genaueres berichtet. Bei Potidäa rettete S. den Alcibiades, trat ihm aber seine Ansprüche auf den Preis ab; aus der Schlacht bei Delium wird sein furchtloser Rückzug gerühmt. Antisthenes b. Athen. V, 216, b, verlegt den Vorfall mit dem Tapferkeitspreis nach Delium, wahrscheinlich hat aber Plato, welcher sich über diese Vorgänge über-

rechten Anforderungen | des tobenden Volks wie der Oligarchen auf jede Gefahr hin unerschrocken und standhaft entgegen [1]; aber an der Leitung des Gemeinwesens wollte er sich nicht betheiligen. Ebensowenig wollte er jedoch als öffentlicher Lehrer in der Weise der Sophisten auftreten: er nahm nicht allein keine Bezahlung (s. o.), sondern er gab auch keinen förmlichen Unterricht [2]; er wollte nicht belehren, sondern gemeinsam mit anderen lernen, nicht seine Ueberzeugungen ihnen aufdringen, sondern die ihrigen prüfen, nicht die fertige Wahrheit als ausgeprägte Münze weiter geben, sondern den Sinn für Wahrheit und Tugend erwecken, den Weg dazu zeigen, das Scheinwissen zerstören, das wahre Wissen suchen [3]. Unersättlich in Gesprächen erspähte er begierig jede Gelegenheit zu belehrender und sittlich fördernder Unterhaltung; Tag für Tag trieb er sich auf Märkten und öffentlichen Spaziergängen, in Gymnasien und Werkstätten herum, um mit Bekannten und Unbekannten, Mitbürgern und Fremden

---

haupt genau unterrichtet zeigt, das richtigere. Die Zweifel des Athenäus a. a. O. gegen die platonische Erzählung sind von keinem Gewicht, andererseits können ihr aber auch solche Zeugnisse, die nur aus ihr abzuleiten sind (wie Plut. Alcib. c. 7. Diog. II, 22 f.), nicht zur Stütze dienen. Die Angabe, dass Sokr. bei Delium Xenophon das Leben gerettet habe (Strabo IX, 2, 7. S. 403. Diog. a. a. O.), scheint Xenophon mit Alcibiades zu verwechseln. Vgl. Forchhammer die Athener und Sokrates S. 83 f., dessen weitere Vermuthungen aber willkührlich, und den „delischen Schwimmer" betreffend offenbar falsch sind.

[1] Xen. Mem. I, 1, 18. 2, 31 ff. IV, 4, 2 f. Hellen. I, 7, 15. Plato Apol. 32, A ff. Gorg. 473, E. epist. Plat. VII, 324 D. Ueber den Process der arginusischen Sieger und die einschlagenden Rechtsverhältnisse findet man ausführlicheres bei Luzac De Socr. cive 92—123. Grote Hist. of Greece VIII, 238—285 u. a. Spätere Zeugnisse über den Vorfall mit den 30 Tyrannen, die aber doch alle von Plato und Xenophon abhängen, b. Luzac a. a. O. 130 f.

[2] Plato Apol. 33, A: ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην· εἰ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν ... οὐδενὶ πώποτ' ἐφθόνησα. Ebd. 19, D ff, Xen. Mem. I, 2, 3. 31. Die Behauptung des Epikureers Idomeneus und des Favorin b. Diog. II, 20, dass er Unterricht in der Rhetorik ertheilt habe, bedarf keiner Widerlegung.

[3] Die Belege geben alle xenophontischen und platonischen Darstellungen; von ausdrücklichen Erklärungen vgl. man Plato Apol. 21, B ff. 23, B. 29, D ff. 30, E. Rep. I, 336, B. 338, B. Weiteres über die sokratische Methode tiefer unten.

Unterredungen anzuknüpfen, denen er bald eine wissenschaftliche oder moralische Wendung zu geben wusste [1]; und indem er so der Gottheit in seinem höheren Beruf diente, war er überzeugt, dass er auch dem Gemeinwesen einen Dienst leiste, den ihm kein anderer leisten konnte [2]; denn so tief er den Verfall der Zucht und Erziehung in seiner Vaterstadt beklagte [3], so wenig Vertrauen hatte er zu den Tugendlehrern seiner Zeit, den Sophisten [4]. Die Anziehungskraft seiner Reden versammelte um ihn einen Kreis von Bewunderern, meist wohlhabende junge Männer [5], welche durch verschiedenartige Beweggründe zu ihm geführt wurden, in verschiedener Beziehung zu ihm standen, und bald länger bald kürzer bei ihm aushielten [6]; er seinerseits liess es sich angelegen sein, diese Freunde nicht blos zu bilden, sondern in allem, was zu ihrem Wohl diente, auch in äusseren Dingen, zu berathen [7]; und aus dieser fliessenden und theilweise nur lose zusammenhängenden Gesellschaft trat allmählich ein fester Kern von entschiedenen Verehrern, eine sokratische Schule hervor, die wir uns aber weit weniger durch gemeinschaftlich anerkannte Lehrsätze, als durch die Persönlichkeit ihres Meisters zusammengehalten zu denken haben. Mit näheren Freunden hielt er nicht selten gemeinsame Mahle [8], welche aber doch schwerlich eine stehende Einrichtung waren; solche, die ihm anderweitiger Kenntnisse zu bedürfen schienen, oder von denen er glaubte, dass sie für seinen Umgang nicht taugen, veranlasste er auch wohl, neben ihm oder statt seiner andere Lehrer aufzusuchen[1]. Bis in sein siebzigstes Jahr setzte er diese Wirksamkeit mit ungeschwächter Geisteskraft[2] fort; über den Schlag, der in diesem Zeitpunkt seiner Thätigkeit und seinem Leben ein Ende machte, wird später zu reden sein.

---

[1] Xen. Mem. I, 1, 10. III, 10. Plato Symp., Schl.; Eingang des Lysis, Charmides, Phädrus; Apol. 23, B. 30, A. u. v. a. St. Nichts anderes ist auch die μαστροπεία, deren sich Sokrates bei Xen. Symp. 3, 10. 4. 56. 8, 5. 42 rühmt, denn diese Kunst besteht, wie hier erläutert wird, darin, dass er seine Freunde durch Tugend und Einsicht liebenswürdig macht.

[2] Plato Apol. 30, A. D. f. vgl. 36, C. 39, C f. 41 E. Gorg. 521, D und oben S. 55 f.

[3] Xen. Mem. III, 5, 13 ff.

[4] Mem. IV, 4, 5 ff., womit weder Plato Apol. 19, D ff. noch die S. 59, 1 anzuführenden Stellen im Widerspruch stehen.

[5] Plato Apol. 23, C: οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων. Doch finden wir, ausser Antisthenes, auch Apollodor und Aristodemus, welche nach Plato Symp. 173, B f. gleichfalls arm gewesen zu sein scheinen, unter seinen eifrigsten Verehrern.

[6] Vgl. Xen. Mem. I, 2, 14 f. IV, 2, 40. Plato Theät. 150, D f.

[7] M. vgl. die Beispiele Mem. II, 3. 7. 8. 9. III, 6. 7.

[8] Xen. Mem. III, 14.

2. Der Charakter des Sokrates.

Von dem Charakter des Sokrates spricht das Alterthum mit der grössten Verehrung. Ganz ungetheilt freilich ist diese selbst bei ihm nicht, auch abgesehen von den Vorurtheilen, welche seine Verurtheilung herbeiführten, und welche noch längere Zeit nach seinem Tod fortdauerten[3]. Anhänger Epikur's lassen ihre Verkleinerungssucht auch an ihm aus[4], und eine Stimme aus der peripathetischen Schule weiss allerlei nachtheiliges über ihn zu berichten: von dem Knaben Ungehorsam und Widerspenstigkeit gegen seinen Vater, von dem Jüngling ein ungeordnetes Leben, von dem Manne Unbildung, Zudringlichkeit, rohe Zornausbrüche, übermässige Neigung zu den Weibern[5]. Indessen sind diese Behauptungen, so wie sie vorliegen, | so unwahrscheinlich, und der Hauptzeuge ist so unglaubwürdig[1]), dass wir nicht einmal mit Sicherheit daraus schliessen können[2]), Sokrates sei erst nach längerem Kampfe mit einem leidenschaftlichen Naturell zu dem geworden, der er war[3]). Unsere | urkundlichsten Gewährsmänner

---

[1] Plato Theät. 151, B. Xen. Mem. III, 1, Anf. vgl. Symp. 4, 61 ff.

[2] Xenophon und Plato stellen uns Sokrates meist als alten Mann dar, wie sie selbst ihn gekannt haben, ohne dass bis zum letzten Augenblick irgend eine Abschwächung seiner geistigen Kraft und seiner Wirksamkeit wahrzunehmen wäre; dass es nicht der Fall war, bemerken die Memorabilien IV, 8, 8 ausdrücklich.

[3] Hierüber später.

[4] Von dem Epikureer Zeno, seinem Lehrer, erzählt Cicero N. D. I, 34, er habe Sokrates einen attischen Possenreisser genannt; Epikur selbst scheint nach Diog. X, 8 ihn noch geschont zu haben, während er fast alle andern Philosophen herabsetzte.

[5] Die Quelle aller dieser (von Luzac Lect. Att. 246 ff. gesammelten) ungünstigen Urtheile ist Aristoxenus, von welchem uns schon S. 48. 51, 2. 54, 6 ähnliches vorgekommen ist. Von diesem Schriftsteller werden uns (aus Porphyr) die Behauptungen berichtet: ὡς φύσει γεγόνοι τραχὺς εἰς ὀργὴν, καὶ ὁπότε κρατηθείη τῷ πάθει διὰ πάσης ἀσχημοσύνης ἐβάδιζεν (Synes. enc. calv. S. 81, welcher seinerseits diese Aussage auf die jüngeren Jahre des Philosophen beschränkt wissen will), oder wie es bei Cyrill c. Jul. VI, 185, C. Theod. cur. gr. aff. XII, 63, S. 174 heisst: ὅτε δὲ φλεχθείη ὑπὸ τοῦ πάθους τούτου δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην· οὐδενὸς γὰρ οὔτε ὀνόματος ἀποσχέσθαι οὔτε πράγματος. Ferner (Cyr. 186, C. Theod. a. a. O.): er sei zwar im übrigen genügsam gewesen,

---

πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφοδρότερον μὲν εἶναι, ἀδικίαν δὲ μὴ προςεῖναι, ἢ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι μόναις, dann die Geschichte von seiner Bigamie und am Schlusse: εἶναι δέ φησιν αὐτὸν ἐν ταῖς ὁμιλίαις αἰνῶς τε φιλαπεχθήμονα καὶ λοίδορον καὶ ὑβριστικόν. Aus der gleichen Quelle stammt aber auch (wie man u. a. aus Plut. mal. Herod. c. 9 S. 856 sieht) was Theod. a. a. O. I, 29. S. 8 ohne Nennung des Aristoxenus aus Porphyr anführt: εἶναι δὲ αὐτὸν πρὸς οὐδὲν μὲν ἀφυῆ (wofür Luzac S. 263 mit Unrecht εὐφυῆ wünscht), ἀπαίδευτον δὲ περὶ πάντα, so dass er kaum habe lesen können, nebst dem weiteren (ebd. XII, 66 S. 174, vgl. IV, 2. S. 56): ἐλέγετο δὲ περὶ αὐτοῦ ὡς ἄρα παῖς ὢν οὐκ εὖ βιώσειεν οὐδὲ εὐτάκτως· πρῶτον μὲν γάρ φασιν αὐτὸν τῷ πατρὶ διατελέσαι, ἀπειθοῦντα καὶ ὁπότε κελεύσειεν αὐτὸν λαβόντα τὰ ὄργανα τὰ περὶ τὴν τέχνην ἀπαντᾷν ὁπουδήποτε ὀλιγωρήσαντα τοῦ προστάγματος περιτρέχειν αὐτὸν ὁπουδήποτε δόξειεν … ἦν δὲ καὶ τῶν ἐπιτιμωμένων καὶ τάδε Σωκράτει, ὅτι εἰς τοὺς ὄχλους εἰςωθεῖτο καὶ τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο πρὸς ταῖς τραπέζαις καὶ πρὸς ταῖς Ἑρμαῖς. Mit diesen Behauptungen hängt vielleicht auch die Erzählung von dem Physiognomen Zopyrus (bei Cic. Tusc. IV, 37, 80. De fato 4, 10. Alex. Aphr. De fato c. 6. S. 18 Or. Schol. Pers. Sat. IV, 24, vgl. Max. Tyr. XXXI, 3) zusammen, welcher den Sokrates für dumm und ausschweifend erklärt und von ihm die Antwort erhalten haben soll: von Natur wäre er es auch, aber er habe diese Fehler mit seiner Vernunft überwunden. Geschichtlich ist diese Erzählung wohl schwerlich; sie sieht wenigstens ganz so aus, als ob sie ersonnen wäre, um an dem bekannten Beispiel des Gottes im Satyrgehäuse (Plato Symp. 215. 221, D) die Macht der Vernunft über eine fehlerhafte Naturanlage anschaulich zu machen. Sollte sie zu Aristoxenus' Zeit schon vorhanden gewesen sein (etwa in dem Zopyrus Phädo's, über welchen Diog. II, 105 zu vgl.), so könnte Aristox. davon zu seiner Schilderung Anlass genommen haben; möglich aber auch, dass umgekehrt diese Schilderung jene Erzählung veranlasste, welche in diesem Fall zugleich einen apologetischen Zweck hätte. Auch an den syrischen Magier könnte man bei Zopyrus denken, von dem nach Diog. II, 45 Aristoteles (d. h. der Verfasser des pseudoaristotelischen Μαγικὸς) erzählt hatte, er habe dem Philosophen einen gewaltsamen Tod geweissagt.

[1]) Wie man diess schon aus den Angaben über die Bigamie des Philosophen, über seine grobe Unwissenheit, über seinen Jähzorn und seine geschlechtliche Unenthaltsamkeit sieht.

[2]) Mit Hermann De Socr. mag. 30 ff.

[3]) Denn so möglich es an sich wäre, so haben wir doch durchaus keinen festen Anhaltspunkt für diese Annahme. Die Anekdote von Zopyrus ist, wie

kennen ihn nur als den vollendeten Mann, an dessen Charakter sie mit Ehrfurcht hinaufsehen, als einen Heros der Sittlichkeit und der Humanität. „Niemand“, erklärt XENOPHON, „hat jemals von Sokrates etwas gottloses gesehen oder gehört“; „er war so fromm, dass er nichts ohne den Rath der Götter that, so gerecht, dass er nie jemand auch nur im geringsten verletzte, so Herr seiner selbst, dass er nie das Angenehme statt des Guten wählte, so verständig, dass er in der Entscheidung über das bessere und schlechtere nie fehlgieng“, er war mit Einem Wort „der beste und glückseligste Mann, den es geben konnte“ [1]). Seine Darstel-

---

bemerkt, sehr unsicher, und von Aristoxenus verbürgt uns nichts, dass er bei seinen Angaben einer wirklichen glaubwürdigen Ueberlieferung gefolgt sei. Er selbst beruft sich a. d. a. O. auf seinen Vater Spintharus, welcher den Sokrates noch selbst gekannt habe. Aber es fragt sich eben, ob diese Aussage mehr Glauben verdient, als das übrige: die Chronologie ist ihr nicht günstig, und der Inhalt dessen, was Spintharus erzählt haben soll, noch weniger. Weiter fragt es sich, wenn auch Aristoxenus seine Angaben seinem Vater zu verdanken haben sollte, ob dieser selbst die Wahrheit sagte, wenn er z. B. die Zornausbrüche des Sokrates, der damals jedenfalls in seinen letzten Lebensjahren gestanden haben müsste, mitangesehen haben will, und offenbar haben wir keinen Grund, ihm mehr zu glauben, als seinem Sohne. Wie verträgt sich ferner mit dem Bilde, das uns Arist. von dem jugendlichen Sokrates entwirft, die zarte Gewissenhaftigkeit, mit der er, wie wir finden werden, seit seinen Knabenjahren die dämonische Stimme in seinem Innern beachtete? Aristox. beschränkt jedoch seine Aussagen nicht auf die Jugend des Sokrates, sondern die meisten lauten ganz allgemein, oder beziehen sich auch ausdrücklich auf seine späteren Jahre, setzen sich aber ebendamit in einen unversöhnlichen Widerstreit mit der xenophontischen und platonischen Darstellung. Meiner Meinung nach hat LUZAC (a. a. O. 261 ff.) Recht, wenn er für alle jene Dinge niemand, als Aristoxenus, verantwortlich macht. Dieser Mann scheint seine Polemik gegen die platonische Schule auch auf Sokrates ausgedehnt, und zu dem Ende die willkührlichsten Missdeutungen und Folgerungen nicht gescheut zu haben. So dachte er sich wohl, Sokrates werde an dem Gewerbe seines Vaters keine Freude gehabt und schon als Knabe, wie als Mann, sich in den Strassen umhergetrieben haben; so machte er ihn wegen Aeusserungen, wie die der plat. Apologie 17, B ff. und des Symposiums 221, E. 199, A f., zu einem Menschen ohne alle Bildung, wegen Symp. 214, D zum jähzornigen, wegen seiner vermeintlichen Bigamie und XEN. Mem. I, 3, 14. II, 2, 4 zum unenthaltsamen u. s. w. Vgl. auch S. 45, 2.

1) Mem. I, 1, 11. IV, 8, 11; vgl. ebd. §. 10. I, 2, 1 u. a. Was R. LANGE (De Xenoph. Apologia u. s. w. Berl. 1873) gegen die Aechtheit des

lung zeigt uns in dem Philosophen ein Muster der Abhärtung, der Genügsamkeit und der Selbstbeherrschung, einen Mann voll Frömmigkeit und Vaterlandsliebe, einen Charakter voll unbeugsamer Ueberzeugungstreue, einen einsichtsvollen und zuverlässigen Berather seiner Freunde, im Leiblichen, wie im Geistigen, einen liebenswürdigen und feinen, die Heiterkeit mit dem Ernste anmuthig verknüpfenden Gesellschafter; vor allem aber den unermüdlichen Menschenbildner, der jede Gelegenheit ergreift, um alle, mit denen er in Berührung kommt, zur Selbsterkenntniss und Tugend zu führen, und um namentlich bei der Jugend der Selbstüberschätzung und Leichtfertigkeit entgegenzuarbeiten. Damit stimmt auch PLATO überein. Auch er nennt seinen Lehrer den besten, einsichtsvollsten und gerechtesten Mann seiner Zeit[1]); auch er weiss seine Einfachheit, seine Mässigkeit, seine Herrschaft über die sinnlichen Bedürfnisse und Begierden nicht genug zu rühmen; auch bei ihm erscheint er in all seinem Thun von der tiefsten Frömmigkeit beseelt: er widmet sein ganzes Leben dem Dienste des Gottes und stirbt als Märtyrer seines Gehorsams gegen die göttliche Stimme, und der Inhalt dieses Gottesdienstes ist derselbe, wie bei Xenophon, die umfassendste sittliche | Einwirkung auf andere, namentlich auf die Jugend. Auch in seiner Darstellung ist ferner die ernste Gestalt des Philosophen von ächter Menschenfreundlichkeit, von attischer Feinheit, von geistreicher Heiterkeit und anmuthigem Humor durchleuchtet; auch er weiss von der Bürgertugend und dem politischen Muth seines Lehrers das gleiche, wie jener, zu berichten, und er ergänzt diesen Bericht noch durch die vortreffliche Schilderung des Philosophen als Kriegers[2]). Jeder Zug, der von ihm erzählt wird, giebt uns das Bild einer sittlichen Grösse, die um so bewunderungswürdiger erscheint, je ursprünglicher sie ist, je weniger gemachtes und entlehntes darin ist, je weiter sie von aller Selbstbespiegelung und allem Zurschautragen ihrer Vorzüge entfernt ist[3]).

Schlusskapitels (IV, 8) der Memorabilien einwendet, scheint mir zu unhaltbar, als dass es der Benützung dieses Kapitels im Weg stehen dürfte.

[1]) Am Schluss des Phädo.

[2]) M. s. die Nachweisungen S. 56, 3.

[3]) Zu dieser Schilderung des Sokrates passen meist auch die mancherlei weiteren Züge und Anekdoten, welche von Späteren erzählt werden. Ein

Zu dieser Naturwüchsigkeit der sokratischen Tugend gehört es nun auch, dass sie durchaus das eigenthümliche Gepräge der griechischen Sittlichkeit trägt. Sokrates ist nicht dieses verwaschene Tugendideal, zu dem ihn eine seichte Aufklärung herabsetzen wollte, er ist durch und durch Grieche und Athener, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgiebt. Gleich seine vielgerühmte Mässigkeit hat nicht das ascetische, woran man wohl neuerdings dabei zu denken pflegt: Sokrates liebt fröhliche Gesellschaft, wenn er auch lärmende Gelage vermeidet [1], und so wenig er ihn aufsucht, so flieht er doch | bei gegebener Veranlassung nicht allein den sinnlichen Genuss nicht, sondern auch nicht das Uebermass desselben; die kleinen Becher des xenophontischen Gastmahls werden nicht verlangt, um sich gar nicht, sondern nur, um sich nicht allzuschnell zu steigern [2], und Plato lässt von Sokrates rühmen, dass er gleich geschickt sei, wenig und viel zu trinken, dass er alle mit Trinken überwinde, aber selbst niemals betrunken werde [3]; ja am Schluss seines Gastmahls zeigt er uns den Philosophen, nach einer beim Humpen durchwachten Nacht, und

---

Theil davon ist freilich offenbar erdichtet; andere können aus verlorengegangenen Schriften sokratischer Schüler und sonstiger glaubwürdiger Zeugen herstammen; da sich aber darüber im einzelnen nichts mehr ausmachen lässt, will ich hier nur die Orte anzeigen, wo sie zu finden sind: Cic. Tusc. III, 15, 31. Off. I, 26, 90. Seneca De const. 18, 5. De ira I, 15, 3. III, 11, 2. II, 7, 1. Tranqu. an. 5, 2. 17, 4. Epist. 104, 27 f. Plin. H. nat. VII, 18. Plut. De educ. pu. c. 14, S. 10. De adulat. c. 32, S. 70. Coh. ira c. 4, S. 455. Tranqu. an. c. 10, S. 471. De garrulit. c. 20, Schl. S. 512. Diog. II, 21. 24 f. 27. 30 ff. VI, 8. Gell. N. A. II, 1. XIX, 9, 9. Val. Max. VIII, 8, ext. 1. Aelian V. H. I, 16. II, 11. 13. 36. III, 28. IX, 7, 29. XII, 15. XIII, 27. 32. Athen. IV, 157, e. Stob. Floril. 17, 17. 22. Basil. De leg. graec. libr. Opp. II, 179, a. Themist. Orat. VII, 95, a (vgl. aber Basil. a. a. O. 178, e). Simpl. in Epict. Enchir. c. 20, S. 218. Einiges andere ist schon angeführt oder wird noch angeführt werden; was aus Plato und Xenophon entnommen ist, habe ich übergangen.

[1] Plato Symp. 220, A vgl. 174, A.

[2] Xen. Symp. 2, 26: ἢν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψεκάζωσιν, οὕτως οὐ βιαζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἴνου μεθύειν, ἀλλ' ἀναπειθόμενοι, πρὸς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιξόμεθα.

[3] Symp. 176, C. 220, A. 213, E f.

nachdem er die ganze Gesellschaft niedergetrunken, seinem gewohnten Tagewerk, als ob nichts geschehen wäre, nachgehend. Die Mässigkeit ist also hier nicht grundsätzliche Enthaltung vom Genuss, sondern nur die Freiheit des Geistes, seiner nicht zu bedürfen, und seine Besonnenheit in ihm nicht zu verlieren. Ebenso wird in anderer Beziehung zwar die Enthaltsamkeit des Sokrates bewundert[1]); wie weit er aber doch von der grundsätzlichen Strenge unserer Moral entfernt ist, können zahlreiche Stellen der xenophontischen Denkwürdigkeiten[2]) beweisen. Trägt doch auch der Umgang des Sokrates mit der Jugend den volksthümlichen Charakter der Knabenliebe; denn so entschieden er auch hierin über alle Verdächtigungen erhaben ist[3]), und so ironisch er | selbst seine angebliche Verliebtheit behandelt[4]), so wenig lässt sich doch in seinem Verhältniss zu schönen Jünglingen ein sinnlich pathologisches Element, wenigstens als Ausgangspunkt und unschuldige Unterlage geistiger Neigung, verkennen: tadelt er auch die hässlichen Auswüchse der griechischen Sitte auf's stärkste[5]), so fasst er doch bei Xenophon 1) und Aeschines 2), wie bei Plato 3), das Verhältniss zu seinen jüngeren Freunden vorherrschend in der Form des Eros, der leidenschaftlichen, auf ästhetischem Wohlgefallen beruhenden Neigung. Auch in seinen ethischen und politischen Ansichten werden wir die griechische Eigenthümlichkeit wiedererkennen, und seine Theologie von den Schranken des Volksglaubens nicht frei finden; wie tief aber diese Züge auch seinem Charakter eingeprägt sind, erhellt nicht allein aus dem Gehorsam 4), welchen er während seines ganzen Lebens den Staatsgesetzen, und aus der aufrichtigen Verehrung, welche er der Staatsreligion bewiesen hat 5): den schlagendsten Beweis bietet sein Ende; denn um die Gesetze nicht zu verletzen, verschmähte er die gewöhnliche Art der Vertheidigung und später die Flucht aus dem Gefängniss 6), und | was die simonideïsche Grabschrift von Leonidas sagt, konnte auch von ihm gelten: er starb, um dem Staat zu gehorchen 7).

---

[1] Xen. Mem. I, 2, 1. 3, 14; dass Aristoxenus und seine Nachtreter das Gegentheil nicht wahrscheinlich machen können, ist schon gezeigt worden.

[2] I, 3, 14. II, 1, 5. 2, 4. III, 11. IV, 5, 9 vgl. Conv. 4, 38. Näheres tiefer unten.

[3] Die Zeitgenossen des Sokrates scheinen an der sokratischen Liebe schlechterdings nichts anstössiges gefunden zu haben, denn nicht allein in der gerichtlichen Anklage, sondern auch bei Aristophanes, der gerade hier sicher den leisesten Verdacht zur derbsten Anschuldigung aufgeschwellt hätte, findet sich davon keine Spur; auch die andern Komiker können nach Athen. V, 219, a nichts davon gewusst haben. Ebensowenig findet es Xenophon nöthig, dieser Nachrede zu widersprechen; wesshalb auch die bekannte Erzählung des platonischen Gastmahls wohl mehr den Zweck der Verherrlichung, als den der Rechtfertigung haben wird. Dagegen erhält das Verhältniss des Sokrates zu Alcibiades in den angeblichen Versen der Aspasia, die Athen. a. a. O. aus Herodikus mittheilt, schon eine sehr sinnliche Färbung, und Tertullian Apologet. c. 46 bezieht das διαφθείρειν τοὺς νέους in der Klageschrift missverständlich auf Päderastie. Bei Juvenal II, 10 gehen die *Socratici cinaedi* auf Erscheinungen seiner eigenen Zeit.

[4] Xen. Mem. IV, 1, 2. Symp. 4, 27 f. Plato Symp. 213, C. 216, D f. 222, B. Prot. Anf. Charm. 155, D.

[5] Xen. Mem. I, 2, 29 f. 3, 8 ff. Symp. 8, 19 ff. 32, womit auch Plato in seiner Auffassung des Eros (s. u.) übereinstimmt.

---

1) Symp. 8, 2. 24 u. ö. Mem. IV, 1. 2.

2) Dieser Sokratiker redete in seinem Alcibiades von der Liebe des Sokrates zu Alc.; s. Aristid. or. XLV π. ῥητορικῆς S. 30. 34.

3) Prot. Anf. Symp. 177, D. 218, B. 222, f., um der didaktischen Ausführungen, welche zunächst auf Plato's eigene Rechnung kommen, nicht zu erwähnen.

4) S. oben und Plato Apol. 28, E.

5) Xenophon versichert Mem. I, 1, 2, er habe nicht blos an den öffentlichen Opfern theilgenommen, sondern auch zu Hause häufig welche dargebracht; bei Plato ruft er Symp. 220, D Helios an, und im Phädo 118, A ist sein letztes Wort der ernstlich gemeinte Auftrag an Krito, Asklepios einen Hahn zu opfern; besonders oft wird aber des Glaubens an die Orakel (s. u.) erwähnt, denen er gewissenhaft gehorchte (Mem. I, 3, 4. Plato Apol. 21, B ff.), und deren Gebrauch er auch seinen Freunden empfahl (Xen. Mem. II, 6, 8. IV, 7, 10. Anabasis III, 1, 5 f.). Er selbst war überzeugt, an der dämonischen Stimme seines Innern ein Orakel, im eigentlichsten Sinne zu besitzen (s. S. 76 f.), glaubte aber auch an Träume und ähnliche Vorbedeutungen (Plato Krito 44, A. Phädo 60, D. Apol. 33, C., s. oben S. 49, 5).

6) Dieser Beweggrund wird von Xenophon (Mem. IV, 4, 4) und Plato (Apol. 34, D ff. Phädo 98, C ff. und im Krito) als der entscheidende dargestellt, wenn auch der Krito (vgl. Apol. 37, C f.) noch geltend macht, dass die Flucht aus Athen ihm selbst keinen Gewinn, seinen Freunden und Angehörigen dagegen Schaden bringen würde, und die Apologie, dass ein Anflehen der Richter des Redenden und seiner Vaterstadt unwürdig wäre.

7) Xen. a. a. O.: προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν.

So tief aber Sokrates im griechischen Volksgeiste wurzelt, so auffallend ist andrerseits das ungriechische und fast moderne seiner Erscheinung, jenes fremdartige Element, welches ihn seinen Zeitgenossen als einen schlechthin eigenthümlichen, mit keinem andern vergleichbaren Menschen erscheinen liess, jenes neue und noch nie dagewesene, das sie selbst, um einen genügenden Ausdruck dafür verlegen, nur als die äusserste Sonderbarkeit zu bezeichnen wissen [1]. Näher besteht diese Sonderbarkeit, dieses für den Griechen unbegreifliche, nach Plato's treffender Andeutung [2], in einem Widerspruch der äusseren Erscheinung und des inneren Gehalts, der zu jener plastischen Durchdringung beider, welche das klassische Ideal bildet, in einem merkwürdigen Gegensatz steht. Wir treffen bei Sokrates einestheils eine Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, wie sie dem griechischen Wesen ursprünglich fremd ist, anderntheils eine bis dahin unbekannte Vertiefung in sein Inneres. Nach jener Seite hat seine Erscheinung einen prosaischen, ja pedantischen, und wenn der Ausdruck erlaubt ist, philisterhaften Zug, der gegen die gesättigte Schönheit und die künstlerisch gebildete Form des griechischen Lebens auffallend absticht; nach dieser giebt sie sich als die Offenbarung eines höheren Lebens, das in seinem Hervorquellen aus dem Innern in der bewussten Geistesthätigkeit nicht vollständig aufgeht, und sich Sokrates selbst als etwas dämonisches darstellt. Von diesen Eigenthümlichkeiten ihres Lehrers geben uns Xenophon und Plato übereinstimmende Nachrichten. Schon ganz äusserlich |angesehen musste jene Silenengestalt des Philosophen, welche der platonische Alcibiades [3] und der xenophontische Sokrates selbst [4] mit so vielem Humor schildern, dem Blicke des Griechen den Genius eher verhüllen als andeuten; aber auch in seinen Reden und seinem Benehmen lässt sich eine gewisse Verstandespedanterie und eine ungriechische Gleichgültigkeit gegen die sinnliche Schönheit der Form nicht verkennen. Man sehe nur z. B., wie lehrhaft er in den xenophontischen Memorabilien III, 3 aus einem Hipparchen seine verschiedenen Pflichten herauskatechisirt; wie umständlich er III, 10, 9 ff. III, 11 Dinge demonstrirt, welche die Angeredeten selbst gewiss schon längst wussten; wie er III, 8, 4 ff. die Idee des Schönen ganz auf den Begriff des Nützlichen zurückführt; wie er I, 3, 14 selbst ein Verhalten, das wir geradehin hässlich finden müssten, aus moralischen Zweckmässigkeitsrücksichten anräth; wie er im Phädrus 230, D nicht spatzieren gehen will, weil er von den Bäumen und Gegenden nichts lernen könne, und in der platonischen Apologie 22, C f. an den Leistungen der Dichter und Künstler das auszusetzen hat, dass sie nur aus natürlicher Anlage und aus Begeisterung, nicht aus Reflexion hervorgehen [1]); wie er dem xenophontischen Gastmahl 2, 17 ff. zufolge aller antiken Sitte zum Trotz [2]) zu Hause allein tanzt, um sich eine gesunde Bewegung zu machen, und mit welchen Reflexionen er diese seine Gewohnheit vertheidigt; wie er selbst beim Mahle (Xen. Symp. 3, 2) seines Nützlichkeitsbestrebens nicht vergessen kann — man überblicke diese und ähnliche Züge, und man wird eine gewisse Phantasielosigkeit, eine Einseitigkeit des dialektischen und verständigen Interesses, überhaupt eine mit der Poësie des griechischen Lebens und der Feinheit des attischen Geschmacks contrastirende Prosa in dem Wesen und dem Verhalten des Philosophen nicht läugnen können. Sagt doch auch der platonische | Alcibiades 1), die sokratischen Reden erscheinen beim ersten Anblick lächerlich und ungebildet, er spreche da von Lasteseln, von Schmiden, Schustern und Gerbern, und scheine immer dasselbe auf dieselbe Weise zu sagen — ganz der gleiche Vorwurf, der ihm auch bei Xenophon gemacht wird 2). So auffallend war schon seinen Zeitgenossen jene schmucklose Verständigkeit, welche ihn alle gewählten Formen absichtlich vermeiden, und immer nur den ungeschminktesten und gemeinverständlichsten Ausdruck suchen hiess.

---

[1] Plato Symp. 221, C: Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια ... τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος ... οἷος δὲ ούτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὕροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν. Vgl. S. 215, A die ἀτοπία und 213, E die θαυμαστὴ κεφαλὴ des Sokr.

[2] Symp. 215, A f. 221, E f.

[3] Symp. 215 vgl. Theät. 143, E.

[4] Symp. 4, 19 f. c. 5. vgl. 2, 19. Dass Epiktet Diss. IV, 11, 19 ff. Sokrates ein anmuthiges Aussehen beilegt, ist natürlich ganz unerheblich, auch er will ihn aber nicht schön nennen.

---

[1]) Ich werde auf diesen Punkt später noch einmal zurückkommen; hier war er nur desshalb zu berühren, weil sich auch in ihm jenes Uebergewicht der verstandesmässigen Reflexion über das ästhetische Gefühl ausspricht, welches den Philosophen unfähig machte, die Kunst in ihrer Eigenthümlichkeit zu verstehen.

[2]) Man vgl. in dieser Beziehung den platon. Menexenus S. 236, C (ἀλλὰ μέντοι σοί γε δεῖ χαρίζεσθαι, ὥστε κἂν ὀλίγου εἴ με κελεύοις ἀποδύντα ὀρχήσασθαι χαρισαίμην ἄν), Cicero pro Mur. c. 6 (*Nemo fere saltat sobrius, nisi forte insanit*), Off. III, 19 (*Dares hanc vim M. Crasso, in foro, mihi crede, saltaret* — vgl. ebend. c. 24 Schl.), Plut. De vit. pud. 16. S. 535 und bei Xenophon selbst die Aeusserungen a. a. O. §. 17: Ὀρχήσομαι νὴ Δία. Ἐνταῦθα δὴ ἐγέλασαν ἅπαντες. §. 19: als Charmides den Sokrates tanzend traf, τὸ μέν γε πρῶτον ἐξεπλάγην καὶ ἔδεισα, μὴ μαίνοιο u. s. w. Verwandter Art wäre, falls er geschichtlich sein sollte, der Musikunterricht bei Konnus, den Sokr. mit den Schulknaben zusammen besucht haben soll, Plato Euthyd. 272, C (oben S. 45, 3).

Wie aber diese Eigenthümlichkeit selbst nicht sowohl auf einem Mangel an Formsinn, als auf der Fülle und Neuheit des geistigen Gehaltes beruht, welchem die gewohnten Formen nicht genügen, so sehen wir andererseits den in der Tiefe seines Innern arbeitenden Geist des Philosophen bald in dieser Arbeit bis zur Unempfänglichkeit gegen äussere Eindrücke sich verlieren, bald in räthselhaften Ahnungen sich aussprechen, welche seinem wachen Dasein wie ein fremdes gegenübertreten. Ernst und nach innen gekehrt, wie Sokrates war 3), konnte es ihm begegnen, dass er in Nachsinnen versunken längere oder kürzere Zeit gleichgültig gegen die Aussenwelt und wie geistesab-

---

1) Symp. 221, E vgl. Kallikles im Gorgias 490, C ff.: περὶ σιτία λέγεις καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας ... ἀτεχνῶς γε ἀεὶ σκυτέας τε καὶ γναφέας καὶ μαγείρους λέγων καὶ ἰατροὺς οὐδὲν παύει, ὡς περὶ τούτων ἡμῖν ὄντα τὸν λόγον.

2) Mem. I, 2, 37: ὁ δὲ Κριτίας, ἀλλὰ τῶνδέ τοί σε ἀπέχεσθαι, ἔφη, δεήσει, ὦ Σώκρατες, τῶν σκυτέων καὶ τῶν τεκτόνων καὶ τῶν χαλκέων, καὶ γὰρ οἶμαι αὐτοὺς ἤδη κατατετρίφθαι διαθρυλλουμένους ὑπὸ σοῦ. Ebend. IV, 4, 6: καὶ ὁ μὲν Ἱππίας — ἔτι γὰρ σὺ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα; Der gleiche Vorwurf und die gleiche Antwort darauf findet sich bei Plato Gorg. 490, E, vgl. ebd. 497, C die σμικρὰ καὶ στενὰ ἐρωτήματα. Näheres später.

3) Die aristotelischen Probleme XXX, 1. 953, a, 26, rechnen ihn desshalb unter die Melancholiker, womit die ruhige Festigkeit (τὸ στάσιμον), welche ihm Arist. Rhet. II, 15, Schl. beilegt, nicht streitet.

wesend dastand [1]; ja nach Plato [2] blieb er einmal in dieser Weise von einem Morgen bis zum nächsten auf Einem Fleck stehen; so angestrengt rang er mit sich selbst, um über alles, was ihn bewegte, zur Klarheit zu kommen. Sofern aber hiebei doch immer noch ein Rest von Gefühlen und Antrieben übrig blieb, die er in sich vorfand, und auf die er mit gewissenhafter Aufmerksamkeit achtete, ohne sie doch aus seinem bewussten Geistesleben erklären zu können, entstand ihm der Glaube an göttliche Offenbarungen, | deren er sich erfreue. Sokrates war nicht nur im allgemeinen überzeugt, dass er im Dienste der Gottheit stehe und wirke, sondern er glaubte auch, sie offenbare ihm ihren Willen, neben den öffentlichen Orakeln [3], auch durch Träume [4], ganz besonders aber durch jene ihm eigenthümliche Art höherer Eingebung, welche unter dem Namen des sokratischen Dämonium bekannt ist [5]. Bei dieser Eingebung denken nun schon im Alterthum manche an den Verkehr mit einem eigenen, persönlich subsistirenden Genius, dessen Sokrates sich gerühmt habe 1), und in neuerer Zeit war diese Ansicht lange die herrschende 2). Dass freilich ein sonst so besonnener Mann,

---

[1] Plato Symp. 174, D ff. In den obigen Texteswerten bitte ich übrigens das „wie“ vor „geistesabwesend“ zu beachten und mich nicht (wie Volquardsen D. Dämon. d. Sokr. 25. 63 vgl. Alberti Sokrates 148) von ekstatischen Zuständen des Philosophen reden zu lassen, oder mir vorzuwerfen, dass ich das Dämonium mit der Vertiefung in die philosophischen Gedanken verwechsle, von denen ich es, wie der Augenschein zeigt, auf's bestimmteste unterscheide.

[2] Symp. 220, C f. Für geschichtlich wird der Vorfall wohl zu halten sein, aber doch wissen wir nicht, wem Plato seine Kenntniss desselben zu verdanken hatte, und ob von der Ueberlieferung, der er folgte, die Dauer der Zeit, während welcher Sokrates dastand, nicht übertrieben worden war. Favorin bei Gell. N. A. II, 1 macht aus dem Einen Vorgang gar ein πολλάκις, Gellius selbst ein *stare solitus* u. s. w., und Philop. De an. R, 12, m verlegt ihn mitten in die Schlacht bei Delium.

[3] Ueber die S. 65, 5 zu vergleichen ist und S. 77 noch weiter gesprochen werden wird.

[4] Vgl. S. 49, 5. In der hier angeführten Stelle beruft sich Sokrates auf Träume, in denen ihm die Gottheit befehle, sich seiner philosophischen Thätigkeit zu widmen; wie es scheint dieselben, deren er auch im Phädo 60, D f. erwähnt, und durch die er noch im Gefängniss veranlasst wird, Gedichte, so gut er diess eben vermag, zu verfassen, um von dem, was sie verlangen, ja nichts zu versäumen; im Krito 44, A offenbart ihm ein Traum, dass seine Hinrichtung am dritten Tag erfolgen werde.

[5] Volquardsen Das Dämonium d. Sokr. und seine Interpreten. Kiel 1862. Ribbing Ueber Socrates' Daimonion (Socratische Studien II; Upsala Universitets Årsskrift 1870. Philosophi u. s. w. IV).

---

1) Schon die Anklageakte gegen Sokrates (und das ihr zu Grunde liegende Gerücht) scheint das Dämonium so verstanden zu haben, wenn sie dem Philosophen schuldgiebt, an der Stelle der Staatsgötter ἕτερα καινὰ δαιμόνια einzuführen; und dem steht nicht im Wege (was Ribbing Sokrat. Stud. II, 1 mir entgegenhält), dass Meletus bei Plato (Apol. 26, B f.) auf die Frage des Angeklagten seine Behauptung dahin erklärt: Sokr. läugne nicht allein die Götter des athenischen Staats, sondern alle und jede Götter: die dämonischen Wesen, deren Einführung er ihm zuschreibt, wurden eben von ihm nicht als Götter anerkannt, ähnlich wie später die Christen als ἄθεοι verfolgt werden, wiewohl sie ihren Gott und Christus verehren, und wie man noch heute manchen einen Atheisten nennt, nicht weil er Gott läugnet, sondern nur weil er ihn sich anders denkt als andere. In der Folge scheint jene Vorstellung durch die platonische und xenophontische Darstellung so ziemlich beseitigt worden zu sein, da sie längere Zeit auch in pseudoplatonischen und pseudoxenophontischen Schriften nicht mehr vorkommt; noch Cicero Divin. I, 54, 122 übersetzt das δαιμόνιον nicht mit *genius*, sondern mit *divinum quoddam*, und auch der Stoiker Antipater, dessen Schrift er dort anführt, hat es ohne Zweifel nicht anders aufgefasst, so viele Wundergeschichten er auch von ihm gesammelt hatte. In der christlichen Zeit dagegen ist die Meinung, dass der Philosoph mit einem Dämon verkehrt habe, ganz allgemein, wie diess dem herrschenden Dämonenglauben entsprach; so bei Plutarch De genio Socratis c. 20 u. ö. Max. Tyr. XIV, 3 f. 6, Apulejus De Deo Socratis, bei den Neuplatonikern und den Kirchenvätern, welche letztere nur darüber nicht einig sind, ob der Schutzgeist des Philosophen ein guter oder ein böser Geist war. (S. Brucker Hist. phil. I, 545 f. Olearius in Stanlei Hist. phil. Lips. 1711. S. 146 ff.) Doch erwähnt Plutarch c. 11 f., und nach ihm Apulejus, auch der Meinung, dass unter dem Dämonium nur das Ahnungsvermögen des Sokrates zu verstehen sei, vermöge dessen er aus Vorbedeutungen (Niesen u. dgl.), oder auch aus natürlichen Anzeichen die Zukunft errieth.

2) Vgl. ausser vielen andern: Tiedemann Geist der spekul. Philosophie II, 16 ff. Meiners über den Genius des Sokr. (Verm. Schriften III, 1 ff.) Gesch. der Wissensch. II, 399. 538 ff. Buhle Gesch. d. Phil. 371. 388. Krug Gesch. der alten Phil. S. 158. Auch Lasaulx (Sokrates Leben u. s. w. 1858. S. 20 f. u. ö.) denkt in seiner unkritischen und unklaren Ausführung über das Dämonium noch an eine wirkliche Offenbarung der Gottheit, ja wohl gar an einen wirklichen Genius, und selbst Volquardsen (a. a. O. 71) weiss aus seiner sorgfältigen und in mancher Beziehung verdienstlichen Untersuchung unserer Frage nur das seltsame Ergebniss abzuleiten, „dass eine wirkliche göttliche Stimme Sokrates gewarnt habe.“ Die ältere Litteratur bei Olearius

wie Sokrates, in einer so schwärmerischen Vorstellung befangen gewesen sein sollte, musste seinen aufgeklärteren Verehrern leid thun; man suchte ihn daher theils mit dem allgemeinen Aberglauben seiner Zeit und seines Volkes, theils auch mit einer eigenthümlichen körperlichen Disposition zur Schwärmerei zu entschuldigen [1]), wenn man nicht gar die angeblichen | Offenbarungen eines höheren Geistes geradezu für eine bewusste Erfindung [2]) oder auch für ein Produkt der sokratischen Ironie [3])

---

148 f. 155 ff. Brucker I, 543 f., die aber doch auch mehrere Vertheidiger der Annahme anzuführen haben, dass der Genius des Sokrates nur seine eigene Vernunft bedeuten solle; ferner bei Krug a. a. O. Lélut Démon de Socrate 163.

[1]) Der erste von diesen Entschuldigungsgründen findet sich allgemein. Eine besondere körperliche Disposition für Ekstasen hatte schon Marsilius Ficinus bei Sokrates, wie bei anderen Philosophen angenommen, wenn er ihre Empfänglichkeit für dämonische Offenbarungen aus ihrem melancholischen Temperament ableitete (Theol. Platon. XIII, 2. S. 287 der Basler Ausg.), aber die Persönlichkeit des Dämon wird von ihm und seinen Meinungsgenossen nicht bezweifelt (Olearius a. a. O. 147 f.). Auf dieselbe Hypothese kamen Neuere zurück, um sich daraus die Möglichkeit des Dämoniumsaberglaubens bei Sokrates zu erklären. So Tiedemann a. a. O.: „der hohe Grad von Anstrengung, welchen Zergliederung abstrakter Begriffe heischt, hat bei gewissen Körperbeschaffenheiten die Folge, dass Neigung zu Ekstasen und Entzückungen mechanisch entspringt.“ „Sokrates war so gebildet, dass tiefes Nachdenken bei ihm stärkste Verschliessung der Empfindungs-Werkzeuge bewirkte und am nächsten an die süssen Träume der Ekstatiker grenzte.“ „Die zu Ekstasen geneigt sind, nehmen plötzlich aufsteigende Gedanken für Eingebungen. Auch lässt ihre besondere Körperbeschaffenheit diess bald begreifen: der ausserordentliche Gehirnzustand in Entzückungen hat Einfluss auf die Nerven des Unterleibes und macht sie reizbar: gleich nach der Mahlzeit den Verstand stark angestrengt oder in anhaltendem Nachdenken erhalten, giebt besondere Empfindungen in den Hypochondrieen“ u. s. w. Aehnlich Meiners Verm. Schr. III, 48. Gesch. der Wissensch. II, 538 ff. Vgl. Schwarze, historische Untersuchung: war Sokrates ein Hypochondrist? angef. von Krug Gesch. der alten Phil. 2. A. S. 163.

[2]) Plessing Osiris und Sokrates 185 ff., der annimmt, Sokrates habe zum Zweck einer politischen Umwälzung das delphische Orakel bestochen und sich selbst des Verkehrs mit einem höheren Geiste gerühmt; Chauvin bei Olear. a. a. O.

[3]) Fraguier Sur l'Ironie de Socrate u. s. w. in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions IV, 368 ff. Fr. stellt hier die Ansicht auf, Sokr. habe mit seinem Dämonium nur seine natürliche Klugheit und Combinationsgabe bezeichnen wollen, die es ihm möglich machte, über zukünftiges richtige

hielt. Ist indessen die letztere Annahme unvereinbar mit dem Tone, in dem Sokrates bei Plato wie bei Xenophon von seinem dämonischen Zeichen redet, und mit der Bedeutung, die er ihm auch in den wichtigsten Angelegenheiten | beilegt [1]), so ist von der Ableitung des Dämonium aus einer krankhaften körperlichen Reizbarkeit nicht mehr weit zu der Vermuthung, dass dasselbe die Einbildung eines Verrückten, und der grosse Reformator der Philosophie weiter nichts, als ein Wahnsinniger gewesen sei [2]). Für uns sind alle diese Erklärungen entbehrlich, seit Schleiermacher [3]) unter allgemeinem Beifall der stimmfähigsten Beurtheiler [4]) gezeigt hat, dass unter dem Dämonium

---

Vermuthungen aufzustellen. Mit einer ironischen Wendung habe er diese als Sache des blossen Instinkts, des θεῖον oder der θεία μοῖρα dargestellt, und sich dafür des Ausdrucks δαιμόνιον und ähnlicher bedient. Doch bemerkt er schon, Sokr. denke dabei an keinen *genius familiaris*, da δαιμόνιον hier nicht substantivisch, sondern adjektivisch zu nehmen sei. Ebenso Rollin Histoire ancienne IX, 4, 2 (B. IV, S. 360 der Ausg. vom J. 1737). Auch Barthélemy Voyage du jeune Anacharsis ch. 67 (Bd. V, S. 289 f. 299) behandelt die Aeusserungen der platonischen Apologie über das Dämonium als „*plaisanterie*," und will es unentschieden lassen, ob Sokr. durchaus in gutem Glauben von seinem Genius gesprochen habe. Andere, welche diese Vermuthung theilen, bei Lélut a. a. O. S. 163.

[1]) Vgl. Xenophon Mem. IV, 8, 4 ff. Plato Apol. 31, C. 40, A. 41, D.

[2]) Nachdem Frühere nur schüchterner von der Schwärmerei und dem Aberglauben des Sokrates geredet hatten, unternahm Lélut (Du Démon de Socrate 1836) in ausführlicher Untersuchung den Beweis, *que Socrate était un fou* — unter welche Kategorie er übrigens (s. S. 17. 148) nicht blos einen Cardanus oder Swedenborg, sondern auch einen Luther, Pascal, Rousseau u. a. mit befasst. Seinen Hauptbeweisgrund bildet der Satz, dass Sokrates nicht allein an die Realität und Persönlichkeit seines Dämoniums geglaubt, sondern auch in häufigen Hallucinationen seine Reden förmlich sinnlich zu hören gemeint habe. Die historische Begründung dieser Behauptung bedarf freilich für solche, die den Plato richtig zu erklären und apokryphisches von ächtem zu sondern wissen, kaum der Widerlegung.

[3]) Platon's Werke I, 2, 432 f. vgl. das oben aus Fraguier angeführte.

[4]) Brandis Gesch. d. gr.-röm. Phil. II, a, 60. Ritter Gesch. der Phil. II, 40 f. Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 236. Socher über Platons Schriften S. 99 ff. Cousin in den Anm. zu seiner Uebersetzung der plat. Apologie S. 335 ff. Krische Forschungen u. s. w. 227 f. Ribbing a. a. O. 16 f. u. a. Vgl. Hegel Gesch. der Phil. II, 77. Auch Ast (Platon's Leben und Schriften S. 482 f.), wenn er gleich das δαιμόνιον der Apologie substantivisch in der Bedeutung Gottheit gefasst wissen will, denkt doch dabei nicht an einen Genius, sondern nur an das θεῖον überhaupt.

im Sinne des Sokrates überhaupt kein Genius, keine besondere, diskrete Persönlichkeit, sondern nur unbestimmt eine dämonische Stimme, eine göttliche Offenbarung, zu verstehen sei. An keiner Stelle einer platonischen oder xenophontischen Schrift ist wirklich von dem Verkehr des Sokrates mit einem Dämon die Rede [1]), sondern immer nur von einem göttlichen oder dämonischen Zeichen [2]), von einer Stimme, die Sokrates | vernehme [3]), von etwas Dämonischem, das ihm widerfahre, und ihm manches kundthue [4]). Darin liegt nur, dass er sich einer göttlichen Offenbarung in seinem Innern bewusst war; wie dieselbe aber bewirkt werde und wer ihr nächster Urheber sei, lassen alle diese Aussagen durchaus unentschieden [5]), und gerade ihre Unbestimmtheit zeigt deutlich genug, dass sich weder Sokrates noch seine Schüler darüber eine genauere Vorstellung gebildet hatten [6]). Diese Offenbarung bezieht sich nun ferner immer auf bestimmte Handlungen [1], und sie äussert sich in Betreff derselben nach Plato

---

[1] Auch Mem. I, 4, 14 (ὅταν [οἱ θεοὶ] πέμπωσιν, ὥσπερ σοὶ φῂς πέμπειν αὐτοὺς, συμβούλους) nicht, denn das Masculinum συμβούλους steht hier offenbar metonymisch statt des abstrakteren συμβουλὰς, wie denn gleich im folgenden die Vorzeichen u. s. f. darunter befasst werden.

[2] Plato Phädr. 242, B: τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο, καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι. Rep. IV, 496 C: τὸ δαιμόνιον σημεῖον. Euthyd. 272, E: ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον. Apol. 40: τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον — τὸ εἰωθὸς σημεῖον. ebend. 41, D: τὸ σημεῖον.

[3] Plato Apol. 31, D: ἐμοὶ δὲ τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη u. s. w. Xen. Apol 12: θεοῦ φωνή.

[4] Plato a. a. O.: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται. S. 40, A: ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου Theät. 151, A: τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον. Euthyphro 3, B: ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῂς σαυτῷ ἑκάστοτε γίγνεσθαι. Xenophon Mem. I, 1, 4: τὸ δαιμόνιον ἔφη σημαίνειν. IV, 8, 5: ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον. Symp. 8, 5. Selbst die unterschobenen Schriften, die xenophontische Apologie (§. 4 ff. 12), und der platonische erste Alcibiades (am Anfang) führen nicht weiter, und so mährchenhaftes der Theages 128, D ff. über die Wahrsagerei des Dämonium zu berichten weiss, so drückt doch auch er sich durchweg unbestimmt aus; auch die φωνὴ τοῦ δαιμονίου S. 128, E braucht nicht persönlich gemeint zu sein. Die Unächtheit des Theages bedarf übrigens, trotz Socher's Widerspruch, keines weitern Beweises, besonders nachdem sie auch Hermann (a. a. O. S. 427 ff.) erschöpfend dargethan hat.

[5] Als ihren letzten Urheber betrachtete Sokrates freilich Gott oder die Gottheit; aber ob diese sie unmittelbar oder durch irgend eine Vermittlung bewirke, darüber spricht er sich nicht aus.

[6] Ziemlich gleichgültig ist es dabei, ob man den Ausdruck τὸ δαιμόνιον substantivisch oder adjektivisch fasst. Das richtige ist wohl (wie auch Krische Forsch. 229 bemerkt), dass ihn Xenophon substantivisch gebraucht

---

= τὸ θεῖον oder ὁ θεὸς, Plato dagegen adjektivisch, wenn er ihn durch δαιμόνιον σημεῖον erklärt, und sagt: δαιμόνιόν μοι γίγνεται. (Der Sprachgebrauch verstattet bekanntlich beides; vgl. Arist. Rhet. II, 23. 1398, a, 15.) Wenn daher Ast (a. a. O.) gegen die platonische Erklärung des δαιμόνια durch δαιμόνια πράγματα den Xenophon zu Hülfe ruft, so ist diess μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Uebrigens zeigt auch diese Differenz zwischen Plato und Xenophon, wie unbestimmt Sokrates von seinem Dämonium geredet haben muss.

[1] Diess gilt von allen den Fällen seines Eingreifens, deren Xenophon und Plato erwähnen. Es sind diess die folgenden: 1) Xen. Mem. IV, 8, 5, wo S. auf die Aufforderung, sich auf eine Vertheidigungsrede vorzubereiten, erwiedert: ἀλλὰ νὴ τὸν Δία, ἤδη μου ἐπιχειροῦντος φροντίσαι τῆς πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογίας ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον. 2) Plato Apol. 31, D: warum S. sich nicht mit politischer Thätigkeit befasse? Der Grund sei das Dämonium: τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν. 3) Ebd. (nach seiner Verurtheilung): es sei ihm merkwürdig gegangen, ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ ἀεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ σμικροῖς ἐναντιουμένη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν· νυνὶ δὲ .... οὔτε ἐξιόντι ἕωθεν οἴκοθεν ἠναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, οὔτε ἡνίκα ἀνέβαινον ἐνταυθοῖ ἐπὶ τὸ δικαστήριον, οὔτ' ἐν τῷ λόγῳ οὐδαμοῦ μέλλοντί τι ἐρεῖν· καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δή με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ. 4) Plato Theät. 151, A: wenn solche, die sich von meinem Umgang zurückgezogen haben, ihn wieder aufsuchen ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει ξυνεῖναι, ἐνίοις δὲ ἐᾷ. Zu diesen Fällen kommen dann noch einige, in denen Sokr. selbst mit seinem Dämonium mehr oder weniger Scherz treibt, die aber gleichfalls anzuführen sind, weil es doch auch bei ihnen ebenso auftritt, wie sonst: 5) Xen. Symp. 8, 5, wo Antisthenes dem Sokrates vorwirft: τοτὲ μὲν τὸ δαιμόνιον προφασιζόμενος οὐ διαλέγῃ μοι τοτὲ δ' ἄλλου του ἐφιέμενος. 6) Plato Phädr. 242, B: als Sokr. habe weggehen wollen, τὸ δαιμόνιόν τε καὶ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο-ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν-καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ με οὐκ ἐᾷ ἀπίεναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον. 7) Ders. Euthyd. 272, E: als Sokrates das Lyceum habe verlassen wollen, ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον, er habe sich also wieder hingesetzt und wirklich sei auch alsbald Euthydem und Dionysodor gekommen. In allen diesen Fällen erscheint das Dämonium als eine innere Stimme, welche den Philosophen von einer bestimmten Handlung abhält; auch die allgemeinere Aussage unter Nr. 2 fügt sich dieser Auffassung: das Dämonium liess sich warnend vernehmen, so oft Sokrates an eine politische Thätigkeit dachte; und ebenso werden wir die Stelle der platonischen Republik VI, 496, D zu verstehen haben, wo Sokr. bemerkt: die meisten, welche Anlage zur Philosophie hätten, lassen sich durch anderweitige Interessen von ihr abwendig machen, wenn nicht besondere Umstände sie bei ihr festhalten, wie z. B. eine Kränklichkeit, die an politischer Thätigkeit hindere. τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν

zunächst nur als Verbot: das Dämonium hält den Philosophen ab, etwas zu thun oder zu sagen [1]), nur mittelbar zeigt es auch an, was zu thun ist, sofern es gutheisst, was es nicht verbietet, und ebenso setzt es den Sokrates mittelbar in den Stand, auch seine Freunde zu berathen, wenn es ihn nicht hindert, ihrem Vorhaben ausdrücklich oder stillschweigend beizustimmen [2]).

τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γὰρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε. Das dämonische Zeichen hält Sokrates in seinem philosophischen Beruf fest, sofern es sich widersetzt, wenn er etwas anderes, wie namentlich Politik, treiben will; auch die vorliegende Stelle nöthigt uns daher nicht, seinen Aussprüchen noch einen andern Inhalt zu geben, als den, welchen sie nach Plato's ausdrücklicher Erklärung (folg. Anm.) allein hatten, das Urtheil über die Zulässigkeit einer bestimmten, von Sokrates in Angriff oder in Aussicht genommenen Handlung. Auch am Anfang des unächten grösseren Alcibiades handelt es sich nur hierum, und selbst im Theages 128, D ff. beziehen sich die Voraussagen des Dämonium gleichfalls immer auf einzelne künftige Handlungen (allerdings nicht blos des Sokrates, sondern auch anderer), von denen es abräth. Indessen sind diese beiden Zeugnisse überhaupt werthlos.

1) Apol. 31, D: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται... ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε. Phädr. 242, C s. vor. Anm.

2) Von den platonischen Aussagen über das Dämonium, die soeben mitgetheilt wurden, weichen die xenophontischen darin ab, dass es nach diesen nicht blos abhaltend, sondern auch antreibend wirkte, und sich nicht blos auf die eigenen Handlungen des Sokrates, sondern auch auf fremde bezog; Mem. I, 1, 4 (Apol. 12 f.): τὸ γὰρ δαιμόνιον ἔφη σημαίνειν. καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν τὰ δὲ μὴ ποιεῖν ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος. καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε. Ebd. IV, 3, 12: σοὶ δ' ἔφη (Euthydem), ὦ Σώκρατες, ἐοίκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι (sc. οἱ θεοὶ), εἴγε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπό σου προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή. Indessen lassen sich beide Angaben so, wie im Text versucht ist, in Uebereinstimmung bringen. Das genauere giebt jedenfalls Plato, dessen Aussagen viel bestimmter lauten, als die xenophontischen, und an den einzelnen Fällen, wie sie vorl. Anm. zusammengestellt sind, sich durchaus bewähren. Xenophon hält sich nach seiner Weise an das, was zunächst in die Augen fiel, an die Thatsache, dass das Dämonium den Sokrates in den Stand setzt, über Handlungen von unsicherem Erfolg zu urtheilen, und diess um so mehr, da es ihm vor allem darum zu thun ist, die Gleichartigkeit dieser sokratischen mit der sonstigen Mantik anschaulich zu machen und dadurch seinen Lehrer gegen den Vorwurf religiöser Neuerung zu vertheidigen. Ueber die unterscheidende Eigenthümlichkeit des sokratischen Dämoniums und die inneren Vorgänge, in denen es besteht, können wir uns bei Plato besser unterrichten.

Ihrem Werth und ihrer Beschaffenheit nach sind die Gegenstände, über welche die dämonische Stimme sich ausspricht, sehr ungleich. Neben einer Angelegenheit, die für Sokrates von so hervorragendem persönlichem Interesse war, wie seine Vertheidigung vor Gericht, neben einer Frage, die auf seine ganze Wirksamkeit einen so durchgreifenden Einfluss haben musste, wie die nach seiner Betheiligung am öffentlichen Leben, lässt sie sich auch bei ganz unbedeutenden Veranlassungen [1]) vernehmen; sie ist überhaupt Sokrates und seinen Bekannten so geläufig [2]), dass man sie zwar als etwas räthselhaftes, ausserordentliches und früher nie vorgekommenes behandelt, und einen besonderen Beweis göttlicher Fürsorge in ihr sieht, aber doch ohne alle Feierlichkeit und Mystik in ganz schlichtem und selbst in scherzhaftem Ton von ihr redet. Das Thatsächliche dieser Erscheinung führt sich demnach darauf zurück, dass Sokrates nicht selten durch ein ihm selbst unerklärliches, auf keiner bewussten Ueberlegung beruhendes Gefühl, in dem er ein dämonisches Zeichen, einen Wink der Gottheit sah, von der Ausführung eines Gedankens oder einer Absicht zurückgehalten wurde. Fragte er sich aber, wesshalb ihm dieses Zeichen gegeben werde, so konnte er seinem ganzen Standpunkt nach nur antworten: weil das, wovon es ihn abhielt, ihm selbst oder andern nachtheilig gewesen wäre [3]); um daher die Aussprüche des Dämonium zu rechtfertigen und sich von den Gründen derselben Rechenschaft zu geben, sucht er nachzuweisen, dass die Handlungen, die es gebilligt oder veranlasst hat, die heilsamsten und zuträglichsten gewesen seien [4]). Das dämonische Zeichen

---

1) Πάνυ ἐπὶ σμικροῖς s. o. S. 74, Nr. 3.

2) Πάνυ πυκνή ebd.

3) Es wird tiefer unten gezeigt werden, dass Sokrates einerseits von der bis auf's kleinste sich erstreckenden Fürsorge der Gottheit für das Wohl der Menschen unbedingt überzeugt war, andererseits den Werth jeder Handlung an ihren Folgen abzumessen pflegte. Unter diesen Voraussetzungen ergab es sich von selbst, dass ihm die Gottheit eine Handlung nur wegen ihrer übeln Folgen untersagen konnte.

4) So bei Xenophon Mem. IV, 8, 5 ff. (vgl. ebd. §. 1 ff. Apol. 4 ff.), wo Sokr. zuerst erzählt, dass ihm das Dämonium verwehrt habe, sich auf eine Vertheidigungsrede zu besinnen, und dann die Gründe auseinandersetzt, wesshalb der Gott wohl einen schuldlosen Tod für ihn zuträglicher finden möge,

erschien ihm somit als eine innere Offenbarung der Gottheit über den Erfolg seiner Handlungen, oder mit Einem Wort als ein inneres Orakel; es wird desshalb sowohl von Xenophon [1]) als von Plato [2]) ausdrücklich unter den allgemeinen Begriff der Weissagung gestellt, und der Wahrsagung aus Opfern Vögelflug u. s. w. gleichgesetzt, und es gilt auch von ihm, was der xenophontische Sokrates von der Weissagung überhaupt sagt, dass sie nur über dasjenige zu Rathe gezogen werden dürfe, was der Mensch durch sein eigenes Nachdenken zu finden ausser Stand sei [3]). Schon dadurch wird nun das Gebiet der philosophischen Untersuchung von der Wirksamkeit des Dämoniums ausgeschlossen; denn dieses hat gerade Sokrates entschiedener, als irgend ein anderer vor ihm, für das verständige, seiner Gründe sich bewusste Erkennen in Anspruch genommen; und so findet sich denn auch wirklich kein Beispiel davon, dass ein wissenschaftlicher Satz oder ein allgemeines sittliches Gebot auf das Dämonium zurückgeführt würde. Auch die Ueberzeugung des Philosophen von seiner eigenen höheren Sendung darf man nicht mit seinem Glauben an das dämonische Zeichen, und die Gottheit, von der er sich zur

---

als ein längeres Leben, bei Plato Apol. 40, B f., wo er aus dem Schweigen des Dämoniums während seiner Vertheidigung schliesst, dass die Verurtheilung, zu der dieselbe geführt hatte, ein Glück für ihn sei.

[1]) Mem. I, 1, 3 ff. IV, 3, 12. I, 4, 14 f. vgl. Apol. 12.

[2]) Apol, 40, A (s. o. 74, 1, Nr. 3) Phädr. 242, C. Euthyphro 3, B.

[3]) Mem. I, 1, 6 ff.: τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ' ἂν πραχθῆναι· περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἂν ἀποβήσοιτο μαντευσομένους ἔπεμπεν, εἰ ποιητέα. Eben desshalb nämlich bedürfe man der Mantik: τεκτονικὸν μὲν γὰρ ἢ χαλκευτικὸν ἢ γεωργικὸν ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸν ἢ λογιστικὸν ἢ οἰκονομικὸν ἢ στρατηγικὸν γενέσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετέα ἐνόμιζεν εἶναι· τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις. Dieses grösste ist aber, wie sogleich erläutert wird, der Erfolg der Handlung, die Frage, ob sie dem Handelnden zum Nutzen oder zum Schaden gereichen wird. Sokr. erklärt desshalb, es sei zwar verrückt, wenn man meine, die Weissagung entbehren und alles mit der eigenen Einsicht ausrichten zu können: δαιμονᾷν δὲ (und wie er im folgenden beifügt: ἀθέμιστα ποιεῖν) καὶ τοὺς μαντευομένους, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν, wofür sofort Beispiele gegeben werden. Vgl. IV, 3, 12, wo es gleichfalls der Erfolg (τὰ συμφέροντα, τὰ ἀποβησόμενα) und die für denselben geeigneten Mittel (ᾗ ἂν ἄριστα γίγνοιντο) sind, auf welche die Mantik, auch die sokratische, sich bezieht.

Menschenprüfung beauftragt glaubt, nicht mit dem Dämonium verwechseln [1]. Vor dieser Verwechslung hätte schon der Umstand warnen sollen, dass Sokrates die dämonische Stimme seit seinem Knabenalter [2] zu hören geglaubt hatte; denn eines philosophischen Berufs konnte er sich doch damals unmöglich schon bewusst sein. Wenn ferner jene Stimme nach Plato immer nur abhielt, nie antrieb [3], so konnte der positive Befehl der Gottheit, auf den Sokrates seine philosophische Lehrthätigkeit zurückführt [4], nicht von ihr ausgehen. Und er wird auch wirklich niemals, weder bei Xenophon noch bei Plato, von ihr hergeleitet; Sokrates sagt wohl, der Gott habe ihn beauftragt, das Geschäft der Menschenprüfung zu treiben, der Gott zwinge ihn zu dieser Thätigkeit [5], aber er sagt nirgends, dass ihm dieser Auftrag durch das Dämonium zugekommen sei [6]; diesem hat er vielmehr nur eine eigenthümliche Unterstützung in seinem philosophischen Beruf zu verdanken, welche näher darin besteht, dass es ihn abhält, durch Beschäftigung mit der Politik demselben untreu zu werden [7]. Wenn man endlich nicht selten in dem Dämonium die Stimme des Gewissens sehen wollte [8], so ist auch diese Bestimmung zu weit und zu eng. Mag man nun unter dem Gewissen das sittliche Bewusstsein überhaupt, oder genauer das sittliche Gefühl verstehen, wiefern es sich in der moralischen Beurtheilung unserer einzelnen Handlungen äussert, so beschränken sich doch seine Aussprüche nicht wie die des sokratischen Dämonium auf zukünftiges, es kündigt sich uns vielmehr in erster Reihe durch die unsern Handlungen nachfolgende Billigung oder Missbilligung an. Andererseits bezieht sich aber das Gewissen ausschliesslich auf den sittlichen Werth oder Unwerth unseres Verhaltens; das dämonische Zeichen dagegen wird von Sokrates selbst wesentlich auf den Erfolg der Handlungen bezogen, es wird in demselben bei Plato wie bei Xenophon eine ihm eigenthümliche Form der Weissagung gesehen; und mag es auch sein, dass er sich bisweilen über die eigentliche Beschaffenheit der Gefühle und Antriebe täuschte, die ihm selbst als Eingebungen erschienen, dass er in einzelnen Fällen der Meinung war, die Gottheit habe ihm etwas um seines nachtheiligen Erfolges willen verboten, während es ihm in Wahrheit sein eigenes sittliches Gefühl verboten hatte, so lässt sich doch diese Annahme nicht auf alle Aussprüche des Dämonium anwenden. Wenn es ihn abhielt, Politik zu treiben, so lag der eigentliche Grund davon allerdings ohne Zweifel in dem Gefühl, dass eine politische Thätigkeit sich mit dem seiner Ueberzeugung nach wichtigeren und höheren Beruf nicht vertrüge, dem er sein Leben gewidmet hatte; in diesem Fall lässt sich daher sagen, ein Gewissensbedenken habe für ihn die Form der dämonischen Stimme angenommen. Aber schon bei dem Verbot, sich auf eine gerichtliche Vertheidigungsrede vorzubereiten, will diess nicht mehr passen. In letzter Beziehung wird man sich diesen Ausspruch des Dämonium doch wohl daraus zu erklären haben, dass eine solche Beschäftigung mit seinen persönlichen Interessen der Denkweise des Philosophen nicht entsprochen hätte, dass es ihm seiner unwürdig erschienen wäre, sich anders, als durch eine schlichte, keiner besonderen Vorbereitung bedürftige Darlegung der Wahrheit zu vertheidigen [1]). Aber diess betrifft weniger das

---

[1] Diess ist früher vielfach geschehen, z. B. von Meiners Verm. Schr. III, 24 und noch auffallender von Lélut (a. a. O. S. 113 ff. u. ö.), welcher den θεὸς, von dem Sokr. seinen Beruf herleitet, geradezu als Beweis für seinen Glauben an einen Genius braucht; die gleiche Verwechslung begeht aber auch noch Volquardsen a. a. O. S. 9. 12 f. Gegen ihn Alberti Sokr. 56.

[2] ἐκ παιδὸς (oben S. 75, 1), was keinen späteren Zeitpunkt, als den des beginnenden Jünglingsalters bezeichnen kann.

[3] S. o. 75, 2.

[4] S. o. S. 49, 5. 69, 4.

[5] Plato Apol. 23, B ff. 28, D ff. 33, C. Theät. 150, C ff.

[6] Dass nämlich bei Plato Apol. 31, D von Sokrates „das δαιμόνιον seiner Jugend als erstes und ausschliessliches αἴτιον seiner Lebensweise hervorgehoben werde“ (Volquardsen a. a. O. 13) ist durchaus unrichtig: nur seine Enthaltung von der Politik, nicht seine Beschäftigung mit der Philosophie, führt er hier auf das Dämonium zurück.

[7] S. o. S. 74, 1.

[8] Stapfer Biogr. univers. T. XLII, Socrate S. 531. Brandis Gesch. d. griech.-röm. Phil. II, a, 60 (Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. I, 243 ist diess wesentlich modificirt). Breitenbach Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen 1863, S. 499 ff. Rötscher Aristophanes 256. Auch Ribbing a. a. O. 27 ff. vertheidigt diese Auffassung, bemerkt aber zugleich, dass sich das Dämonium 1) nur als conscientia antecedens und concomitans, nicht als consc. subsequens

---

äussere, und dass 2) mit dem Begriff des Gewissens seine Bedeutung nicht erschöpft sei, sondern es sich überhaupt „als praktisch-sittlicher Takt hinsichtlich persönlicher Verhältnisse und einzelner Handlungen darthue“.

[1]) Dagegen vermengt Volquardsen (a. a. O. 10) verschiedenartige Dinge,

Urtheil über das sittlich zulässige oder unzulässige, als die Frage nach dem, was der Individualität des Philosophen angemessen oder unangemessen ist. Noch weniger lässt sich die Entscheidung über die Wiederaufnahme abtrünniger Schüler [1]) auf das Gewissen als solches zurückführen, es handelt sich vielmehr bei derselben wesentlich um die Befähigung der betreffenden Personen, sich durch Sokrates bilden zu lassen, um die Beurtheilung ihrer Eigenthümlichkeit. Auch jene Scherze, die sich Sokrates selbst und seine Freunde mit dem Dämonium erlauben [2]), wären übel angebracht, wenn wir bei demselben an das Gewissen denken wollten; so weit sie andererseits einen thatsächlichen Anhalt haben, liefern sie den Beweis, dass das Dämonium von dem sittlichen Gefühl oder dem Gewissen zu unterscheiden ist; und damit stimmt es auf's beste überein, wenn uns Sokrates selbst sagt [3]), dass sich die dämonische Stimme auch bei ganz unbedeutenden Anlässen vernehmen lasse. Nehmen wir dazu, dass Sokrates mehr als irgend ein anderer darauf ausgieng, das Handeln auf klare Begriffe zu gründen, und dass er andererseits alles das, worüber wir uns durch eigenes Nachdenken unterrichten können, vom Gebiet der Weissagung, und somit auch von dem seiner dämonischen Weissagung, ausnimmt [4]), so werden wir uns um so weniger berechtigt finden, das Dämonium

---

wenn er das von Xenophon (Mem. IV, 8, 4 f.) berichtete Verbot, über eine Vertheidigungsrede nachzusinnen, aus Plato (Apol. 17, A f. u. a. St.) dahin erläutert, dass es sich bei demselben nicht um eine Apologie schlechthin, sondern um eine Vertheidigungsrede in dem üblichen Style, mit allen Mitteln rednerischer Täuschung und Bestechung, gehandelt habe. Darauf führt auch nicht Ein Zug der xenophontischen Darstellung. Wenn diess ihre Meinung wäre, müsste es doch im folgenden irgendwie angedeutet sein, es müsste gesagt sein, dass das Dämonium ihn desshalb von jeder Vertheidigung abhalte, weil eine seinen Grundsätzen entsprechende doch nutzlos wäre; selbstverständlich ist es durchaus nicht, dass er sich auf eine seiner würdige Rede nicht hätte vorbereiten können. Aber, wie Cron (in der Eos I, 175) richtig bemerkt: was müssten wir uns für ein Bild von Sokrates machen, wenn es erst des dämonischen Zeichens bedurfte, um ihn von etwas abzuhalten, dessen Unverträglichkeit mit seinen Grundsätzen er deutlich einsah?

[1] Oben S. 74, 1 Nr. 4.

[2] Ebd. Nr. 5—7.

[3] Ebd. Nr. 3.

[4] Vgl. S. 77, 3.

überwiegend oder ausschliesslich auf die sittliche Entscheidung zu beziehen. Die dämonische Stimme zeigt sich vielmehr im allgemeinen als die Form, welche das lebhafte, aber nicht zur klaren Erkenntniss seiner Gründe aufgeschlossene [1]) Gefühl von der Unangemessenheit einer Handlung für das eigene Bewusstsein des Sokrates annahm. Die Handlungen, auf welche dieses Gefühl sich bezog, konnten, wie wir gesehen haben, ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung nach sehr verschieden sein; und ebenso verschieden mussten die inneren Vorgänge und Beweggründe sein, aus denen es hervorgieng. Es konnte ein sittliches Bedenken sein, welches sich dem Gefühl des Philosophen aufdrängte, ohne ihm doch deutlich zum Bewusstsein zu kommen; es konnte die Besorgniss vor den Folgen eines Schrittes sein, wie sie in dem erfahrenen Beobachter der Menschen und der Verhältnisse nicht selten als erster Eindruck mit aller Entschiedenheit aufsteigt, noch ehe es ihm möglich gewesen ist, sich von den Gründen seiner Ahnung Rechenschaft abzulegen; es konnte eine Handlung, die an sich weder unsittlich noch unzweckmässig war, dem Gefühl des Sokrates desshalb widerstreben, weil sie zu der ihm eigenthümlichen Weise des Seins und Verhaltens nicht stimmte; es konnten bei unbedeutenderen Veranlassungen alle jene unberechenbaren Einflüsse und Antriebe mit in's Spiel kommen, die zu unseren Stimmungen und Entschlüssen um so mehr beitragen, je weniger der Gegenstand uns klare sachliche Entscheidungsgründe an die Hand giebt. Das Dämonium ist insofern nicht mit Unrecht auf die „innere Stimme des individuellen Taktes" zurückgeführt worden [2]); denn mit diesem Namen bezeichnen wir im allgemeinen das Gefühl für das Angemessene in Reden und Handlungen, wie es sich in den verschiedensten Lebensbeziehungen im kleinen wie im grossen bethätigt [3]). Dieses Gefühl hatte sich in Sokrates schon frühe mit ungewöhnlicher Stärke vernehmen lassen [1]), und sich in der Folge durch die ihm eigenthümliche scharfe und unermüdliche Beobachtung seiner selbst und anderer Menschen zu einer solchen Sicherheit entwickelt, dass es durch den Erfolg nur selten, oder wie er selbst glaubte, niemals Lügen gestraft wurde. Seinem eigenen Bewusstsein jedoch hatte sich sein psychologischer Ursprung verborgen, es hatte für ihn von Anfang an die Gestalt einer fremden Einwirkung, einer höheren Offenbarung, eines Orakels angenommen [2]). Wie sich nun hierin die Macht zeigt, mit welcher der Glaube seines Volkes selbst einen Sokrates noch beherrschte [3]), so kommt die Grenze seiner Selbsterkenntniss auch schon darin zum Vorschein, dass überhaupt Gefühle, deren Gründe er nicht untersucht hatte, eine so unwiderstehliche Gewalt über ihn gewinnen konnten. Sofern andererseits das Dämonium da, wo es spricht, an die Stelle der sonstigen Zeichen und Vorbedeutungen tritt, sieht HEGEL [4]) in demselben mit Recht ein Anzeichen davon, dass jetzt die Entscheidung, welche in dem griechischen Orakelwesen von äusseren Erscheinungen abhängig gemacht war, in das Innere des Menschen verlegt werde; und wenn hiebei auch solchen Ahnungen, die man in keine klaren Begriffe aufzulösen weiss, eine so hohe Bedeutung beigelegt, wenn in ihnen geradezu eine Offen-

---

[1]) Diese letztere Bestimmung ergiebt sich nicht blos aus dem, was S. 77, 3 angeführt ist, sondern es lässt sich überhaupt nicht einsehen, wie Sokrates Antriebe, deren Gründe ihm bewusst waren, auf eine höhere Eingebung hätte zurückführen können; und es steht dem natürlich nicht im Wege, dass er nachträglich, nachdem die dämonische Stimme sich hat vernehmen lassen, über die Gründe nachdenkt, welche die Götter zu dieser Offenbarung ihres Willens veranlasst haben mögen (vgl. S. 76, 4).

[2]) Hermann Platonismus I, 236; ähnlich Krische Forsch. I, 231.

[3]) Was Volquardsen S. 56. 63 und Alberti Sokr. 68 gegen die obige Bestimmung einwenden, erledigt sich theils durch die bisherige Erörterung,

---

theils betrifft es mehr das Wort als die Sache. So weit nun das letztere der Fall ist, verlohnt es sich nicht, darum zu streiten, da wir jedoch nicht blos von geselligem, sondern auch von sittlichem Takt, nicht blos von erworbenem, sondern auch von angeborenem Takt reden, scheint mir dieses Wort sehr geeignet zur zusammenfassenden Bezeichnung der Gefühle, welche sich dem Sokrates als dämonische Stimme darstellten.

1) Vgl. S. 75, 1.

2) HEGEL Gesch. d. Phil. II, 77: „Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, ... sondern ein Orakel, das aber zugleich nichts Aeusserliches, sondern ein Subjektives, sein Orakel ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewusstlosigkeit verbunden ist.“

3) KRISCHE a. a. O.: „Was nicht in unserer Macht steht, was unsere Natur nicht tragen kann, und was nicht von Natur in unserem Triebe oder unserer Ueberlegung gegründet ist, ist ein unfreiwilliges, oder nach antiker Vorstellung ein dämonisches; dazu gehört die Begeisterung und Weissagung, der gewaltige Drang der Begierde, die starke Macht der Gefühle.

4) A. a. O. und Rechtsphil. §. 279. S. 369.

barung der Gottheit erkannt wird, so beweist diess nur um so mehr, dass der Geist sich in einer Weise, wie sie den Griechen bis dahin fremd war, mit sich selbst zu beschäftigen, auf die Vorgänge in seinem Innern zu achten begonnen hat. Die Gewalt, welche diese Gefühle über Sokrates schon frühe gewannen, die Andacht, mit der er schon damals auf die Stimme in seinem Inneren lauschte, lässt uns in die Tiefe dieser sinnigen Natur einen Blick werfen; wir entdecken schon in dem Knaben die Anlage zu dem Manne, dem Selbsterkenntniss die dringendste Lebensaufgabe, dem unablässige Beobachtung seines sittlichen und geistigen Zustandes, Zergliederung seiner Vorstellungen und Handlungen, Aufklärung über ihre innere Beschaffenheit und Prüfung ihres Werthes ein unentbehrliches Bedürfniss war [1]. Die gleiche Geistesrichtung ist es aber auch, welche sich uns in den andern, seinen Zeitgenossen so auffallenden Eigenthümlichkeiten des Philosophen zu erkennen giebt. Wenn er sich zeitweise bis zur Unempfänglichkeit gegen das, was um ihn vorgieng, in seine Gedanken vertiefte, wenn er vorkommenden Falls unbekümmert um die herrschende Sitte seinen Weg gieng, wenn seiner ganzen Erscheinung eine oft weitgehende Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, eine einseitige Bevorzugung des Zweckmässigen vor dem Schönen anhaftet, so erklärten sich uns auch diese Züge aus der Bedeutung, welche die Beschäftigung mit sich selbst, die einsame Arbeit des Gedankens und die freie, von fremdem Urtheil unabhängige Selbstbestimmung für ihn hatten. So auffallend es uns daher sein mag, die Prosa des Verstandesmenschen und die Schwärmerei des Inspirirten hier in Einer Person vereinigt zu finden, so führt doch beides in letzter Beziehung auf einen gemeinsamen Grund zurück: was Sokrates schon in seinem persönlichen Verhalten von seinen Volksgenossen unterscheidet, ist jene Vertiefung in sein Inneres, die das gleichzeitige Geschlecht so fremdartig berührte, und durch die auch wirklich zuerst ein unheilbarer Bruch in die plastische Einheit des griechischen Lebens gekommen ist.

Worin liegt nun aber die allgemeinere Bedeutung dieser Eigenthümlichkeit, und welche Spuren hat sie in der Geschichte hinterlassen? Diese Frage führt zu der Untersuchung über die sokratische Philosophie.

---

[1] Vgl. Plato Apol. 38, A (oben S. 56, 2).

3. Die Philosophie des Sokrates: ihre Quellen; ihr Princip.

Einer urkundlichen Darstellung der sokratischen Philosophie tritt zunächst in der bekannten Verschiedenheit der ältesten Berichte eine erhebliche Schwierigkeit entgegen. Sokrates selbst hat keine Schriften hinterlassen [1]; von den Werken seiner Schüler, die ihn redend einführten [2], sind uns nur die xenophontischen und platonischen erhalten; diese stimmen aber in ihrer Schilderung so wenig überein, dass sich aus jenen eine ganz andere Vorstellung von der sokratischen Wissenschaft ergeben würde, als aus diesen. Während sich nun die Früheren das Bild des attischen Weisen ohne leitende Grundsätze und ohne Kritik nicht blos aus Xenophon und Plato, sondern auch aus späteren und zum Theil ganz unzuverlässigen Angaben zusamenzusetzen pflegten, war es seit Brucker üblich geworden, den einzigen vollkommen glaubwürdigen Bericht über die sokratische Philosophie bei Xenophon zu suchen, den andern dagegen, Plato miteingeschlössen, für die Kenntniss derselben höchstens supplementarische Bedeutung zuzugestehen. Gegen diese Bevorzugung Xenophon's hat jedoch in neuerer Zeit wieder Schleiermacher [3] Einsprache erhoben. Da Xenophon selbst, bemerkt er, | kein Philosoph, und desshalb auch schwerlich der Mann gewesen sei, um einen Philosophen, wie Sokrates, ganz zu verstehen, da sich ferner seine Denkwürdigkeiten auf den besondern Zweck beschränken, seinen Lehrer gegen bestimmte Anklagen zu vertheidigen, so seien wir vorerst zu der Annahme berechtigt, dass Sokrates mehr gewesen sein könne, als Xenophon von ihm darstellt; er müsse aber auch mehr gewesen sein, wenn er eine so bedeutende Stelle in der Geschichte der Philosophie sollte einnehmen, wenn er auf die geistreichsten und spekulativsten Menschen diese ausserordentliche Anziehungskraft sollte ausüben können, wenn die Rolle, welche ihm Plato überträgt, dem Bilde, das die Leser von ihm im Sinn hatten, nicht zu auffallend widersprechen sollte; ja die xenophontischen Gespräche selbst machen den Eindruck, philosophisches zum Schaden seines eigentlichen Gehaltes in den unphilosophischen Styl des gemeinen Verstandes zu übertragen. Xenophon habe mithin eine Lücke gelassen, zu deren Ausfüllung wir nur auf Plato zurückgehen können. Freilich aber nicht so, wie diess Meiners verlangt hatte [1]), dass als historisch in den Reden des platonischen Sokrates nur das anerkannt würde, was sich auch bei Xenophon findet, oder unmittelbar aus xenophontischem folgt, oder Plato's eigener Ansicht widerspricht; denn so hätten wir immer nur den xenophontischen Sokrates, wenig modificirt, der tiefere Quellpunkt des sokratischen Denkens dagegen bliebe uns verborgen. Der einzig sichere Weg ist vielmehr nach Schleiermacher der, „dass man frage: was kann Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muss er gewesen sein, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er thut, in seinen Gesprächen aufzuführen.“ Diesem Urtheil über Xenophon sind auch andere [2]) | beigetreten, nachdem schon vor Schleiermacher Dissen[1]) erklärt hatte, dass er bei Xenophon nur den exoterischen Sokrates zu erblicken vermöge; ebenso ist Schleiermacher's Grundsatz für die Ausmittlung des ächt sokratischen gutgeheissen, und demselben nur zur Ergänzung die Bemerkung beigefügt worden[2]), dass wir an den Aeusserungen des Aristoteles über die sokratische Lehre auch ein äusseres Regulativ dafür besitzen. Andererseits hat Xenophon's historische Zuverlässigkeit doch auch zahlreiche Vertheidiger gefunden[3]). Soll nun aber zwischen beiden Ansichten entschieden werden, so zeigt sich die Schwierigkeit, dass wir über die Glaubwürdigkeit der uns vorliegenden Berichte, wo diese von einander abweichen, nur nach ihrer Uebereinstimmung mit dem geschichtlich treuen Bilde des Sokrates, über die geschichtliche Treue dieses Bildes aber, wie es scheint, nur nach seiner Uebereinstimmung mit den glaubwürdigen Berichten urtheilen können. Diese Schwierigkeit wäre wirklich unauflöslich, wenn die beiden Darstellungen auch bei den Punkten, in denen sie sich nicht vereinigen lassen, mit dem gleichen Anspruch auf Geschichtlichkeit aufträten; und die sparsamen Angaben des Aristoteles über sokratische Philosophie dürften zur Entscheidung des Streits selbst dann kaum ausreichen, wenn wir annehmen könnten, es haben ihm zur Kenntniss derselben ausser den xenophontischen und platonischen Schriften noch andere zuverlässige Quellen zu Gebote gestanden, wovon sich doch keine

---

[1] Denn die unbedeutenden poëtischen Versuche seiner letzten Tage (Plato Phädo 60, C ff.) könnten nicht mitzählen, wenn sie sich auch erhalten hätten; sie scheinen aber frühe verloren gegangen zu sein, der Päan wenigstens, welchen Themist. Or. II, 27, c allerdings für ächt hält, wurde nach Diog. II, 42 schon von den alten Kritikern bezweifelt. An die Aechtheit der sokratischen Briefe ist ohnedem nicht zu denken, und dass Sokrates überhaupt nichts geschrieben hat, erhellt aus dem Stillschweigen Xenophons und Plato's und des ganzen Alterthums noch weit sicherer, als aus den Zeugnissen eines Cicero De Orat. III, 16, 60. Diog. I, 16. Plut. Alex. virt. I, 4. S. 328 u. a. Einen ausführlichen, jetzt entbehrlichen Beweis dieses Sachverhalts, bei dem er Leo Allatius zu bestreiten hat, giebt Olearius in Stanl. Hist. phil. 198 ff.

[2] Wie wir diess noch bei Aeschines, Antisthenes, Phädo finden werden.

[3] Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen (zuerst in den Abhandlungen der Berliner Akademie, philos. Kl. 1818. S. 50 ff. Wiederabgedruckt in den ges. Werken III, 2, 293 ff.). Vgl. Gesch. d. Phil. S. 81 f.

---

[1]) Gesch. der Wissenschaften in Griechenland und Rom II, 420 f.

[2]) Brandis im Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis I, b, 122 ff. Vgl. Gesch. d. gr.-röm. Philos. II, a, 20. Ritter, Gesch. d. Philos. II, 44 f. Ribbing Ueber d. Verhältniss zwischen den xenophont. und den platon. Berichten über … Socrates. Upsala Universitets Årsskrift 1870. Vgl. besonders S. 1 ff. 125 f. Auch Alberti Sokrates 5 ff. stellt sich im wesentlichen auf Schleiermacher's Seite, so wenig er auch verkennen will, dass die platonischen

---

Berichte nur mit Vorsicht als Geschichtsquelle gebraucht werden können. Dass er selbst aber in seiner Benützung des Phädo dieser Vorsicht allzusehr vergessen hat, ist schon S. 49 bemerkt worden. Mehr in Beziehung auf die Person, als auf die Lehre des Sokrates giebt van Heusde Characterismi principum philosophorum veterum S. 54 ff. der mimisch getreuen platonischen Schilderung vor der apologetisch-panegyrischen Xenophon's den Vorzug.

[1]) De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita S. 28 (in Dissen's Kleineren Schriften S. 87 f.).

[2]) Von Brandis a. a. O.

[3]) Hegel, Gesch. d. Phil. II, 69. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter S. 393 ff. Hermann, Gesch. und Syst. des Platonismus I, 249 ff. Labriola La dottrina di Socrate (Napoli 1871) 22 f. u. a. Vgl. Fries, Gesch. d. Phil. I, 259. Die weitere Litteratur über die vorliegende Frage geben Hurndall De philosophia morali Socratis (Heidelberg 1853) S. 7 ff. und Ribbing a. a. O.

sichere Spur findet. Nun liegt aber doch vorerst so viel am Tage, dass sich Plato nur in solchen Parthieen bestimmt für einen geschichtlich treuen Berichterstatter giebt, an denen zwischen ihm und Xenophon kein wesentlicher Widerspruch stattfindet, wie in der Apologie und in den Erzählungen des Gastmahls, wogegen niemand behaupten wird, dass er auch alles übrige, was er Sokrates in den Mund legt, im Ernste für geschichtlich angesehen wissen wolle. Was andererseits Xenophon betrifft, so müssen wir allerdings einräumen, dass ihm bei seinem Mangel an philosophischem Sinn und bei seiner einseitig praktischen Richtung die wissenschaftliche Bedeutung und der innere Zusammenhang der sokratischen Sätze nicht selten verborgen geblieben sein mag. Wir dürfen ferner nicht übersehen, dass seine sokratischen Denkwürdigkeiten zunächst eine Vertheidigung seines Lehrers gegen die Anschuldigungen sein wollen, welche seine Verurtheilung herbeigeführt hatten und noch Jahre lang nach seinem Tod im Umlauf waren; für diesen Zweck aber hatte er ihn weit weniger nach der philosophischen, als nach der sittlich-religiösen Seite zu schildern, mehr seine Frömmigkeit, seine Rechtschaffenheit, seinen Gehorsam gegen die Gesetze, seine Verdienste um Freunde und Mitbürger, als seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen darzulegen; und er selbst spricht es offen genug aus, dass eben dieses die Hauptabsicht seiner Schrift sei 1). Fragen wir endlich, ob sich von Xenophon nach den Hülfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, eine durchaus getreue Wiedergabe der sokratischen Reden erwarten lasse, so kann auch diess nicht ohne Einschränkung bejaht werden; denn er verfasste seine Schrift erst sechs Jahre nach Sokrates' Tode, und es ist uns nicht das geringste davon bekannt, dass er hiebei Aufzeichnungen benützt hätte, die er selbst oder andere Ohrenzeugen in der ersten Zeit nach den von ihnen gehörten Gesprächen gemacht hatten 2); was er aber erst nach Jahren aus

---

1) Mem. I, 1, 1. 20. 2, 1. 3, 1. IV, 4, 25. 5, 1. 8, 11 u. ö.

2) Dass nämlich die Freunde des Sokrates (wie VOLQUARDSEN Dämon d. Sok. 6 zunächst mit Beziehung auf Plato sagt) seine Reden zu Hause aufgeschrieben und diese Aufzeichnungen in der Folge durch weitere Erkundigungen ergänzt haben, lässt sich aus PLATO Symp. 172, C. 173. B. Theät. 143, A nicht darthun. Gerade die Reden, welche hier durch jene angebliche sorgfältige Aufzeichnung beglaubigt werden sollen, können ja unmög-

eigener oder fremder Erinnerung niederschrieb, hat nicht die Urkundlichkeit eines wortgetreuen Berichts, es wird vielmehr seine bestimmtere Form und Fassung von ihm selbst empfangen haben. Aber doch hat er unzweifelhaft die Absicht, über Sokrates und seine Lehre treu zu berichten; er erklärt, dass er aus eigener Erinnerung schreibe; er bemerkt in einzelnen Fällen ausdrücklich, er sei bei einer Unterredung selbst zugegen gewesen, habe aber ähnliches auch von andern gehört, und nennt wohl auch seinen Gewährsmann [1]). Mag ihm nun immerhin manche sokratische Rede unbekannt geblieben oder wieder entfallen sein, mag er ferner die eine und andere Bestimmung nicht durchaus richtig verstanden und ihre wissenschaftliche Bedeutung verkannt haben, so wird man doch voraussetzen dürfen, das ein sokratischer Schüler, der mit seinem Lehrer in jahrelangem Verkehr stand, und der uns so viel mitzutheilen befähigt war, als Xenophon wirklich mitgetheilt hat, im ganzen und grossen weder falsches berichtet noch eine wesentliche Seite der sokratischen Lehre ganz unberührt gelassen haben werde. Man wird daher auch von Plato, so weit seine Darstellung für geschichtlich zu halten ist oder wenigstens einen Rückschluss auf den geschichtlichen Sokrates erlaubt, zwar manche Ergänzung der xenophontischen Schilderung, manchen Aufschluss über die eigentliche Meinung von Sätzen erwarten dürfen, welche sein Mitschüler allzu äusserlich und zu sehr nur nach der Seite ihrer praktischen Brauchbarkeit aufgefasst hatte; und man wird insofern gegen den oben (S. 85) angeführten schleiermacher'schen Kanon schwerlich etwas gegründetes einwenden können. Dagegen wird man es zum voraus sehr unwahrscheinlich finden müssen, dass zwischen der xenophon-

---

lich für geschichtlich gehalten werden. Diese Angaben haben daher nicht mehr auf sich, als die ähnliche Parm. 126, B f. Auch Mem. I, 4, 1 bezieht sich nicht auf Schriften sokratischer Schüler, sondern auf Urtheile von Gegnern, und Mem. IV, 3, 2 scheint nicht auf schriftliche, sondern auf mündliche Mittheilungen zu gehen.

[1]) Mem. I, 3, 1: ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς ξυνόντας... τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω. IV, 3, 2: auch andere haben ähnliche Unterredungen über die Götter, bei denen sie zugegen waren, erzählt: ἐγὼ δὲ ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο παρεγενόμην. IV, 8, 4: λέξω δὲ καὶ ἃ Ἑρμογένους τοῦ Ἱππονίκου ἤκουσα περὶ αὐτοῦ.

tischen Darstellung und zwischen dem, was wir Plato geschichtlich sichergestelltes entnehmen können, in wesentlichen Punkten ein unversöhnlicher Widerspruch stattfinde [1]). Wie es sich aber in Wirklichkeit hiemit verhält, lässt sich doch nur dadurch ausmachen, dass die Angaben der verschiedenen Berichterstatter im einzelnen auf ihre Glaubwürdigkeit und ihre Vereinbarkeit geprüft werden; und diese Aufgabe fällt der Sache nach mit der Darstellung der sokratischen Lehre zusammen, und könnte sich von ihr höchstens nur formell unterscheiden. Auch hier sollen daher beide nicht getrennt werden: wir schildern den Philosophen nach dem dreifachen Berichte des Xenophon, Plato und Aristoteles; gelingt es uns, aus diesen Berichten ein zusammenstimmendes Bild zu erhalten, so ist ebendamit Xenophon gerechtfertigt, gelingt es uns nicht, so wird dann erst zu untersuchen sein, welche von den vorliegenden Ueberlieferungen Recht hat [2]).

Ich beginne mit der Frage nach dem philosophischen Standpunkt und Princip des Sokrates. Gleich hier scheint die Beschaffenheit unserer Hauptquellen entgegengesetzte Auffassungen zu begründen. Während uns bei Plato in Sokrates der vollendete, in allen Zweigen des Wissens einheimische Denker entgegentritt, schildert uns Xenophon in ihm weit weniger den Philosophen, als den schuldlosen und vortrefflichen Menschen, den Mann voll Frömmigkeit und Lebensweisheit. So hat sich denn

---

1) Wie diess Ribbing a. a. O. 125 f. behauptet. Damit ist es aber schwer zu vereinigen, wenn R. trotzdem „die wesentlich geschichtliche Treue“ der xenophontischen Darstellung nicht antasten will; mit der es ohnedem schlecht bestellt wäre, wenn (wie er ebd. sagt) bei Xen. selbst Angaben über die sokratische Lehre vorkommen, deren folgerichtige Ausführung die platonische Darstellung ist, „während die Details des xenophontischen Berichtes und dieser Bericht als ein Ganzes mit denselben in geradem Widerspruche stehen.“

2) Mit dem hier eingeschlagenen Verfahren kommt im wesentlichen auch Strümpell Gesch. d. prakt. Philos. d. Gr. I, 116 überein, wenn er zwar auf dem theoretischen Gebiete eine sichere Ausscheidung des sokratischen und platonischen für unmöglich hält, in der Ethik dagegen zu einem richtigen Totalbild des Sokrates zu kommen hofft, indem er die unzweifelhaft sokratischen, von Xenophon, Plato und Aristoteles übereinstimmend bezeugten Sätze in ihre Consequenzen verfolgt und an diesen die weitern Ueberlieferungen prüft.

auch an ihn besonders die Ansicht angeschlossen, dass Sokrates, allen spekulativen Fragen abhold, nur ein populärer Moralphilosoph und überhaupt weniger eigentlicher Philosoph, als ethischer Jugenderzieher und Volksbildner gewesen sei[1]. Nun ist freilich nicht zu bezweifeln, | dass er von der lebendigsten sittlichen Begeisterung erfüllt war und in der sittlichen Einwirkung auf andere seinen eigentlichen Lebensberuf fand[2]. Aber wenn er diese Aufgabe nur in der unwissenschaftlichen Weise des Popularphilosophen gelöst, nur die gewöhnlichen Vorstellungen von Pflicht und Tugend mitgetheilt und eingeschärft hätte, so bliebe die Wirkung unbegreiflich, welche er nicht blos auf unselbständige und unphilosophische Köpfe, sondern auf die talentvollsten und wissenschaftlichsten unter seinen Zeitgenossen geübt hat; es wäre unerklärlich, was einen Plato bestimmen konnte, die tiefsten philosophischen Untersuchungen an seine Person zu knüpfen, was die ganze spätere Philosophie bis auf Aristoteles, ja bis auf die Stoiker und Neuplatoniker herab, veranlasste, in ihm den Begründer einer neuen Epoche zu sehen, und ihre eigenthümliche Richtung auf die von ihm ausgegangene Anregung zurückzuführen. Und auch in ihm selbst und seinem Thun findet sich mehr als Ein Zug, der jene Vorstellung widerlegt. Denn während man ihr zufolge annehmen müsste, alles Wissen habe ihm nur insofern Werth gehabt, inwiefern es als ein Mittel für's Handeln betrachtet werden konnte, so werden wir vielmehr umgekehrt sehen, dass er dem Handeln nur dann einen Werth beilegte, wenn es aus richtigem Wissen hervorgegangen ist, dass er das sittliche Handeln oder die Tugend auf ein Wissen zurückführte, und ihre Vollkommenheit von der des Wissens abhängig machte; und während er nach der gewöhnlichen Voraussetzung in seinem Verkehr mit andern in letzter Beziehung nur auf moralische Erziehung ausgegangen sein könnte, erscheint statt dessen in seiner eigenen Erklärung als das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das Interesse des Wissens [1]); und demgemäss | sehen wir ihn denn auch in seinen Gesprächen nicht blos ein solches Wissen suchen, das keinen moralischen Zweck hat [2]), sondern auch ein solches, das in seiner praktischen Anwendung nur unmoralischen Zwecken hätte dienen können [3]). Auch finden sich diese Züge nicht etwa nur bei dem einen oder dem andern von unseren Berichterstattern, sondern sie ziehen sich durch die Angaben der drei Hauptzeugen gleichmässig hindurch. Sokrates kann mithin unmöglich jener einseitige und unwissenschaftliche Moralphilosoph gewesen sein, für den man ihn so lange gehalten hat; das Erkennen muss für ihn einen anderen Werth und eine andere Bedeutung gehabt haben, als es in diesem Fall gehabt hätte. Nicht einmal das lässt sich annehmen, dass es ihm um das Wissen, welches er suchte, wenigstens in letzter Beziehung nur um des Handelns willen zu thun gewesen sei, dass er es nur als ein Hülfsmittel der Sittlichkeit geschätzt habe [1]). Wer das Wissen nur in diesem Sinne, nur als Mittel für einen ausser ihm liegenden Zweck, nicht aus einem selbständigen Trieb und Bedürfniss des Erkennens anstrebt, der wird nie so angestrengt und so unabhängig über die Aufgabe und das Verfahren der wissenschaftlichen Forschung nachdenken, wie diess Sokrates gethan hat; er wird nie so, wie er, der Reformator der Wissenschaft werden können. Aber auch auf die Ethik selbst hätte er nicht den durchgreifenden reformatorischen Einfluss ausüben können, den er nach dem Zeugniss der Geschichte ausgeübt hat, wenn er sich in dieser Weise auf das praktische Interesse beschränkt hätte. Seine Bedeutung für dieselbe beruht ja nicht darauf, dass er überhaupt eine Wiederherstellung des sittlichen Lebens verlangte — diese Forderung hat auch ein Aristophanes und haben ohne Zweifel noch viele andere ausgesprochen; sondern darauf, dass er in der wissenschaftlichen Begründung der sittlichen Ueberzeugungen die unerlässliche Bedingung jener Wiederherstellung erkannte. Diess setzt aber voraus, dass die praktischen Aufgaben selbst erst durch's Wissen bestimmt und gerechtfertigt werden müssen, d. h. dass das Wissen dem Handeln nicht blos zu dienen, sondern es zu leiten und zu beherrschen habe; und diese Ansicht hat noch nie jemand gehabt, für den das Erkennen nicht einen unmittelbar in ihm selbst liegenden Werth hatte. Wenn sich daher Sokrates (wie wir diess allerdings finden werden) grundsätzlich auf solche Untersuchungen beschränken wollte, die für den Menschen eine praktische Bedeutung haben, so kann diess nur beweisen, dass er selbst sich der Tragweite seiner Gedanken nicht vollständig bewusst war: thatsächlich ist er über diese Schranke hinausgegangen, und die ethischen Fragen selbst hat er so behandelt, wie diess keiner thun konnte, der nicht von einem selbständigen Interesse des Erkennens beseelt war.

---

[1] Wie verbreitet diese Ansicht in der früheren Zeit war, brauche ich nicht erst durch besondere Belege, deren von Cicero bis auf Wiggers und Reinhold herab eine reiche Ausbeute zu Gebot stände, zu erweisen; dass sie aber auch jetzt noch nicht ganz verschollen ist, zeigt unter andern van Heusde Characterismi S. 53 und Marbach, welcher in seiner Gesch. d. Philos. I, 174. 178. 181 geradezu behauptet, Sokrates habe „die auf allgemeine Kenntniss gerichtete spekulative Philosophie für überflüssig, eitel und thöricht gehalten“, sei „gegen alle Philosophie, nicht nur gegen die Sophisten, als Scheinweisheit zu Felde gezogen“, sei „überhaupt nicht Philosoph gewesen.“

[2] Vgl. Apol. 23, D. 30, E. 38 A, u. a. St. und oben S. 49 ff.

---

[1] S. plat. Apol. 21 ff., wo Sokrates seine ganze Thätigkeit daraus ableitet, dass er ein wirkliches Wissen gesucht habe; ebd. 28, E.

[2] Beispiele geben die Unterredungen Mem. III, 10, in denen Sokrates den Maler Parrhasius, den Bildhauer Klito und den Panzermacher Pistias auf den Begriff ihrer Künste zu führen sucht. Xenophon führt freilich auch diese mit der Bemerkung ein, Sokrates habe sich auch den Künstlern nützlich zu machen gewusst. Diese Nützlichkeitsrücksicht ist jedoch hier offenbar eine ganz untergeordnete, der wahre Grund ist vielmehr jener von der platonischen Apologie angegebene, dass der Philosoph im Interesse des Wissens alle darauf ansieht, ob sie über ihr Thun ein klares Bewusstsein haben. Auch Xenophon selbst bezeugt aber Mem. IV, 6, 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ᾽ ἔληγεν. Dieses Aufsuchen des Begriffs der Dinge, bei dem es sich nicht blos um die Anwendung des Wissens, sondern zunächst um das Wissen selbst handelt, beweist für sich allein schon, dass Sokrates nicht ein blosser Tugendprediger, sondern ein Philosoph ist, und auch Xenophon weiss es seinem praktischen Gesichtspunkt nur sehr gezwungen unterzuordnen, wenn er a. a. O. sagt: man könne daraus sehen, dass er seine Bekannten auch dialektischer zu machen gewusst habe. Das dialektische ist eben das wissenschaftliche.

[3] Mem. III, 11, ein Abschnitt, der vorzugsweise geeignet ist, die Vorstellung, welche in Sokrates nur einen Moralprediger sieht, zu widerlegen. Sokrates hört von einem seiner Bekannten die Schönheit der Hetäre Theodota loben, und geht sofort mit seiner Gesellschaft hin, um sie zu sehen. Er trifft sie eben einem Maler Modell stehend, und verwickelt sie nachher in ein Gespräch, worin er sie auf den Begriff und die Methode ihres Gewerbes zu führen sucht, und ihr zeigt, durch welche Mittel sie die Männer am besten gewinnen könne. Mag nun immerhin ein solcher Schritt für den Griechen nicht das anstössige gehabt haben, wie für uns, so ist doch von moralischer Absicht auch nicht das geringste daran zu bemerken (was wenigstens Brandis Gesch. d. Entw. I, 236 sagt, um eine solche wahrscheinlich zu machen, hat wenig auf sich); es ist rein das abstrakte dialektische Interesse, das den Sokrates jede Thätigkeit, die ihm aufstösst, ohne Berücksichtigung ihres sittlichen Werths, auf ihren allgemeinen Begriff bringen lässt.

---

[1] Ribbing Socrat. Stud. I, 46 f.

Hiemit ist bereits der Punkt bezeichnet, an dem wir das Princip der sokratischen Philosophie zu suchen haben. | Das wahre Wissen ist es, auf dessen Entdeckung Sokrates im Dienste des delphischen Gottes ausgeht, das Wissen vom Wesen der Dinge, um das er sich mit seinen Freunden unablässig bemüht, die Forderung des richtigen Wissens, auf die er auch alle sittlichen Anforderungen in letzter Beziehung zurückführt, und durch den Nachdruck, mit dem er diese Forderung geltend machte, ist er der Schöpfer einer selbständigen Ethik bei den Griechen geworden. Es genügt ihm nicht, dass die Menschen das Rechte thun, sondern sie sollen auch wissen, warum sie es thun; er verlangt, dass sie nicht einem dunkeln Drang, einer unklaren Begeisterung oder gewohnheitsmässigen Fertigkeit folgen, sondern aus deutlichem Bewusstsein heraus handeln, und weil er dieses Merkmal an ihr vermisst, weiss er in der Kunst seiner Zeit, so hoch sie auch stand, die wahre Weisheit nicht zu finden [1]). Es ist also mit Einem Wort die Idee des Wissens, von welcher die Philosophie des Sokrates ausgeht [2]). Um ein Wissen ist es jedoch aller

---

[1]) Bei Plato Apol. 22, B sagt Sokr.: Bei seiner Menschenprüfung habe er sich auch an die Dichter gewendet, aber bald bemerkt, dass sie von ihren eigenen Werken nicht ordentlich Rechenschaft zu geben wissen. Ἔγνων οὖν... ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ χρησμῳδοί· καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν. Zudem habe keiner ein Bewusstsein von den Grenzen seines Wissens, sondern jeder meine alles zu verstehen; und ebenso habe er es bei den χειροτέχναι, den Vertretern der bildenden Kunst und des Handwerks, gefunden.

[2]) Schleiermacher WW. III, 2, 300: „Dieses Erwachen nun der Idee des Wissens und die ersten Aeusserungen derselben, das muss zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein.“ Ganz übereinstimmend damit Ritter, Gesch. d. Phil. II, 50. Nur unwesentlich weicht auch Brandis ab (Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis I, b, 130. Gr.-röm. Phil. II, a, 33 ff.), wenn er die sokratische Lehre zwar zuerst von dem Interesse ausgehen lässt, die Unbedingtheit der sittlichen Werthbestimmungen gegen die Sophisten festzustellen, dann aber bemerkt, für diesen Zweck sei Sokrates zu-

Philosophie zu thun, diese Bestimmung müsste also jedenfalls durch die weitere ergänzt werden, dass das Streben nach wahrem Wissen, welches bei den Früheren nur eine unmittelbare, instinktartige Thätigkeit war, bei Sokrates zuerst zur bewussten und methodischen wurde, dass in ihm zuerst die Idee des Wissens als solche zum Bewusstsein kam und mit Bewusstsein zur leitenden erhoben wurde [1]). Auch diess fordert aber noch eine weitere Erklärung: wenn doch das Interesse des Wissens auch schon bei den Früheren vorhanden war, warum hat sich ihnen aus diesem Interesse noch nicht die bewusste, dialektische Richtung auf's Wissen entwickelt? Der Grund kann nur darin liegen, dass das Wissen, welches sie anstrebten, auch an sich selbst schon von dem, welches Sokrates verlangte, verschieden ist, dass sie durch ihre Idee des Wissens nicht ebenso, wie jener, genöthigt waren, dem wissenschaftlichen Verfahren und den Bedingungen der wahren Erkenntniss ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Diese Nöthigung aber lag für Sokrates in dem Grundsatz, welchen die zuverlässigsten Berichte mit grosser Einstimmigkeit als die Seele seines Philosophirens hervorheben, dass jedes wahre Wissen von richtigen Begriffen auszugehen habe, dass nichts erkannt werden könne, wenn es nicht auf seinen allgemeinen Begriff zurückgeführt und aus ihm heraus beurtheilt werde [2]). Mit diesem Grund-

---

nächst und vorzüglich auf Vertiefung des Selbstbewusstseins bedacht gewesen, um vermittelst derselben das Wissen vom Nichtwissen mit Sicherheit zu unterscheiden. Aehnlich Braniss, Gesch. d. Phil. s. Kant I, 155: „Diess war das Bedeutsame bei Sokrates, dass ihm das Sittliche wesentlich ein schlechthin gewisses Wissen war, hervorgehend aus dem der Seele ursprünglich einwohnenden Gedanken des Guten.“

[1]) Schleiermacher a. a. O. S. 299 f. Brandis (s. o.).

[2]) Xenophon, Mem. IV, 6, 1: Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι, τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγε. §. 13: ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον, d. h., wie der Zusammenhang es erklärt, er führte alle Streitfragen auf die allgemeinen Begriffe zurück, um sie aus diesen zu entscheiden. IV, 5, 12: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι, διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν u. s. w. Vgl. I, 1, 16 und die vielen Beispiele in den Memorabilien. Aristoteles Metaph. XIII, 4. 1078, b, 17. 27: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου

satz, so einfach er aussieht, war eine durchgreifende Veränderung des wissenschaftlichen Verfahrens gefordert [1]. Die gewöhnliche Vorstellungsweise nimmt die Dinge für das, als was sie sich der Wahrnehmung zunächst darstellen; oder sofern ihr die Widersprüche der Erfahrung diess verbieten, hält sie sich an die Seite der Erscheinungen, welche auf den | jeweiligen Beobachter den stärksten Eindruck macht, erklärt diese für das Wesen derselben, und zieht hieraus ihre weiteren Schlüsse. Nicht anders hatten es auch die Philosophen bis dahin gemacht: selbst wenn sie die Glaubwürdigkeit der Sinne angriffen, waren sie doch immer von einseitiger Beobachtung ausgegangen, ohne dass sie sich der Nothwendigkeit bewusst waren, jedes Urtheil auf eine allseitige Untersuchung des Gegenstands zu stützen. Durch die Sophistik war dieser Dogmatismus zerstört worden, es war zur Anerkennung gebracht worden, dass alle Wahrnehmungen blos relativ und subjektiv wahr seien, dass sie uns die Dinge nicht darstellen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, und dass ebendesshalb jeder Behauptung die entgegengesetzte mit gleichem Recht

---

καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου ... ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν... δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Beides ist aber im Grunde dasselbe: die λόγοι ἐπακτικοὶ sind nur das Mittel, um die allgemeinen Begriffe zu finden, wesshalb Aristoteles mit Recht anderwärts (Met. I, 6. 987, b, 1. XIII, 9. 1086, b, 3. part. anim. I, 1. 642, a, 28) das Suchen der allgemeinen Begriffe oder des Wesens der Dinge allein als das eigenthümliche philosophische Verdienst des Sokrates nennt. Demgemäss sehen wir ihn nun auch in den Gesprächen, die uns Xenophon aufbewahrt hat, immer auf den allgemeinen Begriff, das τί ἐστι, lossteuern, und auch in der platon. Apol. 22, B beschreibt er seine Menschenprüfung als ein διερωτᾷν τί λέγοιεν, d. h. er fragt nach dem Begriff dessen, was die Praktiker thun oder die Dichter sagen. Vgl. auch Meno 70, A f. Phädr. 262, B. 265, D. Dass dagegen Sokrates auch schon ausdrücklich zwischen der ἐπιστήμη und der δόξα unterschieden habe, wie Brandis (gr.-röm. Phil. II, a, 36. Gesch. d. Entw. I, 235) glaubt, lässt sich aus Plato schwerlich beweisen; denn wir wissen nicht, ob Aeusserungen, wie die im Meno 98, B, die sokratische, oder nur die platonische Ansicht aussprechen; auch Antisthenes, der nach Diog. VI, 17 π. δόξης καὶ ἐπιστήμης schrieb, könnte diese Unterscheidung den Eleaten zu verdanken haben, und bei Xen. Mem. IV, 2, 33 kann sie nicht gesucht werden. Der Sache nach liegt aber jener Gegensatz allerdings in dem ganzen Verfahren des Sokrates und in Stellen, wie Xen. Mem. IV, 6, 1. Plato Apol. 21, B ff.

[1] M. vgl. hierüber auch S. 31 f. und Bd. I, 860 f.

gegenübertrete: denn so gut für diesen Menschen und in diesem Augenblick das eine wahr sei, ebensogut sei es für einen andern und in einem andern Zeitpunkt ein anderes. Nicht anders urtheilt auch Sokrates über den Werth der gemeinen Meinung: er weist ihr nach, dass sie kein Wissen gewähre, und sich in Widersprüche verwickle. Aber er schliesst daraus nicht mit den Sophisten, es sei überhaupt kein Wissen möglich, sondern es sei nicht auf diesem Weg möglich. Der Mehrzahl der Menschen fehlt ein wahres Wissen, denn sie halten sich an Voraussetzungen, deren Wahrheit sie nicht geprüft haben, sie fassen einseitig die eine oder die andere Eigenschaft der Dinge in's Auge, nicht ihr Wesen. Verbessern wir diesen Fehler, betrachten wir jeden Gegenstand von allen Seiten, und suchen wir aus dieser allseitigen Abwägung sein wahres Wesen zu bestimmen, so erhalten wir statt der unbewiesenen Vorstellungen Begriffe, statt eines unmethodischen und bewusstlosen Verfahrens kunstmässige Untersuchung, statt eines vermeintlichen Wissens ein wahres. Durch die Forderung des begrifflichen Wissens wird nicht blos mit der herrschenden Vorstellungsweise, sondern auch mit der bisherigen Wissenschaft grundsätzlich gebrochen; es wird eine allseitige Beobachtung, eine dialektische Prüfung, eine methodische, ihrer Gründe sich bewusste Untersuchung verlangt, es wird alles, was bis dahin für ein Wissen galt, verworfen, weil es diesen Bedingungen nicht entspricht, es wird aber auch zugleich die Ueberzeugung ausgesprochen, dass durch ihre Beachtung ein wirkliches Wissen zu gewinnen sei.

Dieses Princip hat aber für Sokrates nicht blos wissenschaftliche, sondern zugleich unmittelbar sittliche Bedeutung, und eben diess ist einer der bezeichnendsten Züge an ihm, dass er Sittlichkeit und Wissenschaft schlechterdings nicht zu trennen, und weder ein Wissen ohne Tugend, noch eine Tugend ohne Wissen sich zu denken weiss [1]). Er steht auch in dieser Beziehung mitten in seiner Zeit, und gerade das ist seine Grösse, dass er ihre Bedürfnisse und das berechtigte ihrer Bestrebungen tiefsinnig und geistvoll zur Geltung gebracht hat. Nachdem die fortschreitende Bildung die Nothwendigkeit eines höheren Unterrichts bei den

---

[1]) Die genaueren Nachweisungen hierüber später.

Griechen erzeugt hatte, nachdem andererseits der Gang der wissenschaftlichen Entwicklung von der Naturforschung abgeführt und zur Betrachtung des Geistigen hingelenkt hatte, war eine engere Verbindung der Wissenschaft mit dem Leben gefordert: jene konnte nur im Menschen ihren höchsten Gegenstand, dieses konnte nur in der Wissenschaft den Halt und die Hülfsmittel finden, deren es bedurfte. Diesem Bedürfniss kamen die Sophisten mit Geschick nnd Rührigkeit entgegen, und daher ihr ausserordentlicher Erfolg. Aber der sophistischen Lebensphilosophie fehlte es zu sehr an einer haltbaren Grundlage, sie hatte sich durch ihre Skepsis die wissenschaftlichen Wurzeln zu vollständig abgegraben, um nicht mit erschreckender Geschwindigkeit zu entarten und in den Dienst aller schlechten und selbstsüchtigen Neigungen zn treten. Statt dass sich das sittliche Leben durch die wissenschaftlichen Einwirkungen gehoben hätte, waren Leben und Wissenschaft auf die gleichen Abwege gerathen. Diese Lage der Dinge durchschaute Sokrates; aber während seine Zeitgenossen entweder als Bewunderer der sophistischen Erziehung gegen ihre Gefahren sich verblendeten, oder aus Furcht vor den letztern, mit wenig Verständniss für das Bedürfniss der Zeit und den Gang der Geschichte, die Neuerer schlechtweg im Ton eines Aristophanes verwünschten, wusste er mit schärferem Blick zwischen dem richtigen und dem verkehrten im Geist seiner Zeit zu unterscheiden. Das ungenügende der älteren Bildungsform, die Haltlosigkeit der gewöhnlichen Tugend, die widerspruchsvolle Unklarheit der herrschenden Vorstellungen, die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Erziehung wurde von ihm so vollständig anerkannt, als nur irgend von einem Sophisten; aber er steckte dieser Erziehung andere und höhere Ziele: sie sollte | den Glauben an die Wahrheit nicht zerstören, sondern durch ein verändertes wissenschaftliches Verfahren den Weg zu ihr weisen; sie sollte nicht der Selbstsucht der Zeit dienen, sondern durch die Erkenntniss des wahrhaft Guten und Nützlichen die Zeit aus ihrer Selbstsucht und Erschlaffung emporheben; sie sollte die Sitte und Frömmigkeit nicht untergraben, sondern auf der neuen Grundlage der Wissenschaft unerschütterlich aufbauen. So wurde Sokrates zugleich sittlicher und wissenschaftlicher Reformator: sein grosser Gedanke war die Umgestaltung und Wiederherstellung des sittlichen Lebens durch die Wissenschaft, und diese beiden Elemente waren ihm so unzertrennlich verbunden, dass er dem Wissen keinen andern Gegenstand zu geben wusste, als das menschliche Leben, und für das Leben kein Heil sah ausser dem Wissen [1]. Welchen Dienst er mit diesem seinem Bestreben beiden geleistet, wie massgebend er auf die geistigen Zustände seines Volks und der Menschheit eingewirkt hat, bezeugt die Geschichte: ist auch in der Folge der Unterschied der sittlichen und wissenschaftlichen Thätigkeit neben ihrer Einheit wieder vollständiger anerkannt worden, so hat sich doch das Band zwischen beiden, welches er geknüpft hatte, nicht wieder gelöst, und wenn in den letzten Jahrhunderten der alten Welt die Philosophie an die Stelle der sinkenden Religion trat, der Sittlichkeit einen neuen Halt gab, das moralische Bewusstsein reinigte und schärfte, und einer monotheistischen Weltreligion Bahn brach, so gebührt das Verdienst dieses grossen und wohlthätigen Erfolgs, so weit es überhaupt einem Einzelnen zukommt, dem Sokrates.

---

[1] Wollen wir daher auf die obenberührte Frage zurückkommen, ob er das Wissen ursprünglich nur als ein Mittel für den Zweck des sittlichen Handelns, oder dieses nur als eine Folge von jenem aufgefasst habe, so wäre zu sagen: seine Eigenthümlichkeit habe gerade darin bestanden, dass dieses Dilemma für ihn nicht existirte, dass ihm das Wissen als solches ein sittliches Bedürfniss und eine sittliche Macht, ebendesshalb aber auch die Tugend, wie wir finden werden, weder eine blosse Folge des Wissens noch auch ein durch dasselbe zu erreichenden Zweck, sondern unmittelbar an sich selbst ein Wissen war. Wenn daher LABRIOLA (Dottrina di Socrate 40) als das einzige innere Motiv der sokratischen Thätigkeit „das ethische Bedürfniss der Gewissheit und die Ueberzeugung, dass diese nur durch ein klares und unzweifelhaft sicheres Erkennen zu gewinnen sei“, bezeichnet, so lässt sich gegen diese Bestimmung nichts einwenden. Dagegen hat mich RIBBING (Socrat. Studien I, 46 f.) nicht überzeugt, dass der Sokratismus sowohl nach Plato als nach Xenophon „eine in erster Hand praktische Weltansicht“, und „die Theorie des Wissens in demselben um des praktischen Zwecks willen entwickelt“ sei. Dass das wahre Wissen dem Sokrates mit dem richtigen Wollen zusammenfalle, habe ich auch schon in den früheren Ausgaben dieser Schrift mit aller Bestimmtheit hervorgehoben; dass aber das Wissen für ihn keinen selbständigen Werth habe, sondern nur als Mittel für den praktischen Zweck angestrebt werde (und diess muss Ribbing's Meinung sein, wenn er überhaupt Veranlassung haben soll, mir zu widersprechen), kann ich aus den S. 90 f. dargelegten Gründen nicht einräumen, und auch die Stellen, welche R. gegen mich anführt (PLATO Apol. 22, D ff. 28, D f. 29, E. 31, A. 38, A), sagen diess nicht aus.

Sofern sich nun hier das philosophische Interesse von der Aussenwelt zum Menschen und seiner sittlichen Aufgabe hinwendet, und sofern dem Menschen nur das für wahr und verbindlich gelten soll, von dessen Wahrheit er selbst sich durch wissenschaftliche Untersuchung überzeugt hat, finden wir bei Sokrates allerdings jene Vertiefung der Subjektivität in sich selbst, in welcher der eigenthümliche Charakter seiner Philosophie von Neueren [1]) gesucht worden ist. Nur darf man diese sokratische Subjektivität weder mit der subjektiven Willkühr der Sophisten, noch mit der abstrakten Subjektivität der nacharistotelischen Schulen verwechseln. Sokrates weiss, dass jeder Einzelne sich seine Ueberzeugung selbst suchen muss, dass die Wahrheit nicht etwas gegebenes ist, sondern nur durch die eigene Denkthätigkeit gefunden wird; er verlangt, dass alle Annahmen, wie gangbar und alt sie auch sein mögen, auf's neue geprüft werden, dass nicht den Auktoritäten, sondern den Gründen geglaubt werde. Aber er ist weit entfernt, darum mit Protagoras den Menschen für das Mass aller Dinge zu erklären; er macht es auch nicht, wie die Stoiker und Epikureer, welche am Ende denn doch nur die subjektive Ueberzeugung und das praktische Bedürfniss als Kriterium übrig lassen, oder wie die Skeptiker, die alle Wahrheit in Wahrscheinlichkeit auflösen; sondern wie ihm das Wissen Selbstzweck ist, so ist er auch überzeugt, dass sich durch die denkende Betrachtung der Dinge ein wahres Wissen gewinnen lasse. Sokrates sieht ferner den eigentlichen Gegenstand der Philosophie im Menschen; aber statt mit den Sophisten die Willkühr der Individuen zum Gesetz zu machen, will er sie dem objektiven, in der Natur der Dinge und der sittlichen Verhältnisse liegenden Gesetz unterwerfen [2]), und statt in der Selbstgenügsamkeit des Weisen sein höchstes Ziel zu suchen, wie die späteren Philosophen, hält er sich vielmehr auf dem Standpunkt der altgriechischen Sittlichkeit, welche sich den Einzelnen nicht ausser dem Gemeinwesen zu denken weiss [1]), und welche desshalb seine nächste Pflicht in der Thätigkeit für den Staat [2]) und die natürliche Norm seines Verhaltens im Gesetz des Staats sieht [3]). Die Apathie ebenso wie der Kosmopolitismus der Stoa und der gleichzeitigen Schulen sind Sokrates fremd. Konnte daher auch mit Recht gesagt werden, „in ihm sei die unendliche Subjektivität, die Freiheit des Selbstbewusstseins aufgegangen“ [4]), so müssen wir doch andererseits hinzufügen, dass diese Bestimmung das sokratische | Princip noch nicht erschöpft, und so wird sich der Streit über Subjektivität oder Objektivität der sokratischen Lehre [5]) dahin entscheiden lassen, dass dieselbe zwar im Vergleich mit der früheren Philosophie eine entschiedene Vertiefung des Subjekts in sich zeigt, dass sie aber nichtsdestoweniger keinen rein subjektiven Charakter hat: es soll ein Wissen gewonnen werden, welches nicht blos dem Bedürfniss des Subjekts dient, und nicht blos für das Subjekt wahr und wünschenswerth ist, aber der Boden, auf dem es gesucht wird, ist nur das eigene Denken des Subjekts [6]).

---

[1]) Hegel, Gesch. d. Phil. II, 40 ff. u. ö. Rötscher, Aristoph. S. 245 ff. 388 ff.

[2]) Die Belege finden sich in den xenoph. Memorabilien, z. B. II, 2. II, 6, 1—7. III, 8, 1—3. IV, 4, 20 ff.

Dieses Princip ist nun allerdings in Sokrates noch nicht weiter entwickelt; er hat zwar den Grundsatz aufgestellt, dass nur

---

1) M. vgl. die Unterredung mit Aristipp, Mem. II, 1, 13 ff. und den platonischen Krito 53, A ff.

2) Dass Sokrates selbst seine Thätigkeit unter diesen Gesichtspunkt stellte, ist schon S. 55. 58 nach Xen. Mem. I, 6, 15. Plato, Apol. 30, A ff. u. a. St. bemerkt worden.

3) Mem. IV, 4, 12 ff. 3, 15 ff., womit die früheren Nachweisungen über das eigene Verhalten des Philosophen (oben S. 65) zu vergleichen sind.

4) Hegel a. a. O.

5) Vgl. hierüber einerseits Rötscher a. a. O., andererseits Brandis „Ueber die vorgebliche Subjektivität der sokrat. Lehre“ im Rhein. Mus. II, 1, 85 ff.

6) Nichts anderes sagt im Grunde auch Hegel, wenn er Gesch. d. Phil. II, 40 ff. 66 den Sokrates von den Sophisten durch die Bestimmung unterscheidet, dass bei jenem „das durch das Denken producirte Objektive zugleich an und für sich ist“, dass das Subjektive hier zugleich „das an ihm selbst Objektive und Allgemeine (das Gute) ist“, dass an die Stelle des sophistischen Satzes: „der Mensch ist das Mass aller Dinge“, der Satz tritt: „der Mensch als denkend ist das Mass aller Dinge“ — dass mit Einem Wort nicht die empirische, sondern die in sich allgemeine Subjektivität sein Princip ist — Bestimmungen, mit denen auch Rötscher a. a. O. S. 246 f. 392 und Hermann, Gesch. und Syst. des Plat. I, 239 f. übereinstimmen.

das Wissen um den Begriff ein wahres Wissen sei, zu der weiteren Bestimmung dagegen, dass auch nur das Sein des Begriffs das wahre Sein, der Begriff daher das allein Wirkliche sei [1]), und zur systematischen Darstellung der an und für sich wahren Begriffe ist er noch nicht fortgegangen. Das Wissen ist so hier erst Postulat, erst eine vom Subjekt zu lösende Aufgabe, die Philosophie ist erst philosophischer Trieb und philosophische Methode, erst ein Suchen, noch nicht ein Besitz der Wahrheit; und eben dieser Mangel begünstigt noch den Anschein, als ob der sokratische Standpunkt der einer einseitigen Subjektivität wäre; nur darf man darüber nicht vergessen, dass es sich bei Sokrates doch immer darum handelt, das, was an sich wahr und gut ist, zu erkennen und darzustellen. Der Mensch soll wissenschaftlich und sittlich gebildet werden, aber das Mittel dazu ist einzig und allein die Erkenntniss der Wahrheit.

Sofern es nun Sokrates zunächst um die Bildung des Menschen, nicht um die Darstellung eines Systems zu thun ist, erscheint die | Bestimmung des Weges, welcher zur Wahrheit führt, die philosophische Methode, bei ihm als die Hauptsache; was dagegen den Inhalt seiner Lehre betrifft, so zeigt sie sich theils in in ihrem Umfang auf die Fragen, welche ein unmittelbares Interesse für das menschliche Leben haben, beschränkt, theils bleibt sie in ihren Ergebnissen bei der allgemeinen und blos formalen Forderung stehen, dass alles Thun durch das begriffliche Wissen bestimmt sei, ohne die einzelnen sittlichen Thätigkeiten systematisch zu entwickeln und ausreichend zu begründen.

2. Die philosophische Methode.

Das eigenthümliche des sokratischen Verfahrens besteht im allgemeinen darin, dass der Begriff hier aus der gewöhnlichen Vorstellung entwickelt, dass aber andererseits noch nicht über die Begriffsbildung und die wissenschaftliche Uebung der Einzelnen zur systematischen Darstellung hinausgegangen wird. Indem das Princip des begrifflichen Erkennens hier erst als Forderung auftritt, so ist einestheils das Bewusstsein seiner Nothwendigkeit vorhanden, und die Einsicht in das Wesen der Dinge wird gesucht; anderntheils bleibt aber das Denken bei diesem Suchen stehen und hat noch nicht die Bildung, sich zu einem System des objektiven Wissens auszubreiten, daher auch noch nicht die zur Gestaltung eines Systems erforderliche Reife der Methode. Ebensowenig ist, aus demselben Grunde, jenes epagogische Verfahren selbst hier auf eine genauer ausgeführte Theorie gebracht; was Sokrates mit bestimmtem Bewusstsein ausgesprochen hat, ist erst die allgemeine Forderung, dass alles auf seinen Begriff zurückgeführt werde, die Art und Weise dieser Zurückführung dagegen, die logische Technik derselben, finden wir bei ihm noch nicht zur Lehre herausgearbeitet, sondern erst unmittelbar in praktischer Anwendung als persönliche Fertigkeit vorhanden. Denn auch das einzige einer logischen Regel ähnliche, was von ihm überliefert wird, dass sich die dialektische Untersuchung an das allgemein zugestandene halten müsse [1]), lautet viel zu unbestimmt, um diesen Satz umstossen zu können. |

---

[1] Was Alberti Sokr. 94 den obigen Worten entgegenhält, erledigt sich, sobald man darin auf das nur und das allein achtet. Sie sagen ja gar nichts, als das allbekannte, dass Sokrates seine Lehre von den Begriffen noch nicht zur Ideenlehre fortbildete, das im Begriff gedachte Allgemeine noch nicht als das allein wahrhaft Wirkliche den Einzeldingen gegenüberstellte.

Näher enthält dieses Verfahren drei Bestimmungen. Das erste ist die sokratische Selbstkenntniss. Da Sokrates nur das begriffliche Wissen als ein wahres anerkennt, so muss er alles vermeintliche Wissen darauf ansehen, ob es mit dieser seiner Idee des Wissens übereinstimmt, oder nicht: nichts erscheint ihm verkehrter, nichts steht der wahren Weisheit von Hause aus mehr im Wege, als wenn man zu wissen glaubt, was man nicht weiss [2]); nichts ist so dringend nothwendig, als die Selbstprüfung, welche uns zeigt, was wir wirklich wissen, und was wir nur zu wissen meinen [1]); nichts ist auch für unser praktisches Verhalten unerlässlicher, als dass wir uns mit dem Zustand unseres Innern, mit dem Umfang unseres Wissens und Vermögens, mit unsern Mängeln und Bedürfnissen bekannt machen [2]). Indem sich nun aber bei dieser Selbstprüfung herausstellt, dass das wirkliche Wissen des Philosophen seiner Idee nicht entspricht, so ist ihr nächstes Ergebniss nur jenes Bewusstsein des Nichtwissens, welches Sokrates für seine einzige Weisheit erklärt hat. Denn ein Wissen behauptete er nicht zu besitzen [3]), und | er wollte desshalb auch nicht der Lehrer seiner Freunde sein [1], sondern gemeinsam mit ihnen forschen und lernen [2]. Dieses Bekenntniss seiner Unwissenheit ist allerdings keine skeptische Läugnung des Wissens [3], denn mit einer solchen wäre alles übrige sokratische Philosophiren unvereinbar; es enthält vielmehr zunächst nur eine Aussage des Philosophen über seinen persönlichen Zustand und nebenbei auch über den Zustand derer, deren Wissen er zu prüfen Gelegenheit gehabt hat [4]. Andererseits darf man es aber auch nicht für blosse Ironie oder für übertriebene Bescheidenheit halten [5]. Sokrates wusste wirklich nichts, d. h. er hatte keine entwickelte Theorie, keine positiven dogmatischen Lehrsätze; indem ihm zuerst die Forderung des begrifflichen Wissens in ihrer ganzen Tiefe aufgieng, so musste er an allem, was bisher für Wahrheit und Wissenschaft gegolten hatte, die Merkmale des wahren Wissens vermissen; weil er aber zugleich der erste war, der diese Forderung aufstellte, so hatte er noch keinen bestimmten wissenschaftlichen Inhalt gewonnen, die Idee des Wissens war ihm noch eine unendliche Aufgabe, der gegenüber er sich nur seiner Unwissenheit bewusst sein konnte [6]. Und insofern lässt sich auch eine gewisse Verwandtschaft des sokratischen Standpunkts mit der sophistischen

---

[1]) Mem. IV, 6, 15: ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.

[2]) Xen. Mem. III, 9, 6: μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ, οὐ μέντοιγε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζεν. τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. Gewöhnlich freilich nenne man nur die verrückt, welche sich über das allgemein bekannte täuschen, nicht ebenso die, welchen diess bei solchem begegne, was die meisten nicht wissen. Aehnlich Plato Apol. 29, B: καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;

---

[1] In diesem Sinn führt Sokrates bei Plato Apol. 21, B ff. aus, dass er nach dem Orakelspruch bei allen möglichen Menschen nachgeforscht habe, um zu sehen, wie es sich mit ihrem Wissen verhalte; er habe aber überall neben mancherlei Weisheit eine Unwissenheit gefunden, die er um kein sonstiges Wissen eintauschen möchte, die Meinung, zu wissen, was man nicht weiss. Er selbst dagegen betrachtet es (28, E) als seinen Beruf, φιλοσοφοῦντα ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, und S. 38, A erklärt er, es gebe kein grösseres Gut, als alle Tage Gespräche zu führen, wie die seinigen, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

[2] Xen. Mem. IV, 2, 24 ff., in einer Erörterung über das delphische γνῶθι σαυτόν: Selbstkenntniss bringe die grössten Vortheile, der Mangel daran die grössten Nachtheile; οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τά τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή· καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες (die Selbstprüfung bezieht sich immer zunächst auf's Wissen, weil eben damit das richtige Handeln von selbst gegeben ist) πορίζονταί τε ὧν δέονται καὶ εὖ πράττουσιν u. s. w. Plato Phädr. 229, E: er habe nicht Zeit, sich mit den damals beliebten Mythendeutungen abzugeben, denn er vermöge noch nicht einmal, dem delphischen Spruch gemäss, sich selbst zu erkennen. γελοῖον δή μοι φαίνεται, τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. Symp. 216, A, wo Alcibiades sich beschwert: ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν, ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω.

[3] Plato Apol. 21, B: ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν ξύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν. 21, D: τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος οὐδὲν καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι, ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δὲ ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι. 23, B: οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν, und vorher: τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός. Symp. 216, D: ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ. Theät. 150, C: ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποκρίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφὸν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσι. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾷν δὲ ἀπεκώλυσεν. Vgl. Rep. I, 337, E. (s. u. 107, 3) Meno 98, B. Dass dieser Zug bei Plato von dem historischen So-

---

krates entlehnt ist, sieht man aus den platonischen Dialogen selbst, denn der platonische Sokrates wird keineswegs als so unwissend geschildert. Aehnlich lässt aber auch Aeschines (bei Aristid or. XLV, S. 34 Cant.) Sokrates sich erklären: καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος, ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ' ἄν, ὅμως ᾤμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι.

[1] S. o. S. 57.

[2] Das κοινῇ βουλεύεσθαι, κοινῇ σκέπτεσθαι, κοινῇ ζητεῖν, συζητεῖν u. s. w. Xen. Mem. IV, 5, 12. 6, 1. Plato Theät. 151, E. Prot. 330, B. Gorg. 505, E. Krat. 384, B. Meno 89, E f. u. ö.

[3] Wie die neueren Akademiker wollten; vgl. Cic. Acad. I, 12, 44. II, 23, 74.

[4] Auch die eben angeführte Aeusserung Apol. 23, A f. steht Dem nicht im Wege, denn es wird hier nicht die Möglichkeit des Wissens geläugnet, sondern nur die Beschränktheit des menschlichen Wissens im Vergleich mit dem göttlichen behauptet.

[5] Wie auch Grote bemerkt, Plato I, 270. 323 unter Verweisung auf Arist. soph. el. 34. 183, b, 7: ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι. Vgl. Plato Rep. 337 (unten 107, 3).

[6] Vgl. hierüber auch Hegel, Gesch. der Phil. II, 54. Hermann, Plat. 326 f.

Skepsis nicht verkennen. Sokrates trat dieser Skepsis entgegen, sofern sie das Wissen überhaupt läugnete, aber er war mit ihr einverstanden, so weit sie sich auf die bisherige Philosophie bezog. Die Physiker, glaubte er, überschreiten mit ihrer Forschung die Grenzen der menschlichen Erkenntniss, wie diess deutlich daraus hervorgehe, dass sie über die wichtigsten Fragen im Streit liegen. Die einen halten ja das Seiende für eine Einheit, die andern für eine unendliche Vielheit; die einen lehren, dass alles, die andern, dass nichts sich bewege; die einen, dass alles, die andern, dass nichts entstehe und vergehe¹). Wie die Sophistik die entgegengesetzten Behauptungen der Physiker durch einander aufgelöst hatte, so schliesst auch Sokrates aus dem Streit der Systeme, dass keines derselben im Besitz der Wahrheit sein könne. Aber der grosse Unterschied ist der, dass die Sophisten dieses Nichtwissen zum Princip machen, und die Bezweiflung aller Wahrheit für die höchste Weisheit halten; wogegen Sokrates die Forderung des Wissens und den Glauben an seine Möglichkeit festhält, und demgemäss die Unwissenheit als das grösste Uebel empfindet.

Ist aber diess die Bedeutung des sokratischen Nichtwissens, so liegt in ihm selbst unmittelbar die Forderung, dass es aufgehoben werde: die Erkenntniss der Unwissenheit führt zum Suchen des wahren Wissens. Weil aber dabei das Bewusstsein des eigenen Nichtwissens fortdauert, weil der Philosoph die Idee des Wissens zwar hat, ohne sie aber doch in sich selbst verwirklicht zu finden, so nimmt dieses Suchen des Wissens naturgemäss die Gestalt an, dass | er sich an andere wendet, um zu sehen, ob das Wissen, das ihm selbst fehlt, nicht bei ihnen zu finden sei ²). Da-

---

1) Xen. Mem. I, 1, 11 ff.: Sokrates beschäftigte sich nicht mit naturwissenschaftlichen Fragen, vielmehr hielt er die, welche es thun, für thöricht. ἐθαύμαζε δὲ, εἰ μὴ φανερὸν αὐτοῖς ἐστιν, ὅτι ταῦτα οὐ δυνατόν ἐστιν ἀνθρώποις εὑρεῖν· ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους, und dann das weitere, was im Text angeführt ist.

2) Deutlich genug tritt dieser Zusammenhang in der platon. Apol. 21, B hervor, sobald man hier die innere Begründung der sokratischen Philosophie durch den philosophischen Trieb ihres Urhebers an die Stelle des Orakelspruchs setzt (worüber S. 50 z. vgl.).

her die Nothwendigkeit des gemeinsamen, dialogischen Philosophirens [1]). Für Sokrates hat diese Gesprächführung nicht etwa blos die pädagogische Bedeutung, seinen Ideen leichteren Eingang und fruchtbarere Wirkung zu verschaffen, sondern sie ist eine ihm selbst unentbehrliche Bedingung der Gedankenentwicklung, von welcher auch der historische Sokrates nie abgeht [2]). Näher besteht das Wesen derselben in der Menschenprüfung, wie es die platonische Apologie [3]), oder in der Mäeutik, wie es der Theätet [4]) bezeichnet; d. h. der Philosoph veranlasst andere durch seine Fragen, ihr Bewusstsein vor ihm auszubreiten [5]), er erkundigt sich nach ihrer eigentlichen Meinung, nach den Gründen ihrer Annahmen und Handlungen, und sucht so durch fragende Zergliederung ihrer Vorstellungen den darin verborgenen, ihnen selbst unbewussten Gedanken herauszuheben [6]). Sofern nun hierin einerseits die Voraussetzung liegt, dass das Wissen, welches dem Fragenden fehlt, bei den andern zu finden sei, so erscheint dieses Thun als der Trieb, sich durch sie zu ergänzen; und dieser Verkehr mit andern ist für den Philosophen, dem Erkennen und Wollen zusammenfallen, nicht blos ein wissenschaftliches, sondern zugleich ein sittliches und persönliches Bedürfniss; das gemeinsame Philosophiren ist zugleich Gemeinschaft des Lebens, der Wissenstrieb zugleich der Trieb nach Freundschaft, und gerade in dieser Verschmelzung beider Seiten liegt das eigenthümliche des | sokratischen Eros 1). Sofern aber die andern das gesuchte Wissen nicht wirklich besitzen, und mithin die Fragen des Sokrates nur ihre Unwissenheit an den Tag bringen können, so erhält sein Verhalten den Charakter der Ironie. Unter der letzteren dürfen wir nämlich nicht blos 2) eine Manier der Conversation, noch weniger freilich jene spottende Herablassung und gemachte Unbefangenheit verstehen, die den andern nur darum auf's Eis führt, um sich an seinem Falle zu belustigen, oder jene absolute Subjektivität und jene Vernichtung aller allgemeinen Wahrheit, die in der romantischen Schule eine Zeit lang mit diesem Namen bezeichnet worden ist. Ihr eigentliches Wesen besteht vielmehr darin, dass Sokrates, ohne eigenes positives Wissen und vom Bedürfniss des Wissens getrieben, sich an andere wendet, um von ihnen zu lernen, was sie wissen, dass aber unter dem Versuche, diess auszumitteln, auch ihnen ihr vermeintliches Wissen in der dialektischen Analyse ihrer Vorstellungen zerrinnt 3). Diese Ironie

---

[1]) Vgl. S. 104, 2.

[2]) Vgl. ausser den xenophontischen Memorabilien auch Plato, Apol. 24, C ff. Protag. 335, B. 336, B f. Theät. a. a. O.

[3]) Und ähnlich Xen. Mem. IV, 7, 1: πάντων μὲν γὰρ ὧν ἐγὼ οἶδα μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι, ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη τῶν συνόντων αὐτῷ. Xenophon freilich will damit nur beweisen, ὅτι αὐτάρκεις ἐν ταῖς προςηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο, und diese Bedeutung hat die Menschenprüfung z. B. Mem. III, 6. IV, 2, aber ihr ursprüngliches Interesse ist doch offenbar nicht dieses, sondern Sokrates bedarf ihrer für sich selbst.

[4]) S. 149 ff. s. o. S. 103, 3.

[5]) Plato Lach. 187, E: wer sich mit Sokrates in ein Gespräch einlasse, μὴ παύεσθαι ὑπὸ τούτου περιαγόμενον τῷ λόγῳ, πρὶν ἂν ἐμπέσῃ εἰς τὸ διδόναι περὶ αὑτοῦ λόγον, ὅντινα τρόπον νῦν τε ζῇ u. s. w., man könne dem gründlichsten βασανίζεσθαι bei ihm nicht entrinnen.

[6]) Dabei wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass jeder von dem, was er weiss und ist, auch Rechenschaft geben könne, Plato a. a. O. 190, C. Charm. 158, E.

---

1) M. s. hierüber S. 64 f. Ausserdem erinnert Brandis II, a, 64 f. mit Recht daran, dass neben Plato und Xenophon auch von Euklid, Krito, Simmias, Antisthenes Schriften über den Eros erwähnt werden, welche die Bedeutung desselben für die sokratische Schule beweisen. Bei Xenophon ist die didaktische Hauptstelle Symp. c. 8, wo die Vorzüge der geistigen, die Nachtheile der sinnlichen Liebe auseinandergesetzt werden — zunächst freilich, wie die deutliche Berücksichtigung des platonischen Gastmahls beweist, von Xenophon selbst, aber doch ohne Zweifel nach sokratischem Vorgang. Auch Aeschines und Cebes hatten im sokratischem Sinn von der Liebe gehandelt; m. s. Plut. puer. educ. c. 15, S. 11 und das Bruchstück des Aeschines b. Aristid. or. XLV, S. 34 Cant.

2) Mit Hegel, Gesch. d. Phil. II, 53. 57. Vgl. Arist. Eth. Nik. IV, 13. 1127, b, 22 ff.

3) Diese tiefere Bedeutung giebt wenigstens Plato der sokratischen Ironie. M. vgl. Rep. I, 337, A: αὕτη ἐκείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προὔλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ, vgl. S. 337, E: ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξηται, αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δὲ ἀποκρινομένου λαμβάνῃ λόγον καὶ ἐλέγχῃ, worauf Sokrates antwortet: πῶς γὰρ ἄν... τις ἀποκρίναιτο πρῶτον μὲν μὴ εἰδὼς μηδὲ φάσκων εἰδέναι u. s. w. Symp. 216, E: εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ, was sich nach dem vorhergehenden theils darauf bezieht, dass Sokrates sich verliebt stellt, ohne es doch in der sinnlichen Weise der Griechen wirklich zu sein, theils darauf, dass er ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. Dasselbe, nur ohne das Wort εἰρωνεία, sagt die oben (S. 103, 3) angeführte Stelle des

ist | mithin im allgemeinen das dialektische oder kritische Moment des sokratischen Verfahrens, das aber hier wegen der vorausgesetzten eigenen Unwissenheit dessen, der die Dielektik ausübt, jene eigenthümliche Gestalt annimmt.

Allerdings aber, mochte sich Sokrates auch keines wirklichen Wissens bewusst sein, so musste er doch wenigstens die Idee und Methode des wahren Wissens zu besitzen glauben, und er hätte ohne diese Ueberzeugung weder seine eigene Unwissenheit bekennen, noch fremde aufdecken können; denn beides war doch nur dadurch möglich, dass er das gegebene Wissen mit der in ihm lebenden Idee des Wissens zusammenhielt. Fand er nun diese Idee noch nirgends verwirklicht, so lag eben darin für ihn selbst die Aufforderung, an ihre Verwirklichung Hand anzulegen, und so ergiebt sich als das dritte in seinem philosophischen Verfahren der Versuch, ein wirkliches Wissen zu erzeugen. Als ein wahres Wissen konnte er aber (s. o.) nur das anerkennen, welches vom Begriff der Sache ausgeht. Das erste ist daher hier die Begriffsbildung oder die Induktion 1); denn wenn Sokrates auch nicht gerade immer auf förmliche Definitionen lossteuert, so sucht er doch immer zunächst eine allgemeine, auf den Begriff

---

Theätet, der Meno S. 80, A (οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν) und die plat. Apol. 23, E, wo nach einer Beschreibung der sokratischen Menschenprüfung fortgefahren wird: ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως πολλαὶ μὲν ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι.... ὄνομα δὲ τοῦτο...., σοφὸς εἶναι. οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω. Ebenso aber auch Xenophon, wiewohl ihm das Wort Ironie fremd ist, Mem. IV, 4, 10: ὅτι τῶν ἄλλων καταγελᾷς, ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας, αὐτὸς δὲ οὐδενὶ θέλων ὑπέχειν λόγον οὐδὲ γνώμην ἀποφαίνεσθαι περὶ οὐδενός. Ebd. 11. Vgl. I, 2, 36: ἀλλά τοι σύ γε, ὦ Σώκρατες, εἴωθας εἰδὼς πῶς ἔχει τὰ πλεῖστα ἐρωτᾷν. Daher Quintil. IX, 2, 46 sehr richtig: sein ganzes Leben sei als Ironie erschienen, sofern er den Bewunderer fremder Weisheit gespielt habe. Vergl. was oben über die sokratische Unwissenheit bemerkt wurde. Damit hängt dann allerdings zusammen, dass sich Sokrates der Ironie auch als blosser Gesprächsform gerne bedient, z. B. Plat. Gorg. 489, E. Symp. 218, D. Xen. Mem. IV, 2, nur darf ihre Bedeutung nicht hierauf beschränkt werden. M. vgl. auch Hermann Plat. 242 f. 326 f., namentlich aber Schleiermacher, Gesch. d. Phil. 83 f. und den Sprachgebrauch betreffend ausser Hermann a. a. O. Leop. Schmidt im Ind. Lection. Marburg. 1873 aest.

1) M. vgl. in dieser Beziehung was S. 94, 2 aus Aristoteles angeführt wurde.

und das Wesen des Gegenstands bezügliche Bestimmung auf, um die ihm eben vorliegende Frage durch Subsumtion des einzelnen Falls unter diese allgemeine Bestimmung zu entscheiden ¹); sie ist es daher, auf die für ihn am meisten ankommt. | Den Ausgangspunkt für diese Induktion bilden die allergewöhnlichsten Vorstellungen; er beginnt mit Beispielen aus dem täglichen Leben, mit bekannten und allgemein anerkannten Sätzen, er geht bei jedem streitigen Punkt immer wieder auf solche Instanzen zurück, und er hofft eben dadurch eine allgemeine Verständigung zu erreichen ²): nachdem die ganze bisherige Wissenschaft zweifelhaft geworden ist, bleibt nur übrig, ganz von vorne, bei den einfachsten Erfahrungen, anzufangen. Andererseits hat aber die Induktion hier noch nicht die Bedeutung, dass die Begriffe aus einer vollständigen und mit kritischer Strenge gesichteten Beobachtung abgeleitet würden; diese Forderung ist vielmehr erst später, theils von Aristoteles, theils von der neueren Philosophie, aufgestellt worden. Denn da die breite Grundlage eines umfassenden empirischen Wissens hier noch fehlt und selbst ausdrücklich verschmäht wird, da Sokrates überdiess seine Gedanken im persönlichen Gespräch, mit bestimmter Beziehung auf den gegebenen Fall, auf die Fähigkeit und das Bedürfniss seiner Mitunterredner entwickelt, so ist er an die Voraussetzungen gebunden, welche ihm die Umstände und die eigene beschränkte Erfahrung an die Hand geben, er muss an vereinzelte Vorstellungen und Zugeständnisse anknüpfen, und kann immer nur so weit kommen, als ihm die andern folgen. Er stützt sich daher in den meisten Fällen mehr auf einzelne Beispiele, als auf erschöpfende Erfahrungsbeweise ³). Diese Zufälligkeit seiner Grundlagen sucht er nun dadurch zu verbessern, dass er entgegengesetzte Instanzen zusam-

---

1) ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγε πάντα τὸν λόγον (s. o. S. 94, 2).

2) M. vgl. was S. 68, 2. 102, 1 angeführt wurde und die ganzen Memorabilien; ebenso giebt Plato viele Beispiele dieses Verfahrens. S. auch Xen. Oec. 19, 15: ἡ ἐρώτησις διδασκαλία ἐστὶν... ἄγων γάρ με δι' ὧν ἐγὼ ἐπίσταμαι, ὅμοια τούτοις ἐπιδεικνὺς ἃ οὐκ ἐνόμιζον ἐπίστασθαι, ἀναπείθεις, οἶμαι, ὡς καὶ ταῦτα ἐπίσταμαι, und über den Grundsatz, dass man vom geringeren aus zum Verständniss des wichtigeren kommen müsse, Plato Gorg. 497, C.

3) Wie z. B. in der unten anzuführenden Vergleichung des Staatsmanns mit dem Arzt, dem Steuermann u. s. w.

menstellt, um die verschiedenen Erfahrungen durch einander zu berichtigen und zu ergänzen. Es handelt sich z. B. um den Begriff der Ungerechtigkeit. Ungerecht, sagt Euthydem, ist derjenige, welcher lügt, betrügt, raubt u. s. w. Allein die Feinde, wendet Sokrates ein, darf man belügen, betrügen, berauben. Demnach muss jener Begriff näher bestimmt werden: ungerecht ist, wer jene Dinge seinen Freunden zufügt. Aber auch diess darf man unter Umständen: ein Feldherr handelt nicht unrecht, wenn er sein Heer durch eine Lüge ermuthigt, ein Vater, wenn er seinem Kinde die Arznei durch eine Täuschung beibringt, ein Freund, wenn er seinem Freunde die Waffe entwendet, mit der er sich ermorden wollte. Wir müssen also noch eine weitere Bestimmung hinzufügen: ungerecht ist, wer seine Freunde betrügt u. s. w., um ihnen zu schaden [1]). Oder es soll der Begriff des Herrschers gefunden werden. Für einen Herrscher hält die gewöhnliche Meinung jeden, welcher die Macht hat, zu befehlen. Aber diese Macht, zeigt Sokrates, räumt man auf einem Schiffe nur dem Steuermann, in einer Krankheit nur dem Arzt, überhaupt in allen Fällen nur dem Sachverständigen ein; ein Herrscher ist also nur der, welcher das nöthige Wissen besitzt, um zu herrschen [2]). Oder es soll angegeben werden, was zu einem guten Panzer gehöre. Der Panzerschmid sagt: dass er das rechte Mass hat. Aber wenn der, welcher ihn tragen will, einen schlechten Wuchs hat? Nun dann, ist die Antwort, muss er das rechte Mass für den schlechten Wuchs haben. Das rechte Mass hat er demnach, wenn er passt. Wie nun aber, wenn sich der Mensch bewegen will, darf da der Panzer genau passen? Das nicht, sonst wäre er in der Bewegung gehindert. Wir müssen mithin unter dem Passenden das verstehen, was bequem für den Gebrauch ist [3]). In ähnlicher Weise sehen wir Sokrates durchweg die Vorstellungen seiner Mitunterredner zergliedern. Er erinnert an die verschiedenen Seiten jeder Frage, macht den Widerspruch, in dem eine Vorstellung mit sich selbst oder mit anderen Vorstellungen steht, bemerklich, sucht Annahmen, welche aus einer einseitigen Erfahrung abgeleitet sind, durch Erfahrungen anderer Art zu berichtigen, zu vervollständigen, näher zu bestimmen. Durch dieses Verfahren stellt es sich heraus, was zum Wesen jedes Gegenstands gehört und was nicht: aus den Vorstellungen werden die Begriffe entwickelt. Und auch für die Beweisführung sind die Begriffsbestimmungen die Hauptsache. Um die Richtigkeit einer Bestimmung oder die Nothwendigkeit einer Handlungsweise zu untersuchen, geht Sokrates auf den Begriff der Sache, um die es sich handelt, zurück [1], und weist nach, was daraus für den gegebenen Fall folgt [2]. Und wie er beim Aufsuchen der Begriffe immer von dem bekannten und allgemein anerkannten ausgeht [3], so macht er es auch hier. Seine Beweisführung nimmt daher, je nachdem sich ihm dieser oder jener Ausgangspunkt darbietet, die verschiedensten Wendungen [4]. Er lässt sich einen allgemeinen Satz zugeben, und subsumirt unter denselben den gegebenen Fall [5]; er widerlegt fremde Behauptungen, indem er ihnen einen Widerspruch mit sich selbst oder mit andern unbestrittenen Annahmen oder Thatsachen nachweist [6]; er begründet die Sätze, aus denen er seine Folgerungen ableitet, erst durch Induktion, oder schliesst auch unmittelbar nach einer einleuchtenden Analogie [7]. Eine Theorie dieses Verfahrens hat er aber nicht gegeben, und die verschiedenen Arten der Beweisführung nicht unterschieden. Das wesentliche daran ist nur dieses, dass alles an dem Begriff gemessen und aus ihm entschieden werden soll; die Wendungen, wodurch diess erreicht wird, zu finden, ist Sache der individuellen dialektischen Fertigkeit. Wenn daher ARISTOTELES Sokrates' wissenschaftliches Verdienst nach dieser Seite hin nur in die Begriffsbestimmung und die Induktion setzt [1], so müssen wir ihm hierin in der Hauptsache Recht geben.

---

[1]) Mem. IV, 2, 11 ff.

[2]) A. a. O. III, 9, 10 ff.

[3]) A. a. O. III, 10, 9 ff.

---

[1] A. a. O. IV, 6, 13 (s. o. S. 94, 2).

[2] Um z. B. dem Lamprokles sein Benehmen gegen Xanthippe zu verweisen, lässt er ihn (Mem. II, 1) zuerst eine Definition der Undankbarkeit geben, und zeigt dann, dass sein eigenes Verhalten unter diesen Begriff falle; um einem Reiterführer seine Pflichten auseinanderzusetzen, beginnt er (III, 3, 2) mit einer Bestimmung der Aufgabe, deren Theile er sofort der Reihe nach aufzählt; um das Dasein der Götter zu beweisen, legt er den allgemeinen Satz zu Grunde, dass das, was einem Zweck dient, eine intelligente Ursache haben müsse (I, 4, 4); um auszumachen, wer von zweien der bessere Bürger sei, fragt er zuerst nach den Eigenschaften des guten Bügers (IV, 6, 14).

[3] S. o. S. 109. 102, 1.

[4] Vgl. Schwegler, Gesch. d. griech. Phil. 2. Aufl. 121 f.

[5] Wie in den Anm. 2 besprochenen Erörterungen.

[6] Z. B. Mem. I, 2, 34. 36. IV, 2, 31 ff. 4, 7.

[7] So Mem. IV, 2, 22. IV, 4, 14 ff. I, 2, 32.

Fragen wir nun weiter nach den Gegenständen, an denen Sokrates seine Methode geübt hat, so tritt uns in den xenophontischen Denkwürdigkeiten zunächst eine bunte Mannigfaltigkeit von Stoffen entgegen: Untersuchungen über das Wesen der Tugend, die Pflichten des Menschen, das Dasein der Götter, Streitreden mit Sophisten, Rathschläge der verschiedensten Art für Freunde und Bekannte, Unterhaltungen mit Heerführern über die Obliegenheiten ihres Amts, mit Künstlern und Handwerkern über ihre Kunst, selbst mit Hetären über ihr Gewerbe. Nichts ist so gering, dass es die Wissbegierde des Philosophen nicht reizte, und nicht gründlich und methodisch von ihm untersucht würde: wie Plato später in allen Dingen ohne Ausnahme die wesenhaften Begriffe erkannte, so führt Sokrates auch da, wo sich kein pädagogischer oder sonstiger Nutzen zeigt, rein im Interesse des Wissens, alles auf seinen Begriff zurück [2]. Als den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung betrachtete er aber das Leben und Thun des Menschen, alles andere dagegen nur inwiefern es auf die Zustände und die Aufgaben des Menschen Einfluss hat: seine Philosophie, ihrer allgemeinen wissenschaftlichen Form nach Dialektik, wird in ihrer konkreten Anwendung zur Ethik. |

3. Die sokratische Lehre ihrem Inhalt nach betrachtet: die Ethik.

Sokrates, sagt XENOPHON [3], redete nicht von der Natur des All, wie die meisten andern, er fragte nicht nach dem Wesen der Welt und den Gesetzen der Himmelserscheinungen, er erklärte es vielmehr im Gegentheil für eine Thorheit, solchen Dingen nachzuforschen; weil es nämlich verkehrt sei, über das Göttliche zu grübeln, ehe man das Menschliche gehörig kenne, weil ferner auch schon die Uneinigkeit der Physiker beweise, dass der Ge-

---

[1] S. o. S. 94, 2.

[2] Vgl. S. 93.

[3] Mem. I, 1, 11, vgl. S. 105, 1.

genstand ihrer Untersuchungen das menschliche Erkenntnissvermögen übersteige, weil endlich diese Untersuchungen ohne allen praktischen Nutzen seien. Aehnlich sehen wir den xenophontischen Sokrates (Mem. IV, 7) auch die Geometrie und Astronomie auf das Mass des unmittelbaren Gebrauchs, die Wissenschaft der Feldmesser und Steuermänner, zurückführen. Was weiter geht, hält er für unnütze Zeitverschwendung, ja für gottlos; denn die Menschen, sagt er, können den Kunstwerken der Götter doch nicht auf die Spur kommen, und die Götter wollen auch offenbar nicht, dass sie sich dessen unterfangen; wesshalb denn bei derartigen Versuchen nur Ungereimtheiten, wie die des Anaxagoras, zum Vorschein kommen [1]. Neuere jedoch [2] haben die Treue dieser Darstellung bezweifelt. Möge auch Sokrates, hat man gesagt, diese oder ähnliche Aussprüche gethan haben, so können sie doch keineswegs so verstanden werden, als ob er die spekulative Naturforschung überhaupt | aufheben wollte; denn eine solche Behauptung würde seiner Grundanschauung, der Idee der Einheit alles Wissens, zu auffallend widersprechen, und so, wie sie Xenophon ihn vortragen lässt, zu allzu verkehrten Consequenzen führen. Auch PLATO [3] aber bezeuge, dass Sokrates nicht die Physik überhaupt, sondern nur die gewöhnliche Behandlung derselben angegriffen habe, und XENOPHON selbst [4]) könne nicht verbergen, dass er auch der Natur im ganzen seine Aufmerksamkeit zulenkte, um mittelst teleologischer Naturbetrachtung die Idee ihrer vernünftigen Gesetzmässigkeit zu gewinnen. Habe daher auch Sokrates ohne Zweifel kein besonderes Talent zur Physik gehabt, und sich nicht ausführlicher mit ihr abgegeben, so müsse doch wenigstens der Keim für eine neue Gestalt dieser Wissenschaft bei ihm gesucht werden: in seiner teleologischen Naturbetrachtung liege „der Gedanke von einem allgemeinen Verbreitetsein der Intelligenz im Ganzen der Natur", „das Princip einer absoluten Harmonie der Natur und des Menschen und eines solchen Seins des Menschen in der Natur, wodurch er Mikrokosmus ist" [1]); wenn er aber bei diesem Keime stehen blieb, und die Naturforschung auf das praktische Bedürfniss beschränkte, so solle diess seiner eigentlichen Meinung gemäss eine blos vorläufige Massregel sein; er wolle damit nur diess besagen, dass man nicht in's weite gehen solle, ehe in der Tiefe des Selbstbewusstseins der dialektische Grund gehörig gelegt sei; oder es solle sich auch überhaupt nicht auf die philosophische, sondern nur auf die allgemeine Bildung beziehen [2]). Diese Ansicht beruht indessen auf unhaltbaren Voraussetzungen. Für's erste nämlich sagt nicht blos Xenophon, sondern auch | Aristoteles [3]), um von Späteren [4]) nicht zu reden, dass Sokrates keine naturwissenschaftliche Forschung getrieben habe. Gerade Aristoteles aber ist es, welchen man sonst als

---

[1] Mem. IV, 7, 6: ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ᾗ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται, φροντιστὴν γίγνεσθαι ἀπέτρεπεν· οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι, οὔτε χαρίζεσθαι θεοῖς ἂν ἡγεῖτο τὸν ζητοῦντα ἃ ἐκεῖνοι σαφηνίσαι οὐκ ἐβουλήθησαν. Mit solchen Grübeleien komme man nur auf Thorheiten, οὐδὲν ἧττον ἢ Ἀναξαγόρας παρεφρόνησεν ὁ μέγιστον φρονήσας ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι — was sofort durch allerlei Bemerkungen bewiesen wird, welche die Ungereimtheit der Annahme darthun sollen, dass die Sonne ein feuriger Stein sei.

[2] SCHLEIERMACHER, WW. III, 2, 305—307. Gesch. d. Phil. S. 83. BRANDIS, Rhein. Mus. I, 2, 130. Gr.-röm. Phil. II, a, 34 ff. RITTER, Gesch. d. Phil. II, 48 ff. 64 ff. SÜVERN, über die Wolken des Aristophanes S. 11. KRISCHE, Forschungen 105 ff. Auch ALBERTI Sokr. 93 f. 98 f. tritt dieser Ansicht wenigstens theilweise bei, und nach dem, was S. 49, 2 von ihm angeführt ist, sollte man erwarten, dass er hierin noch viel weiter gehe.

[3] Phädo S. 96, A f. 97, B ff. Rep. VII, 529, A. Phileb. 28, D f. Gess. XII, 966, E f.

[4] Mem. I, 4. IV, 3. Auf Mem. I, 6, 14 (τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις

διέρχομαι) möchte ich mich hiefür nicht berufen, denn diese σοφοὶ brauchen nicht gerade die früheren Physiker zu sein (σοφοὶ sind auch Dichter, Geschichtschreiber u. s. w.), ausdrücklich wird vielmehr gesagt, Sokrates lese sie, um darin zu finden, was ihm und seinen Freunden moralisch nützlich sei. Nach I, 2, 56 wird man eher an Dichter zu denken haben.

[1]) Schleiermacher a. a. O. ähnlich Ritter.

[2]) Krische 208. Als ob Sokrates zwischen der Bildung zum Philosophen und zum rechtschaffenen Mann unterschieden hätte.

[3]) Metaph. I, 6. 987, b, 1: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν. XIII, 4 (s. o. 94, 2). De part. anim. I, 1. 642, a, 28: ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν [τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν] ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε. Vgl. Eth. Eud. I, 5. 1216, b. 2.

[4]) Wie Cic. Tusc. V, 4, 10. Acad. I, 4, 15. II, 39, 123. Fin. V, 29, 87. Rep. I, 10. Seneca ep. 71, 7. Sext. Math. VII, 8 ff. Gell. N. A. XIV, 6, 5 und Diog. II, 21 (nach Demetrius von Byzanz).

Schiedsrichter zwischen Xenophon und Plato herbeiruft; was könnte uns berechtigen, ebendenselben, sobald er sich gegen Plato erklärt, zu perhorresciren? Auch Plato selbst aber bekennt mittelbar durch den Timäus, dass die Naturforschung Sokrates fremd war; und wenn er ihm anderwärts naturphilosophische Sätze in den Mund legt, so lässt sich doch nicht beweisen, dass diese Aeusserungen als streng geschichtliche Zeugnisse betrachtet sein wollen. Nicht einmal in der Stelle des Phädo werden wir ein solches suchen dürfen, wenn wir nicht auch das weitere (Phädo 100, B ff.), dass Sokrates zur Ideenlehre seine Zuflucht genommen habe, für geschichtlich halten wollen. Darin allerdings stimmt auch Xenophon mit Plato überein, dass Sokrates eine teleologische Naturbetrachtung forderte. Verlangt man nun aber, dass diese Teleologie „nicht in dem späteren niederen Sinn“, wie sie Xenophon auffasste, verstanden, sondern höhere spekulative Ideen darin gefunden werden, so weiss ich nicht, wo wir die historische Berechtigung dazu hernehmen sollen. Beruft man sich endlich auf die Consequenz des sokratischen Princips, so zeigt eben diese, dass es Sokrates mit seiner Verachtung der spekulativen Physik und seiner populären Teleologie voller Ernst sein musste. Hätte er freilich die Idee der Zusammengehörigkeit alles Wissens in dieser entwickelten Form an die Spitze seiner Philosophie gestellt, so liesse sich seine Geringschätzung der Physik nicht erklären; war es ihm dagegen nicht um das Wissen überhaupt, sondern zunächst um die Bildung und Erziehung des Menschen durch das Wissen zu thun, so ist es natürlich, dass er sich mit seiner Forschung einseitig den menschlichen Zuständen und Thätigkeiten zuwandte[1]), und die Natur | eben nur nach ihrem Nutzen für den Menschen in Betracht zog. Nun hat er allerdings schon durch diese Teleologie einen Keim für naturphilosophische und metaphysische Untersuchungen ausgestreut, der in Plato und Aristoteles höchst fruchtbar aufgegangen ist; aber dieses neue naturphilosophische Princip hat sich ihm nur als eine Art Nebenprodukt seiner ethischen Untersuchungen ergeben, ohne dass er selbst sich seiner Tragweite bewusst wäre; sein bewusstes Interesse gilt nur der Ethik, und die teleologische Naturbetrachtung selbst soll seiner Absicht nach dem moralischen Zweck dienen, seine Freunde zur Frömmigkeit zu ermahnen [1]. Dürfen wir daher auch diese Erörterungen nicht übergehen, so werden wir ihnen doch im Sinn unseres Philosophen keinen selbständigen Werth beilegen und sie aus diesem Grunde der Ethik nicht voranstellen dürfen.

---

[1]) Es verhält sich in dieser Beziehung mit Sokrates ähnlich, wie mit Kant, dessen geschichtliche Stellung überhaupt der seinigen analog ist. Wie Kant nach der Zerstörung der älteren Metaphysik nur die Moral übrig behielt, so war Sokrates nach Beseitigung der Naturphilosophie gleichfalls ausschliesslich auf die Moral angewiesen. Wie dort, so ist auch hier diese Einseitigkeit des Anfangs von den Nachfolgern ergänzt, und der zunächst für die Ethik gewonnene Standpunkt auf das Ganze der Philosophie ausgedehnt worden; und so gut man von Sokrates trotz seiner uns so bestimmt bezeugten grundsätzlichen Ablehnung aller kosmologischen und theologischen Spekulation behauptet, er habe sich dieser Untersuchungen zwar thatsächlich enthalten, aber er habe sich unmöglich verbergen können, dass sie in der

Dasselbe gilt von der Theologie, welche hier überhaupt noch mit der Physik zusammenfällt. Auch von ihr mussten ihn die gleichen Gründe abhalten, wie von jener [2]. Hat er daher dennoch bestimmte Ansichten über die Götter und die Gottesverehrung ausgesprochen, so ist er doch zu diesen zunächst durch das praktische Interesse der Frömmigkeit geführt worden, und so

---

Consequenz seines wissenschaftlichen Princips liegen, gerade so gut könnte man von Kant trotz der Dialektik der reinen Vernunft behaupten, er habe zwar die wolffische Metaphysik bestritten, aber er habe nothwendig einsehen müssen, dass sein Standpunkt folgerichtig zu dem Fichte'schen Idealismus und der schellingischen Naturphilosophie hinführe, die sich ja auch beide, und der erstere sogar gegen Kant's eigene Erklärungen, so nachdrücklich wie möglich auf diese Consequenz berufen haben. Aber es ist eine gefährliche Sache, aus der logischen Consequenz und den geschichtlichen Wirkungen eines Standpunkts die ausdrücklichen Zeugnisse über die Lehre seines Urhebers zu berichtigen, wenn die Frage eben die ist, ob und wie weit dieser jener Consequenz sich bewusst war.

1) S. Xen. Mem. I, 4, 1. 18. IV, 3, 2. 17 f.

2) Xen. Mem. I, 1, 11: man hörte von Sokrates nie etwas gottloses; οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως... διελέγετο... ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα [oder wie es §. 15 heisst: οἱ τὰ θεαῖ ζητοῦντες] μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. Er fragte (§. 12), ob sie das Menschliche schon vollständig kennen, dass sie solche Untersuchungen anstellen, ἢ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν. §. 16: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν τί εὐσεβὲς τί ἀσεβές u. s. w.

werden wir sie gleichfalls nur als eine Zugabe zu seiner Ethik behandeln dürfen.

Auch in dieser sind es aber nur wenige philosophische Bestimmungen, die Sokrates mit Sicherheit zugeschrieben werden können, wie diess auch nicht anders sein konnte, da eine systematische Ausbildung der Ethik ohne metaphysische und psychologische Grundlegung unmöglich ist. Das hauptsächlichste, was Sokrates hier gethan hat, ist das formelle, das sittliche Handeln überhaupt auf's Wissen zurückzuführen; sobald dagegen die besonderen sittlichen Thätigkeiten und | Verhältnisse abgeleitet werden sollen, beruhigt er sich theils bei der Berufung auf die bestehende Sitte, theils tritt eine äusserliche Zweckbeziehung ein, deren Mängel im weiteren Verlaufe allerdings theilweise wieder verbessert werden.

Das allgemeine Princip der sokratischen Ethik spricht der Satz aus, dass alle Tugend im Wissen bestehe [1]). Diese Behauptung hängt mit dem ganzen Standpunkt des Sokrates auf's engste zusammen. Sein Bestreben geht ja von Anfang an dahin, die Sittlichkeit durch das Wissen wiederherzustellen und tiefer zu begründen. Die Erfahrungen seiner Zeit haben ihn überzeugt, dass die herkömmliche, auf Auktorität und Gewöhnung beruhende Rechtschaffenheit der moralischen Skepsis nicht Stand hält, seine Menschenprüfung zeigt ihm bei den gefeiertsten seiner

---

[1]) Arist. Eth. N. VI, 13. 1144, b, 17. 28: Σωκράτης.. φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς... Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. Ebd. III, 11, 1116, b, 4 (s. S. 120, 1). Eth. Eud. I, 5. 1216, b, 6: ἐπιστήμας ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον. Vgl. ebd. III, 1. 1229, a, 14. VII, 13, Schl. M. Mor. I, 1. 1182, a, 15. I, 35. 1198, a, 10. Xen. Mem. III, 9, 5: ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι· καὶ οὔτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι (denn, wie es vorher heisst, πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ ἂν οἴωνται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι ταῦτα πράττειν), οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν ἁμαρτάνειν u. s. w. I, 1, 16: S. besprach sich immer über Gerechtigkeit, Frömmigkeit u. s. w. καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι. (Das letztere auch IV, 2, 22.) Plato, Lach. 194, D: πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος, ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἅπερ σοφὸς, ἃ δὲ ἀμαθὴς ταῦτα δὲ κακός. Euthyd. 278, E ff.

Zeitgenossen statt der wahren nur eine vermeintliche Tugend[1]); um eine wahrhafte Sittlichkeit zu gewinnen, ist es nöthig, dass der Mensch an einem klaren und sicheren Wissen die Norm für sein Handeln erhalte[2]). Aber dieser Grundsatz wird nun von ihm in einseitiger Ausschliesslichkeit gefasst: das Wissen ist ihm nicht blos eine unerlässliche Bedingung und ein Hülfsmittel der wahren Sittlichkeit, sondern unmittelbar das Ganze derselben, und wo das Wissen fehlt, da wird von ihm nicht etwa nur eine unvollkommene Tugend, sondern gar keine mehr anerkannt. Erst Plato und vollständiger Aristoteles haben diese Einseitigkeit der sokratischen Tugendlehre verbessert. Zur Begründung seiner Ansicht machte Sokrates geltend, dass ohne ein richtiges Wissen kein richtiges Handeln möglich sei, dass dagegen überall, wo das Wissen ist, das richtige Handeln sich von selbst ergebe. Jenes, denn keine Thätigkeit und kein Besitz gereiche uns zum Nutzen, wenn sie nicht durch die Einsicht auf das richtige Ziel gelenkt werden[3]). Dieses, denn jedermann thue doch nur das, wovon er glaubt, dass er es zu thun habe, dass es für ihn gut sei [1]), niemand sei freiwillig böse, da diess ja nichts anderes hiesse, als sich freiwillig unglücklich machen [2]); das Wissen sei daher immer das stärkste, und könne nicht von der Begierde überwältigt werden [3]). Was insbesondere die Tugend betrifft, welche

---

[1]) Vgl. Plato, Apol. 21, C. 29, E.

[2]) S. o. S. 96 f.

[3]) Diesen Grund macht zwar Sokrates so ausdrücklich nur bei Plato (Euthyd. 280, B ff. Meno 87, C ff.) geltend, woher auch die aristotelische grosse Moral (I, 35. 1198, a, 10) die entsprechende Angabe zu haben scheint; aber er lautet nicht allein an sich selbst ächt sokratisch, sondern er ist auch bei Xenophon angedeutet, wenn Sokrates Mem. IV, 2, 26 ff., zunächst mit Beziehung auf die Selbsterkenntniss, ausführt, dass nur sie uns darüber belehre, was wir bedürfen und was wir vermögen, uns dadurch in den Stand setze, auch andere richtig zu beurtheilen, und uns zu einem zweckmässigen und erfolgreichen Handeln befähige; und damit steht es nicht im Widerspruch, dass im folgenden auch die Weisheit nicht als ein ἀναμφισβητήτως ἀγαθὸν anerkannt wird, da ja schon mancher, wie Dädalus und Palamedes, um seiner Weisheit willen zu Grunde gegangen sei; denn dieses ist offenbar nur elenktisch gesagt, und die σοφία hiebei in der gewöhnlichen Bedeutung genommen, nach der jede Kunst und jedes Wissen so genannt wurde: von dem Wissen in seinem Sinn würde Sokrates, seiner wirklichen Meinung nach, gewiss nicht desshalb, weil es ebenso, wie die mit ihm identische Tugend, den Menschen in Gefahr bringen kann, geläugnet haben, dass es ein Gut sei. Auch was III, 9, 14 über die εὐπραξία im Unterschied von der εὐτυχία gesagt wird, dass sie das κράτιστον ἐπιτήδευμα sei, führt auf's Wissen zurück, denn die εὐπραξία besteht in dem μαθόντα τι καὶ μελετήσαντα εὖ ποιεῖν, oder wie der platonische Euthydem 281, A ausführt: die ἐπιστήμη ist es, welche alle Güter richtig gebrauchen lehrt, und als κατορθοῦσα τὴν πρᾶξιν

---

schafft sie sowohl εὐπραγία als εὐτυχία. Bestimmter spricht sich Xenophon Oec. I, 1, 7 ff. 6, 4 in diesem Sinn aus. Auch Aeschines bei Demetr. De elocut. 297, Rhet. gr. IX, 122 legt Sokrates mit Beziehung auf das reiche Erbe des Alcibiades die Frage in den Mund: ob er auch die Wissenschaft geerbt habe, die ihn lehre, es zu gebrauchen?

[1]) Xenophon Mem. III, 9, 4 f. (s. o. 117, 1) IV, 6, 6: εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα; Οὐκ οἴομαι, ἔφη. Οἶδας δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας, ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη u. s. w. Ebd. §. 3. 11. Plato Prot. 358, C.

[2]) Arist. M. Mor. I, 9: Σωκράτης ἔφη οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους· εἰ γάρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὀντιναοῦν, πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐθεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν u. s. w. Unbestimmter und ohne den Sokrates zu nennen, redet die nikomachische Ethik III, 7. 1113, b, 14 (vgl. Eth. Eud. II, 7. 1223, b, 3) von der Behauptung (über welche Bd. I, 430, 5 zu vgl.), ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ. Mit Recht bemerkt Brandis, gr.-röm. Phil. II, a, 39, dass sich diess zunächst auf Argumentationen des platonischen Sokrates (wie Meno 77, B ff. Prot. 345, D. 353, C ff.) beziehe, dass jedoch auch die oben angeführten Stellen der Memorabilien III, 9, 4. IV, 6, 6. 11 und die plat. Apol. 25, E f. (ἐγὼ δὲ... τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἑκὼν ποιῶ, ὡς φῂς σύ; ταῦτα ἐγὼ σοὶ οὐ πείθομαι ὦ Μέλητε... εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω... δῆλον ὅτι ἐὰν μάθω παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ) dasselbe besagen. Vgl. Dial. de justo Schl. Diog. Laert. II, 31.

[3]) Plato Prot. 352, C f.: ἆρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς [τῆς ἐπιστήμης] δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη, καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς, ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν, ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; das letztere wird sofort mit Einstimmung des Sokrates bejaht. (Die weitere Begründung kann wohl nur als platonisch angesehen werden.) Arist. Eth. N. VII, 3, Anf.: ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι [ἀκρατεύεσθαι]. δεινὸν γὰρ, ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν. Eth. Eud. VII, 13, Schl.: ὀρθῶς τὸ Σωκρατικὸν, ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθὸν, ἀρετὴ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐπιστήμη. Wenn daher jemand seinem eigenen besseren Wissen entgegenzuhandeln scheint, so giebt Sokr. nicht zu, dass diess wirklich der Fall sein könne; er schliesst vielmehr umgekehrt: da sein Thun der richtigen Einsicht zuwiderlaufe, müsse es ihm gerade an ihr fehlen; Mem. III, 9, 4 (nach dem S. 121, 1 angeführten): προσερωτώμενος δὲ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι· οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς. Bei Xenophon lautet diess freilich,

vom Wissen am weitesten abzuliegen scheint, die Tapferkeit, so führte Sokrates auch das für sich an, dass in allen Fällen | derjenige, welcher die wahre Beschaffenheit einer scheinbaren Gefahr und die Mittel kennt, ihr zu begegnen, mehr Muth habe, als wer sie nicht kennt[1]). Hieraus glaubt er schliessen zu dürfen, dass es bei der Tugend ganz und gar auf's Wissen ankomme, und demgemäss definirt er auch die einzelnen Tugenden so, dass sie sämmtlich in einem Wissen bestehen und nur nach dem Gegenstand dieses Wissens sich unterscheiden sollen. Fromm ist derjenige, welcher weiss, was den Göttern, gerecht derjenige, welcher weiss, was den Menschen gegenüber recht ist[2]), tapfer der, welcher Gefahren richtig zu behandeln weiss[3]), besonnen und

---

wie wenn Sokr. selbst die Möglichkeit des Falls, dass man das Rechte wisse und das Falsche thue, eingeräumt hätte; die wirkliche Meinung seiner Antwort kann aber nur die oben angenommene sein.

1) Xen. Mem. III, 9, 2. Symp. 2, 12, wo Sokrates aus Anlass einer Tänzerin, die über Degenspitzen radschlägt, bemerkt: οὔτοι τούς γε θεωμένους τάδε ἀντιλέξειν ἔτι οἴομαι, ὡς οὐχὶ καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτόν. Plato Prot. 349, E f., wo mit verschiedenen Beispielen, von Tauchern, Reitern, Peltasten, dargethan wird, dass οἱ ἐπιστήμονες τῶν μὴ ἐπισταμένων θαῤῥαλεώτεροί εἰσι. Arist. Eth. N. III, 11. 1116, b, 3: δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία τις εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν. Vgl. Eth. Eud. III, 1. 1229, a, 14. 1230, a, 6 (wo ebenso, wie in der Stelle der nikomachischen Ethik, der Fehler dieses Beweises aufgezeigt wird.)

2) εὐσεβὴς = ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς. δίκαιος = ὁ εἰδὼς τὰ περὶ τοὺς ἀνθρώπους νόμιμα. Mem. IV, 6, 4. 6. Die εὐσέβεια, deren Definition Sokr. hier giebt, ist dasselbe, wie die ὁσιότης, deren Begriff im platonischen Euthyphro gesucht wird. Wenn daher Grote Plato I, 328 aus Anlass des letztern bemerkt, der xenophontische Sokrates hätte nicht nach dem allgemeinen Begriff des Heiligen fragen, oder einen solchen voraussetzen können, so wird diess durch den Augenschein widerlegt; es folgt aber auch nicht aus dem Umstand (s. u. 125, 1), dass Sokr. die Götter νόμῳ πόλεως verehrt wissen wollte; denn warum hätte er nicht sagen können, die Frömmigkeit oder Heiligkeit bestehe in dem Wissen dessen, was den Göttern gegenüber recht ist, und dazu gehöre, die Gottesverehrung betreffend, dass sie jeder nach dem vaterländischen Brauch anbete? Die fromme Gesinnung ist ja doch nicht dasselbe, wie der Kultus, und jene kann die gleiche sein, wenn auch die Kultusformen verschieden sind.

3) A. a. O. §. 11: οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι, ἀνδρεῖοί εἰσιν, οἱ δὲ διαμαρτάνοντες τούτου δειλοί. Plato Prot. 360, D: ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν. Das gleiche besagt die Definition im Laches 194, E, welche von den im folgenden dagegen

weise der, welcher das Edle und Gute zu gebrauchen, das Schlechte zu meiden weiss[1]). Alle Tugenden kommen mithin auf die Weisheit oder das Wissen zurück (diese beiden nämlich fallen zusammen)[2]); die gewöhnliche Vorstellungsweise, welche viele und verschiedenartige Tugenden annimmt, ist unrichtig, die Tugend ist in Wahrheit nur Eine[3]). Auch die Verschiedenheit der Personen, der Lebensalter und Geschlechter thut dem keinen Eintrag, denn es muss doch bei ihnen allen Ein und dasselbe sein, was ihre Handlungsweise tugendhaft macht[4]), und | es muss auch bei allen Menschen im wesentlichen die gleiche Anlage zur Tugend vorausgesetzt werden[5]). Die Hauptsache ist daher immer die

---

erhobenen Bedenken auf sokratischem Standpunkt nicht ernstlich gefährdet wird, die Tapferkeit sei ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἐπιστήμη; nur darf man θαῤῥαλέος natürlich nicht (wie Schaarschmidt Samml. d. plat. Schr. 409) mit „kühn“ übersetzen, sondern es bedeutet nach 198, B, wie so oft, ἃ μὴ δέος παρέχει. Vgl. Bonitz Plat. Stud. III, 441.

1) Mem. III, 9, 4: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε.

2) Mem. IV, 6, 7: ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; — Ἔμοιγε δοκεῖ. Alles aber kann kein Mensch wissen: ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν.

3) Ausdrücklich führt diess nur Plato in Schriften seiner jüngeren Jahre (Prot. 329, B ff. 349, B — 360, E) aus, die sich noch strenger an den sokratischen Standpunkt halten; aber auch für Xenophon ergiebt es sich aus dem soeben angeführten, und auch das ist, wie namentlich aus Mem. III, 9, 4 erhellt, gewiss nicht seine Meinung, dass jemand dasjenige Wissen, worin eine Tugend besteht, besitzen könne, während ihm das, worin eine andere besteht, fehle, sondern er wird ebenso, wie der platonische Sokrates im Protagoras, annehmen, dass da, wo Eine Tugend ist, alle sein müssen, da ja alle auf der Kenntniss des Guten beruhen. Aus dieser sokratischen Lehre sind dann die Behauptungen der Cyniker und Megariker über die Einheit der Tugend hervorgegangen.

4) Plato Meno 71, D ff., und wohl nach dieser Stelle, die er aber doch mit der ihm bekannten sokratischen Lehre übereinstimmend gefunden haben muss, Aristoteles Polit. I, 13. 1216, a, 20 ff.: ὥστε φανερὸν, ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης … πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς.

5) Xen. Symp. 2, 9: καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν· ἐν πολλοῖς μὲν, ὦ ἄνδρες, καὶ ἄλλοις δῆλον, καὶ ἐν οἷς δ' ἡ παῖς ποιεῖ, ὅτι ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, ῥώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται. Vgl. Plato Rep. V, 452, E ff.

Ausbildung dieser Anlage durch guten Unterricht. Denn wenn auch freilich für jede Thätigkeit der eine bessere, der andere geringere Gaben mitbringt, so bedürfen doch alle der Uebung und Erziehung, und gerade die talentvollsten haben sie am meisten nöthig, wenn sie nicht auf die verderblichsten Abwege gerathen sollen [1]). Nichts ist aber ein grösseres Hinderniss des wahren Wissens, als das eingebildete Wissen, nichts wird daher auch in sittlicher Beziehung dringender nöthig sein, als die Selbsterkenntniss, welche den grundlosen Schein des Wissens zerstört, und dem Menschen seine Mängel und Bedürfnisse aufzeigt; denn da nach sokratischer Voraussetzung unmittelbar mit dem Wissen das richtige, mit der Unwissenheit das verkehrte Handeln gegeben ist, so wird derjenige, welcher sich selbst kennt, unfehlbar das thun, was ihm heilsam, der, welcher sich nicht kennt, was ihm schädlich ist [2]). Nur der Wissende kann etwas tüchtiges leisten, nur er ist brauchbar und geachtet [3]). Das Wissen ist mit Einem Wort die Wurzel alles sittlichen Handelns, die Unwissenheit der Grund aller Fehler, und wenn es möglich wäre, wissentlich Unrecht zu thun, so wäre diess besser, als wenn es aus Unwissenheit geschieht, denn in diesem Fall fehlt die erste Bedingung des Rechtthuns, die sittliche Gesinnung, in jenem dagegen wäre sie vorhanden, und der Handelnde würde ihr nur vorübergehend untreu[1]). Von welcher Art aber das Wissen ist, in dem die Tugend besteht, ob ein erfahrungsmässiges oder ein spekulatives, ob ein rein theoretisches oder ein praktisches, diess hat Sokrates allem nach noch gar nicht gefragt. Bei Xenophon wenigstens stellt er das Lernen und die Uebung, welche Plato[2]) bereits unterscheidet, noch unbefangen neben einander[3]) und um zu beweisen, dass die Tugend im Wissen bestehe, des Wissens bedürfe, und durch Unterricht erworben werden könne, wählt er (auch bei Plato) mit Vorliebe solche Beispiele, die von praktischen Kenntnissen, ja von mechanischen Fertigkeiten hergenommen sind[4]).

---

[1]) Mem. III, 9, 1 ff. (s. u. 123, 3) IV, 1, 3 f. IV, 2, 2 ff. Die Frage, ob die Tugend eine Naturgabe oder ein Werk des Unterrichts sei, dieselbe Frage, welcher auch Plato (im Meno und Protagoras) eingehende Erörterungen gewidmet hat, scheint zunächst durch das Auftreten der sophistischen Tugendlehrer zu einer beliebten Streitfrage geworden zu sein: bei Xenophon wenigstens, III, 9, 1, und im Eingang des Meno erscheint sie als solche. Den Gegensatz des Erlernten und der natürlichen Begabung hatte schon Pindar stark betont, s. o. S. 19.

[2]) Mem. IV, 2, 24 ff. u. a. St. s. o. 103, 2. Beispiele von Unterredungen, in denen Sokrates seine Freunde zur Selbstkenntniss zu führen sucht, Mem. III, 6. IV, 2.

[3]) Mem. I, 2, 52 ff.: Der Ankläger warf Sokrates vor, dass er seine Anhänger verleitet habe, Freunde und Verwandte zu verachten; denn nur der, habe er behauptet, verdiene geehrt zu werden, der sich durch sein Wissen nützlich machen könne. Xenophon giebt zu, dass er gezeigt habe, wie wenig unbrauchbare und unwissende Leute selbst von Freunden und Verwandten geschätzt werden; aber er wollte damit, sagt er, nicht zur Verachtung der Angehörigen auffordern, sondern nur darthun, dass man sich um Einsicht bemühen müsse, ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι.

---

1) Mem. IV, 2, 19 f.: τῶν δὲ δὴ τοὺς φίλους ἐξαπατώντων ἐπὶ βλάβῃ πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν, ἢ ὁ ἄκων; was im folgenden so entschieden wird: Τὰ δίκαια πότερον ὁ ἑκὼν ψευδόμενος καὶ ἐξαπατῶν οἶδεν, ἢ ὁ ἄκων; Δῆλον ὅτι ὁ ἑκών. Δικαιότερον δὲ [φῂς εἶναι] τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου; Φαίνομαι. Vgl. Plato Rep. II, 382. III, 389, B. IV, 459, C f. VII, 535, E. Hipp. min. 371, E ff. Der Fall selbst freilich, dass jemand mit Wissen und Willen Unrecht thue, kann immer nur versuchsweise angenommen werden; denn in Wahrheit ist es ja gerade nach sokratischen Grundsätzen undenkbar, dass der Wissende als solcher, vermöge seines Wissens, anders als richtig handle, oder dass irgend jemand freiwillig das Schlechte wähle; wenn daher eine Unwahrheit wissentlich und freiwillig gesagt wird, so wird diess doch nur jene äusserliche und blos scheinbare Unwahrheit sein können, welche auch Plato (Rep. II, 382. III, 389, B. IV, 459, C f.) als Mittel für höhere Zwecke gestattet, während er als die „eigentliche Lüge“ nur die Unwissenheit betrachtet wissen will, die immer unfreiwillig ist (Rep. II, 382. V, 535, E). M. vgl. hierüber meine platon. Studien S. 152.

2) Am Anfang des Meno.

3) Mem. III, 9, 1 f. antwortet S. auf die Frage, ob die Tapferkeit ein διδακτὸν oder ein φυσικὸν sei: die Anlage dazu sei allerdings ebenso, wie die Körperkraft, verschieden. νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρίαν αὔξεσθαι, wie man diess schon daran sehe, dass kein Volk mit Waffen, in denen es nicht geübt ist, denen, die darin geübt sind, entgegenzutreten wage. Aber auch in allem andern sei es die ἐπιμέλεια, das μανθάνειν καὶ μελετᾶν, wodurch die Naturanlage allein zur Meisterschaft ausgebildet werde. Mem. IV, 1, 3 wird nur allgemein μάθησις und παιδεία verlangt, aber auch hier wird zwischen dem theoretischen und dem praktischen Unterricht nicht unterschieden.

4) So Protag. 349, E (S. 120, 1). Mem. III, 9, 1 f. (vor. Anm.) Ebd. §. 11: ἄρχοντες sind nur die ἐπιστάμενοι ἄρχειν, im Schiff der Steuermann, im Landbau, bei Krankheiten, bei Leibesübungen die Fachmänner, in der Woll-

Diess alles sind indessen erst formale Bestimmungen; alle Tugend soll ein Wissen sein, aber was ist der Inhalt dieses Wissens? Hierauf antwortet Sokrates zunächst im allgemeinen: das Gute; tugendhaft, gerecht, tapfer u. s. f. ist der, welcher weiss, was gut und recht ist [1]). Auch diese Bestimmung ist jedoch ebenso allgemein und blos formal, wie die vorige; das Wissen, welches tugendhaft macht, ist das Wissen des Guten, aber was ist das Gute? Das Gute ist eben nur der Begriff als Zweck gedacht, das Thun des Guten ist das dem Begriff der Sache entsprechende Handeln, also das Wissen selbst in seiner praktischen Anwendung; das Wesen des sittlichen Wissens ist daher durch die allgemeine Bestimmung, dass es das Wissen des Guten, Rechten u. s. f. sei, nicht erklärt. Ueber diese allgemeine Bestimmung ist jedoch Sokrates in seinem Philosophiren nicht hinausgekommen: wie seine theoretische Philosophie bei der allgemeinen Forderung des begrifflichen Wissens stehen bleibt, so bleibt die praktische bei der ebenso unbestimmten Forderung des begriffsmässigen Handelns stehen. Aus diesem allgemeinen Princip lässt sich aber noch keine bestimmte sittliche Thätigkeit ableiten; soll es daher doch zu einer solchen kommen, so bleibt nur übrig, die Grundsätze dafür entweder aus der bestehenden Sitte ohne weitere Prüfung aufzunehmen, oder sofern sie doch, dem Princip des Wissens gemäss, vor dem Denken gerechtfertigt werden sollen, sie auf den Erfolg der Handlungen zu gründen. Beide Auswege hat Sokrates auch eingeschlagen. Auf der einen Seite erklärt er den Begriff des Gerechten durch den des Gesetzlichen [2]), er sagt,

---

spinnerei die Frauen. Ausführlich bespricht die hier berührte Frage Strümpell Gesch. d. prakt. Phil. d. Gr. vor Arist. 146 ff.

1) S. o. S. 120 f.

2) Mem. IV, 6, 6: Δίκαια δὲ οἶσθα, ἔφη, ὁποῖα καλεῖται; Ἃ οἱ νόμοι κελεύουσιν, ἔφη. Οἱ ἄρα ποιοῦντες ἃ οἱ νόμοι κελεύουσι δίκαιά τε ποιοῦσι καὶ ἃ δεῖ; Πῶς γὰρ οὔ; Ebd. IV, 4, 12 sagt Sokrates: φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι, und da sich Hippias eine nähere Erklärung darüber ausbittet, was er unter dem νόμιμον verstehe: νόμους δὲ πόλεως, ἔφη, γιγνώσκεις; Ἔγωγε, ἔφη. Καὶ τίνας τούτους νομίζεις; Ἃ οἱ πολῖται, ἔφη, συνθέμενοι, ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι, ἐγράψαντο. Οὐκοῦν, ἔφη (Sokr.), νόμιμος μὲν ἂν εἴη ὁ κατὰ ταῦτα πολιτευόμενος, ἄνομος δὲ ὁ ταῦτα παραβαίνων; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν καὶ δίκαια μὲν ἂν πράττοι ὁ τούτοις πειθόμενος, ἄδικα δ' ὁ τούτοις ἀπειθῶν; Πάνυ μὲν οὖν.

der beste Gottesdienst sei der, welcher dem Herkommen entspreche [1]), und er selbst will sich sogar dem ungerechten Urtheil nicht entziehen, um die Gesetze nicht zu verletzen [2]). Andererseits bringt es aber gerade sein Standpunkt mit sich, dass er sich mit der Auktorität des Bestehenden nicht begnügen kann, sondern eine wissenschaftliche Begründung der sittlichen Thätigkeiten versuchen muss. Diese weiss er nun nur von ihren Folgen herzunehmen; und er verfährt dabei nicht selten so äusserlich, dass er sich für seine ethischen Sätze einer Beweisführung bedient, welche sich, für sich genommen, von der sophistischen Moralphilosophie nur im Resultat, nicht im Princip unterscheiden würde [3]). Erklärt | er doch selbst ausdrücklich, wenn man ihn nach einem Guten frage, das nicht für einen bestimmten Zweck gut sei, so wisse er weder ein solches, noch begehre er es zu wissen, alles sei gut und schön für das, zu dem es sich gut verhalte, und es könne desshalb Ein und dasselbe im Verhältniss zu dem einen gut, zu einem andern böse sein [4]); sagt er doch auf's bestimmteste, das Gute sei nichts anderes, als das Nützliche, das Schöne nichts anderes als das Brauchbare, alles sei daher für das-

---

1) Mem. IV, 3, 16: Euthydem hat das Bedenken, dass niemand die Götter würdig verehren könne; Sokrates sucht es ihm zu benehmen: ὁρᾷς γὰρ, ὅτι ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἂν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο ἀποκρίνεται· νόμῳ πόλεως. Derselbe Grundsatz wird Sokrates I, 3, 1 beigelegt. S. auch oben S. 65, 5.

2) S. o. S. 65, 6.

3) Wie diess schon Dissen in der S. 86, 1 angeführten Abhandlung gründlich gezeigt hat. Vgl. auch Wiggers, Sokrates S. 187 f. Hurndall De philosophia mor. Socr. (Heidelb. 1853), der aber doch kaum etwas neues beibringt. Auch Grote Hist. of Greece VIII, 605 f. tritt der obigen Aeusserung bei, nur dass er mir nicht erlauben will, von einer sophistischen Moral als Einheit zu sprechen — mit welchem Recht wird aus unserem I. Theil S. 916 ff. 938 f. erhellen.

4) Mem. III, 8, 1—7, wo unter anderem: εἴ γ' ἐρωτᾷς με, εἴ τι ἀγαθὸν οἶδα, ὃ μηδενὸς ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα, ἔφη, οὔτε δέομαι... Λέγεις σὺ, ἔφη (sc. Ἀρίστιππος), καλά τε καὶ αἰσχρὰ τὰ αὐτὰ εἶναι; καὶ νὴ Δία ἔγωγ', ἔφη [Σωκρ.], ἀγαθά τε καὶ κακὰ u. s. w. (Das heisst aber, wie auch das folgende zeigt, nicht, wie Ribbing a. a. O. 105 übersetzt: „das Gute und Böse sei dasselbe", sondern: „dasselbe Ding sei gut und böse", sofern es für den einen Zweck brauchbar, mithin gut, einem andern hinderlich ist.) πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι, πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ, πρὸς ἃ ἂν κακῶς.

jenige gut und schön, dem es nützlich und brauchbar sei 1); beweist er doch auch seine Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen, eine von den Grundlagen seiner Ethik, durch die Bemerkung, dass niemand etwas anderes thue als das, was er für nützlich hält 2). Es giebt also seiner Ansicht nach kein absolut, sondern nur ein relativ Gutes: Nutzen und Schaden sind der Masstab des Guten und Schlechten 3). Demgemäss gründet er denn auch in den xenophontischen Gesprächen die sittlichen Vorschriften fast durchweg auf das Motiv des Nutzens. Wir sollen uns der Enthaltsamkeit befleissigen, weil der Enthaltsame angenehmer lebt, als der Unenthaltsame 4); wir sollen uns abhärten, weil der Abgehärtete gesünder ist, und weil es ihm leichter wird, Gefahren abzuwehren, Ruhm und Ehre zu erwerben 5); wir sollen bescheiden sein, weil die Prahlerei Schaden und Schande bringt 6); wir sollen uns mit unsern Geschwistern vertragen, weil es thöricht ist, zum Schaden zu gebrauchen, was uns zum Nutzen gegeben ist 7); wir sollen uns um wackere Freunde bemühen, weil | ein treuer Freund der nützlichste Besitz ist 8); wir sollen uns der Theilnahme an öffentlichen Angelegenheiten nicht entziehen, weil das Wohlbefinden des Ganzen auch allen Einzelnen zu Gute kommt 9); wir sollen den Gesetzen gehorchen, weil diess für uns selbst und den Staat das nützlichste ist, und des Unrechts uns enthalten, weil es

---

1) Xen. Mem. IV, 6, 8 f. mit den Schlussätzen: τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ... τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι πρὸς ὃ ἂν ᾖ χρήσιμον. Vgl. IV, 1, 5. 5, 6. Conviv. 5, 3 ff. Plato Prot. 333, D f. 353, C ff., wo Sokrates dem Protagoras mit dem Satz gegenübertritt: ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἅ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις, und später das Gute auf das zurückführt, was Lust verschaffe oder von Unlust befreie.

2) Mem. III, 9, 4 (s. o. 117, 1). Aehnlich im platonischen Protagoras 358, B f.

3) Dagegen möchte ich darauf kein Gewicht legen, dass Mem. III, 2, 4. IV, 1, 2 die Glückseligkeit als höchster Lebenszweck behandelt wird, denn diess thun alle griechischen Moralphilosophen, auch Plato, Aristoteles, und selbst die Stoiker.

4) Mem. I, 5. 6. II, 1, 1 ff. vgl. IV, 5, 9.

5) Ebd. III, 12. II, 1, 18 ff. vgl. I, 6.

6) Ebd. I, 7.

7) Ebd. II, 3, 19.

8) Ebd. II, 4, 5 f. II, 6, 4 ff. c. 10.

9) Ebd. III, 7, 9. II, 1, 14.

sich am Ende doch immer straft [1]; wir sollen tugendhaft leben, weil die Tugend von Seiten der Götter und Menschen die | grössten Vortheile verschafft [2]. Die Auskunft, dass alle derartige Aeusserungen nicht die eigene Ueberzeugung des Philosophen ausdrücken, sondern nur solche, denen mit reineren Beweggründen nicht beizukommen war, von ihrem Standpunkt aus zur Tugend hinführen sollen, ist bei der Bestimmtheit, mit welcher sich Sokrates ausspricht, offenbar unstatthaft [3]. Wenn vielmehr Xenophon nicht in wesentlichen Punkten falsch berichtet, so müssen wir zugeben, dass es ihm mit der Zurückführung des Guten auf das Nützliche, und daher auch mit der ihr entsprechenden Begründung der sittlichen Pflichten wirklich ernst war.

Wir begegnen nun freilich im Munde des Sokrates auch wieder Aeusserungen, welche uns über diese äusserliche Begründung der sittlichen Verpflichtungen hinausführen, indem sie den wesentlichen Nutzen der Tugend, den Zweck, dem sie dient und wegen dessen sie gut und schön ist, unmittelbar in ihre Wirkung auf das geistige Leben des Menschen verlegen [4]. Am unzweifelhaftesten und entschiedensten würde dieses geschehen, wenn wir dem geschichtlichen Sokrates den Satz zuschreiben dürften, welcher dem platonischen geläufig ist [5], dass die Gerechtigkeit Gesundheit, die Ungerechtigkeit Krankheit der Seele sei, und daher alles Unrecht den, der es begeht, immer und nothwendig beschädige, die Gerechtigkeit nothwendig und immer nützlich sei. Indessen geben uns Darstellungen, wie die der Republik und des Gorgias, dazu noch kein Recht, da in diesen Gesprächen unserem Philosophen doch unbestreitbar vieles in den Mund gelegt wird, was er nie gesagt hat oder gesagt haben kann; und dass Plato diese reinen sittlichen Begriffe nicht gehabt haben könnte, wenn sie nicht sein Lehrer vor ihm hatte, lässt sich nicht sagen, man müsste denn auch die Ideenlehre und so vieles andere Sokrates desshalb zuschreiben, weil es sich bei Plato findet. Auch der Krito gewährt keine Bürgschaft dafür, dass das einzelne seines Inhalts von Sokrates selbst herrührt, da sein Verfasser bei der Unterredung, die er erzählt, nicht zugegen war; da er aber doch nicht zu lange nach Sokrates' Tod verfasst zu sein scheint und über den Standpunkt dieses Philosophen im übrigen nicht hinausgeht, verdient es immerhin Beachtung, dass sich die gleichen Grundsätze auch in ihm finden [1]): dieser Umstand spricht jedenfalls dafür, dass sie in der sokratischen Lehre einen Anhalt fanden. In demselben Sinne spricht sich aber auch die Apologie aus, wenn Sokrates hier das Ziel seines Wirkens in der Aufgabe zusammenfasst: seine Mitbürger zu überzeugen, dass ihnen an der Vervollkommnung ihrer Seele mehr liegen müsse, als an Geld und Gut, Ehre und Ruhm [2]); und wenn er dabei ausdrücklich erklärt: ob der Tod ein Uebel sei, wisse er nicht, dass es das Unrechtthun sei, wisse er [3]). Und ähnliches findet sich bei XENOPHON. Für das werthvollste am Menschen, den göttlichen Theil seines Wesens, erklärt Sokrates auch bei ihm die Seele, weil sie der Sitz der Vernunft ist und nur das Vernünftige Werth hat [4]);

---

[1] Ebd. IV, 4, 16 ff. 20 ff. III, 9, 12 f.

[2] Ebd. II, 1, 27 ff. zunächst zwar in dem Bericht aus der Schrift des Prodikus, deren Inhalt aber Sokrates sich aneignet. Vgl. I, 4, 18. IV, 3, 17.

[3] Es wird davon später noch zu sprechen sein.

[4] M. vgl. zum folgenden Ribbing a. a. O. 83. 91 ff. 105 ff., dessen Untersuchung ich dankbar benütze, wenn ich auch nicht in allem mit ihm einverstanden bin. Auf die frühere Ausführung dieses Gelehrten Plat. Ideenl. I, 40 ff. kann ich hier nicht näher eingehen.

[5] S. u. S. 561 f. der 2. Ausg.

---

1) Krito 47, D: Wie man in der Behandlung des Körpers dem Rathe des Arztes folgen muss, so in Fragen des Rechts und Unrechts dem Rathe dessen, ᾧ εἰ μὴ ἀκολουθήσομεν, διαφθεροῦμεν ἐκεῖνο καὶ λωβησόμεθα, ὃ τῷ μὲν δικαίῳ βέλτιον ἐγίγνετο τῷ δὲ ἀδίκῳ ἀπώλλυτο. Wenn ferner das Leben in einem siechen Körper keinen Werth habe: μετ' ἐκείνου ἄρα βιωτὸν ἡμῖν διεφθαρμένου, ᾧ τὸ ἄδικον λωβᾶται τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν; zumal dieses nicht ein φαυλότερον, sondern ein πολὺ τιμιώτερον sei, als jenes. 49, A: das Unrecht beschädige und beschimpfe den, der es begeht, immer.

2) Apol. 29, D: so lang er lebe, werde er nicht aufhören φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενος, ... λέγων οἷάπερ εἴωθα, ὅτι ὦ ἄριστε ἀνδρῶν ... χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνει ἐπιμελούμενος ... καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελεῖ οὐδὲ φροντίζεις; Er werde vielmehr jeden, der es nöthig habe, darüber tadeln, ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται, τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος.

3) Ebd. 29, B.

4) Mem. I, 4, 13: Gott hat nicht blos für den menschlichen Leib Sorge getragen, ἀλλ' ὅπερ μέγιστόν ἐστι καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε. I, 2, 53. 55, wo der Satz, ὅτι τὸ ἄφρον ἄτιμόν ἐστι, damit bewiesen wird, dass man den Leib verscharre, sobald die Seele, ἐν ᾗ μόνῃ γίνεται φρόνησις, ihn verlassen habe. IV, 3, 14: ἀνθρώπου γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.

er verlangt daher, dass man in erster Reihe für sie sorge [1]); er ist überzeugt, dass man um so besser lebe, je mehr man an seiner Vervollkommnung arbeitet, und um so genussreicher, je mehr man sich derselben bewusst sein kann [2]). Und da nun die geistige Vollkommenheit des Menschen in erster Reihe von seinem Wissen abhängt, wird die Weisheit als das grösste Gut bezeichnet, welches ohne Vergleich werthvoller sei, als alles andere [3]), und das Lernen wird nicht blos wegen seines Nutzens, sondern auch wegen des Genusses empfohlen, den es unmittelbar an sich selbst gewähre [4]). Diese Aeusserungen stimmen mit dem, was aus Plato angeführt wurde, ganz überein; und sie erscheinen auch durchaus folgerichtig bei einem Philosophen, welcher das ganze sittliche Leben so entschieden auf das Wissen gründen will, und den Menschen so nachdrücklich zur Selbsterkenntniss und zur Arbeit an sich selbst anleitet, wie Sokrates diess gethan hat [5]).

Wie ist dann aber über die Berichte zu urtheilen, in welchen Sokrates die sittlichen Verpflichtungen auf so äusserliche Zweckmässigkeitsgründe stützt, wie diess bei Xenophon so häufig geschieht? Sollen wir annehmen, alle derartige Ausführungen seien nur auf solche berechnet, welche noch zu unreif waren, um die eigentliche Meinung des Philosophen zu verstehen, sie wollen nur zeigen, dass selbst unter Voraussetzung der gewöhnlichen an sich selbst ungenügenden Zweckbestimmungen das tugendhafte Handeln das beste sei; diese blos vorläufigen und einleitenden Erörterungen habe aber Xenophon für das Ganze der sokratischen

---

[1]) Mem. I, 2, 4: S. empfahl Leibesübungen innerhalb gewisser Grenzen; ταύτην γὰρ τὴν ἕξιν ὑγιεινήν τε ἱκανῶς εἶναι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν (welche demnach für die Körperpflege das Mass abgiebt) οὐκ ἐμποδίζειν ἔφη.

[2]) Ebd. IV, 8, 6: ἄριστα μὲν γὰρ οἶμαι ζῆν τοὺς ἄριστα ἐπιμελουμένους τοῦ ὡς βελτίστους γίγνεσθαι, ἥδιστα δὲ τοὺς μάλιστα αἰσθανομένους, ὅτι βελτίους γίγνονται. I, 6, 9: οἴει οὖν ἀπὸ πάντων τούτων τοσαύτην ἡδονὴν εἶναι, ὅσην ἀπὸ τοῦ ἑαυτόν τε ἡγεῖσθαι βελτίω γίγνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κτᾶσθαι;

[3]) Mem. IV, 5, 6: σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν u. s. w.; IV, 2, 9, wo Euthydem von Sokr. belobt wird, dass es ihm mehr um Schätze der Weisheit, als des Goldes und Silbers zu thun sei; denn dieses mache den Menschen nicht besser, τὰς δὲ τῶν σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας ἀρετῇ πλουτίζειν τοὺς κεκτημένους.

[4]) Mem. IV, 5, 10: ἀλλὰ μὴν ἀπὸ τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν .... οὐ μόνον ὠφέλειαι ἀλλὰ καὶ ἡδοναὶ μέγισται γίγνονται. Vgl. II, 1, 19.

[5]) Vgl. S. 55. 102 f. 117 ff.

Lebensphilosophie gehalten und uns so von der letzteren ein Bild gegeben, welches zwar seinem eigenen, aber nicht dem ächt sokratischen Standpunkt entspreche? ¹) Diese Ansicht hat ohne Zweifel ihre Wahrheit, aber sie ist schwerlich die ganze Wahrheit. Wir dürfen Xenophon unbedenklich zutrauen, dass ihm die greifbarere Begründung der sittlichen Vorschriften durch den äusseren Erfolg einleuchtender und verständlicher war, als die tiefergehende, welche als das wesentliche ihre Wirkung auf den inneren Zustand des Menschen in's Auge fasst, wir können daher vom ihm kaum etwas anderes erwarten, als dass er in seiner Darstellung jene ihm selbst fasslicheren Ausführungen auf Kosten der andern bevorzuge und diese in höherem Grade, als diess dem wirklichen Verhältniss beider entsprach, gegen jene zurücktreten lasse; und wir müssen aus diesem Grunde solchen sokratischen Aussprüchen, die auf eine innerlichere Auffassung hinweisen, bei ihm ein doppeltes Gewicht beilegen. Aber wir können ihn weder für so unzuverlässig halten, dass er uns geradezu Aussprüche berichtete, die Sokrates nicht gethan hat; noch dürfen wir diesen Aussprüchen eine Deutung geben, durch welche sie mit der platonischen Darstellung der sokratischen Ethik durchaus in Einklang gesetzt würden. Man nehme z. B. die Unterredungen mit Aristippus Mem. III, 8, wo Sokrates aufgefordert wird, ein Gutes, und dann wieder, ein Schönes zu nennen, und beidemal erklärt, Güte und Schönheit bestehen in nichts anderem als in der Brauchbarkeit für gewisse Zwecke ²). Welchen Anlass hätte Sokrates hier gehabt, mit seiner eigentlichen Meinung zurückzuhalten? War denn etwa Aristippus einer von den unreifen und unphilosophischen Köpfen, die diese Meinung zu verstehen nicht im Stand waren, und nicht vielmehr, neben Plato und Euklides, einer von den selbständigsten und wissenschaftlich am besten vorbereiteten Denkern aus dem sokratischen Kreise? Warum sagt ihm der Philosoph nur: „alles sei gut und schön für dasjenige, zu dem es sich gut verhält, und es könne desshalb dasselbe im Verhältniss zu dem

---

1) So im wesentlichen Brandis Rhein. Mus. v. Niebuhr u. Brandis I, b, 138 ff. Gr.-röm. Phil. II, a, 40 f. Gesch. d. Entwickl. I, 238 f. Ribbing, Sokrat. Stud. I, 115 f. Volquardsen Dämon. d. Sokr. 4 f., welcher aber die xenophontischen Sätze ebenso ungenau wiedergiebt, wie die meinigen.

2) S. o. S. 125, 4.

einen gut, zu dem anderen schlecht sein;“ warum fügt er nicht bei: „Eines aber gebe es, das immer und unbedingt gut, und niemals schlecht sei, das, was unsere Seele besser macht?“ Oder sollte er es beigefügt, Xenophon aber dieses weitere, gerade die Hauptsache, verschwiegen haben, und sollte es sich ebenso auch in anderen Fällen (wie Mem. IV, 6, 8 f.) verhalten? 1) Zu dieser Annahme wären wir doch nur dann berechtigt, wenn sich nachweisen liesse, dass Sokrates unmöglich so gesprochen haben könne, wie ihn Xenophon sprechen lässt, oder dass seine Aeusserungen unmöglich den Sinn gehabt haben können, den sie nach seinem Bericht gehabt hätten 2). Aber hiefür reicht es nicht aus, sich auf den Widerspruch zu berufen, der andernfalls dem Philosophen aufgebürdet würde. Es ist freilich ein Widerspruch, die Tugend für den letzten Lebenszweck zu erklären, und sie zugleich durch die Vortheile, die sie uns gewähre, zu empfehlen 3); und ein Plato hat diesen Widerspruch als sol-

---

1) Brandis a. d. a. O.

2) Wie diess Brandis a. d. a. O. behauptet; vgl. Dissen a. a. O. 88. Ritter Gesch. d. Phil. II, 70 ff.

3) Weniger erheblich scheint mir einiges andere, was Brandis für sich anführt: dass Sokrates das blosse Wohlergehen vom Wohlverhalten unterscheide, und der Glückseligkeit, wie sie gefasst zu werden pflegte, nur unter den relativen Gütern eine Stelle anweise. Das erste geschieht Mem. III, 9, 14. Plato Euthyd. 281, B (s. o. 118, 3). Allein diese Unterscheidung könnte sich auch ein entschiedener Eudämonist, wie Aristipp, aneignen, sobald er annähme, dass ein wahres und dauerndes Glück nicht durch die unsichere Gunst des Zufalls, sondern nur durch die eigene Thätigkeit und Einsicht zu erlangen sei, dass man sich nicht von den äusseren Umständen abhängig machen, sondern durch Beherrschung seiner selbst und der Verhältnisse sich einen nachhaltigen Lebensgenuss sichern müsse; und wenn Brandis (Entw. I, 237) diess für unmöglich hält, habe ich einfach auf die Thatsache zu verweisen, dass uns wirklich in der cyrenaischen wie in der epikureischen Schule solche Ansichten begegnen; s. u. S. 260 f. und III, a, 404 der 2. Aufl. — Für das andere beruft sich Brandis auf Mem. IV, 2, 34. Es soll hier dem Euthydem nachgewiesen werden, dass er nicht wisse, was Güter und Uebel sind. Nachdem nun gezeigt ist, dass alles, was Euthydem für ein Gut erklärt hatte, selbst die Weisheit, unter Umständen auch Nachtheil bringen könne, sagt Euthydem: κινδυνεύει ... ἀναμφιλογώτατον ἀγαθὸν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, worauf Sokrates erwiedert: εἴ γε μή τις αὐτὸ ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν συντιθείη, oder wie diess sofort erklärt wird: εἴ γε μὴ προςθήσομεν αὐτῷ κάλλος ἢ ἰσχὺν ἢ πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ καί τι ἄλλο τῶν τοιούτων, weil nämlich unter

chen erkannt[1] und vermieden. Allein die Frage ist eben die, ob und wie weit diess Sokrates gleichfalls gethan hat; und nichts berechtigt uns zu der Voraussetzung, er habe sich unmöglich in denselben verwickeln können. Oder ist es etwa kein Widerspruch, wenn Kant für die moralische Beurtheilung unserer Handlungen zuerst jeden empirischen Masstab als heteronomisch auf's entschiedenste abwehrt, später aber die Frage: was für Maximen sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen, nach den Folgen entscheidet, die sich aus ihnen im Fall ihrer allgemeinen Geltung ergeben würden? Ist es kein Widerspruch, wenn derselbe, nachdem er den Eudämonismus auf's äusserste bekämpft hat, den Glauben an das Dasein Gottes auf die Forderung einer der Würdigkeit entsprechenden Glückseligkeit gründet? Verwickelt sich nicht auch die Kritik der reinen Vernunft, indem sie ein Ding an sich behauptet und die Erkennbarkeit desselben unbedingt läugnet, in einen so auffälligen Widerspruch, dass ein Fichte der Meinung war, wenn sie wirklich ein Ding an sich annähme, würde er sie eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes? Darf aber der Geschichtschreiber desshalb den Königsberger Philosophen etwas anderes sagen lassen, als er wirklich gesagt hat? darf er diese Widersprüche gewaltsam beseitigen, statt sie zu erklären? Und wäre es denn so undenkbar, dass es sich mit der sokratischen Lehre ähnlich verhielte? Der Philosoph will das sittliche Leben auf das Wissen begründen. Aber wie der Begriff dieses Wissens in formaler Beziehung so unbestimmt ist, dass er neben den philosophischen Ueberzeugungen auch empirische Fertigkeiten aller Art umfasst (s. o. S. 123), so leidet er auch materiell an einer ähnlichen Unbestimmtheit. Den

---

allen diesen Dingen keines sei, aus dem nicht viele Uebel entspringen. Damit ist aber nicht geläugnet, sondern vielmehr ausdrücklich vorausgesetzt, dass die Glückseligkeit das höchste Gut sei (wie diess ja die griechische Ethik ohne Ausnahme voraussetzt); sie wird nicht schlechtweg ein ἀμφίλογον ἀγαθὸν genannt, sondern nur für den Fall, dass man sie aus ἀμφίλογα ἀγαθὰ, d. h. aus solchen Dingen zusammensetze, die unter Umständen Uebel zur Folge haben, also nicht blos ἀγαθὰ, sondern bisweilen auch κακὰ sind. Ebensowenig steht diese Aeusserung mit den Stellen im Widerspruch, welche den Werth jedes Dings und jeder Thätigkeit nach ihren Folgen bemessen, da es ja gerade dieser Masstab ist, den Sokrates hier anlegt.

[1] Vgl. Rep. II, 362, E ff. Phädo 68, D f.

Inhalt des praktischen Wissens bildet das Gute, und das Gute ist das Nützliche, oder was dasselbe: das Zweckmässige [1]. Aber worin dieses bestehe, darüber hat sich Sokrates allem nach nicht so bestimmt ausgesprochen, als nöthig gewesen wäre, um jedes Schwanken in seiner Ethik zu vermeiden. In solchen Stellen, denen wir die Ansichten des geschichtlichen Sokrates mit einiger Sicherheit entnehmen können, sagt er doch auch bei Plato nicht mehr, als dass seine geistige Vervollkommnung, die Sorge für seine Seele, dem Menschen der wichtigste Zweck sein müsse; aber alle menschlichen Thätigkeiten auf diesen Zweck als den letzten und absoluten zu beziehen, ist seiner unsystematischen, aphoristischen, von keiner umfassenderen psychologischen Forschung getragenen ethischen Reflexion unmöglich, und so treten jenem höchsten sittlichen Zweck andere, das Wohl des Menschen nach den verschiedensten Seiten betreffende Zwecke anscheinend selbständig zur Seite, und die sittliche Thätigkeit selbst erscheint als ein Mittel, um diese Zwecke zu erreichen [2]. Wenn uns daher Xenophon eine Anzahl sokratischer Gespräche berichtet, in denen die Sache so dargestellt wird, so mögen wir zwar immerhin anerkennen, dass die sokratische Begründung der Ethik damit nicht erschöpft ist; aber wir haben kein Recht, seiner Darstellung, welche doch auch durch manche Spuren bei Plato unterstützt wird, den Glauben zu versagen, oder sie durch die Annahme, er gebe uns nur die Anfänge von Unterredungen, deren eigentliches Ziel ein ganz anderes gewesen sei, in ihr Gegentheil umzudeuten. Für ihre Treue spricht übrigens im vorliegenden Fall auch der Umstand [3], dass unter den sokratischen Schulen neben der cynischen Moral und der megarischen Dialektik auch die cyrenaische Lustlehre eine Stelle fand, und dass ihr Stifter allem nach wirklich überzeugt war, den ächten Geist der sokratischen Lehre festzuhalten. Hätte ihm diese Lehre gar keinen Anknüpfungspunkt geboten, so wäre diese Erscheinung schwer zu begreifen. Ihrem eigentlichen Wesen nach ist die sokratische Moral freilich nichts weniger als eudämonistisch; aber diess schliesst nicht aus, dass sie in ihrer formellen Begründung die Gestalt des Eudämonismus annimmt; es ist nicht ein Mangel des sittlichen Gehalts, sondern ein Mangel der wissenschaftlichen Reflexion, den wir an ihr hervorheben. |

---

[1] Vgl. S. 125, 4. 126, 1. 2. Die Identität des Guten und des Nützlichen wird aber auch in den S. 127 f. angeführten platonischen Stellen vorausgesetzt, wiewohl der Begriff des letzteren darin vertieft wird.

[2] Vgl. die guten Bemerkungen von Strümpell Gesch. d. prakt Phil. d. Gr. 138 ff., welche zu dem Ergebniss kommen: „Sokrates habe keinen solchen Artunterschied im Begriffe des ἀγαθὸν gemacht, wonach das den Tugenden zugehörige ἀγαθὸν ein sittlich Gutes, das übrige ἀγαθὸν aber nur ein dem Verstande Genügendes, also ein blos Nützliches oder Zweckmässiges wäre".

[3] Auf welchen Hermann Plat. I, 257 mit Recht aufmerksam macht. Wenn jedoch dieser Gelehrte (ebd. S. 254 f. Ges. Abh. 232 ff.) in dem Nützlichkeitsprincip, oder wie er es lieber ausdrücken will, in dem Vorherrschen der Relativität bei Sokrates nicht blos eine Schwäche seines Philosophirens,

Eine systematische Darstellung der sittlichen Thätigkeiten konnte nicht in der Absicht des Sokrates liegen. Er entwickelte seine Ansichten an den bestimmten Fällen, welche sich ihm eben darboten. Auch über der Ueberlieferung dieser Gespräche hat ohne Zweifel bis zu einem gewissen Grade der Zufall gewaltet. Aber doch lässt sich annehmen, dass Sokrates die Gegenstände, auf welche er bei Xenophon mit besonderer Vorliebe zurückkommt, überhaupt vorzugweise in's Auge gefasst habe. In dieser Beziehung treten nun, neben der allgemeinen Forderung des sittlichen Wissens und der Selbsterkenntniss, hauptsächlich drei Punkte hervor: die Unabhängigkeit des Einzelnen durch Be-

---

sondern zugleich einen Zug sokratischer Bescheidenheit findet, so weiss ich nicht, worin hier eigentlich die Bescheidenheit bestehen soll; und wenn er damit weiter die allgemeinere Lehre in Verbindung bringt, welche seiner Ansicht nach den Grundunterschied der sokratischen Dialektik von der sophistischen und die Grundlage der sokratischen Sätze über die Wahrheit der allgemeinen Begriffe bildet, die Behauptung, dass alle accidentellen Bestimmungen relativer Art seien, und alle Begriffsverknüpfung eine blos äusserliche und unwesentliche Bedeutung habe, so kann ich diese Lehre, so allgemein gefasst, weder in den Memorabilien (III, 8, 4—7. 10, 12. IV, 6, 9. 2, 13 ff.) noch im platonischen grösseren Hippias (S. 288 ff.) — ohnedem einer sehr trüben Quelle — finden. In diesen Stellen wird zwar ausgeführt, dass das Gute und Schöne nur vermöge seiner Brauchbarkeit für gewisse Zwecke gut und schön sei, aber nicht, dass überhaupt alle Anwendung des Prädikats auf ein Subjekt blos relative Geltung habe. Keinenfalls aber könnte dieser Satz den Unterschied der sokratischen Philosophie von der Sophistik begründen, da ja gerade ein Grundzug der Sophistik darin besteht, dass sie allen wissenschaftlichen und sittlichen Grundsätzen blos relative Geltung zuerkennt.

schränkung der Bedürfnisse und Begierden; die Veredlung des geselligen Lebens durch die Freundschaft; die Förderung des Gemeinwohls durch ein geordnetes Staatsleben. Hiezu kommt endlich noch die Frage, ob und wie weit Sokrates den Standpunkt der gewöhnlichen griechischen Moral durch die Forderung der Feindesliebe überschritten hat.

1. Der Einzelne. Sokrates war nicht allein selbst ein Muster von Abhärtung und Enthaltsamkeit, sondern er bemühte sich auch, dieselben Tugenden bei seinen Freunden zu pflanzen: kein anderer Gegenstand kommt in den xenophontischen Unterredungen öfter zur Sprache [1]), und Sokrates nennt die Mässigkeit ausdrücklich den Grundstein aller Tugend [2]). Der Hauptgesichtspunkt dabei ist für ihn der gleiche, welcher in der Folge für die cynische und stoische Schule so grosse Bedeutung gewonnen hat: dass der Mensch nur durch Bedürfnisslosigkeit und Uebung seiner Kräfte Herr seiner selbst werde, wogegen er sich durch Abhängigkeit von den körperlichen Zuständen und Genüssen einem Sklaven gleichstelle [3]). Ein | Philosoph, welchem das Wissen für das höchste gilt, muss natürlich vor allem darauf ausgehen, dass der denkende Geist sich, durch keine sinnlichen Bedürfnisse und Begierden gestört, mit voller Freiheit der Erforschung der Wahrheit hingebe [4]); und je weniger das Aeussere als solches seiner

---

1) M. s. die Belege S. 126, 4. 5.

2) Mem. I, 5, 4: ἆρά γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα, ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι; Mit der Behauptung, dass alle Tugend im Wissen bestehe, steht dieser Satz nicht im Widerspruch: wenn vielmehr Sokrates überhaupt hierauf reflektirt hat, so musste er die Mässigkeit (wie nach S. 121, 1 die σωφροσύνη) gleichfalls für ein Wissen erklären, so dass demnach der obige Satz auch so ausgedrückt werden könnte: jedem anderen sittlichen Wissen (jeder anderen Tugend) müsse die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der sinnlichen Genüsse vorangehen.

3) Xen. Mem. I, 5, 3. 5 f. I, 6, 5. 9 f. (s. o. 54, 3). II, 1, 11. I, 2, 29. III, 13, 3. 6, namentlich aber IV, 5, 2 ff. Symp. 8, 23.

4) Dieser Zusammenhang tritt Mem. IV, 5, 6 besonders deutlich an's Licht. Nachdem Sokrates gezeigt hat, dass die Unmässigkeit den Menschen zum Sklaven, die Mässigkeit allein ihn zum Freien mache, fährt er hier fort: σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀκρασία εἰς τοὐναντίον αὐτοὺς ἐμβάλλειν; denn wie man das Gute und Nütz-

Ansicht nach einen Werth hat, je ausschliesslicher er die Glückseligkeit an den geistigen Zustand des Menschen geknüpft glaubt [1]), um so dringender muss er sich auch aufgefordert fühlen, diese Grundsätze thatsächlich zu bewähren, indem er sich wirklich unabhängig von der Aussenwelt macht. Andere Beweggründe dagegen, welche für die spätere Moral massgebend wurden, sind Sokrates noch fremd: er verhält sich zum sinnlichen Genuss nicht blos nicht ascetisch, sondern überhaupt weniger streng, als wir es erwarten möchten; er bedarf seiner nicht, aber er flieht ihn auch nicht, sondern seine Mässigkeit besteht wesentlich darin, dass er mitten im Genuss durch die ungetrübte Klarheit seines Denkens seiner selbst Herr bleibt [2]). Am stärksten tritt dieser Charakter der sokratischen Enthaltsamkeit in seinen Aeusserungen über die geschlechtlichen Genüsse hervor; denn so musterhaft sein eigenes Verhalten auch hierin war, so nimmt er doch grundsätzlich an der ausserehlichen Befriedigung des Geschlechtstriebs durchaus keinen Anstoss, sondern er verlangt nur, dass dieselbe nicht über das Mass des körperlichen Bedürfnisses hinausgehe und höheren Zwecken nicht hinderlich werde [3]). Die leitende Idee seiner Moral ist weniger die sittliche Reinheit, als die geistige Freiheit des Menschen.

2. Die Freundschaft. Ihre positive Ergänzung erhält diese an sich selbst erst negative Forderung dadurch, dass sich der Einzelne mit andern in Verbindung setzt. Diess geschieht zu-

---

liche erkennen und wählen könne, wenn man von der Begierde nach dem Angenehmen beherrscht sei?

[1]) S. o. S. 118, 3. 127 ff.

[2]) S. o. S. 63 f.

[3]) Mem. I, 3, 14: οὕτω δὴ καὶ ἀφροδισιάζειν τοὺς μὴ ἀσφαλῶς ἔχοντας πρὸς ἀφροδίσια ᾤετο χρῆναι πρὸς τοιαῦτα, οἷα μὴ πάνυ μὲν δεομένου τοῦ σώματος οὐκ ἂν προσδέξαιτο ψυχὴ, δεομένου δὲ οὐκ ἂν πράγματα παρέχοι — welches letztere nach §. 11 und Mem. II, 1, 5 theils auf die nachtheiligen Wirkungen der Leidenschaft selbst geht, die den Menschen zum Sklaven macht und von besserem abhält, theils auf ihre übeln Folgen für Vermögen, Ehre und persönliche Sicherheit. Sokrates findet es daher thöricht, sich Gefahr und Mühe um eines Genusses willen aufzuladen, den man sich auf so viel einfachere Art bei jeder öffentlichen Dirne verschaffen könne, Mem. II, 1, 5. 2, 4. Welche Anwendung die Cyniker von diesen Grundsätzen gemacht haben, wird später gezeigt werden.

nächst in der Freundschaft. Sokrates weiss auch dieses Verhältniss, wie wir gesehen haben, nur durch die Erwägung seines Nutzens zu begründen; es lässt sich aber nicht verkennen, dass es eine tiefere Bedeutung für ihn und seine Philosophie hat, wie es denn aus diesem Grunde in allen sokratischen Schulen mit Vorliebe gepflegt und besprochen worden ist. Wo das Wissen und die Sittlichkeit so unmittelbar zusammenfallen, wie diess auf dem sokratischen Standpunkt der Fall ist, da ist auch die wissenschaftliche Verbindung der Einzelnen ohne eine umfassendere Lebensgemeinschaft nicht denkbar; und diese persönlichen Beziehungen werden dem Philosophen um so unentbehrlicher sein, je weniger er sich in seinem Denken auf sich selbst zu beschränken weiss, je lebhafter das Bedürfniss des gemeinsamen Forschens, des gegenseitigen Gedankenaustausches, in ihm ist. Wie daher im pythagoreïschen Bunde aus der gemeinsamen Eigenthümlichkeit des sittlich-religiösen Strebens jenes lebhafte Gefühl der Zusammengehörigkeit, jener Sinn für Freundschaft und Brüderlichkeit entsprang, und wie die gleichen Ursachen in vielen anderen Fällen die gleiche Wirkung gehabt haben, so wird auch in der sokratischen Schule durch die Verschmelzung der sittlichen und der wissenschaftlichen Interessen ein innigerer Zusammenhang der Schüler mit dem Meister und unter einander begründet, als ihn die wissenschaftliche Gemeinschaft für sich allein herbeiführen würde; und man kann hiebei kaum fragen, was das erste und was das abgeleitete sei: ob sein Freundschaftsbedürfniss das Philosophiren des Sokrates zu einer fortwährenden Gesprächführung machte, oder das Bedürfniss des gemeinsamen Forschens ihn fortwährend zu allen hiefür empfänglichen hinzog; seine Eigenthümlichkeit besteht vielmehr gerade darin, und eben diess macht ihn zu dem philosophischen Erotiker, als welchen Plato ihn uns schildert, dass er weder für sein Forschen die Gemeinschaft mit andern, noch für seinen Verkehr mit andern die wissenschaftliche Forschung entbehren konnte. So hören wir denn von Sokrates eindringliche Erörterungen über den Werth und das Wesen der Freundschaft 1); wobei er in letzter Beziehung doch immer darauf zurückkommt, dass eine wirkliche Freundschaft nur zwischen

---

1) Mem. II, 4—6.

tugendhaften Menschen bestehen könne, für sie aber auch durchaus naturgemäss und nothwendig sei, dass wahre Freunde alles für einander thun werden, dass Tugend und werkthätiges Wohlwollen das einzige sichere Mittel sei, Freunde zu erwerben [1]. Aus diesem | Gesichtspunkt wird denn auch die bestehende Sitte beurtheilt. Sokrates lässt sich für die Freundschaft die griechische Form der Knaben- und Männerliebe nicht allein gefallen, sondern er selbst eignet sie sich, und schwerlich blos aus Rücksicht auf andere, an [2]; aber indem er seine sittlichen Grundsätze auf dieses Verhältniss anwendet, muss er den herrschenden Verirrungen entgegentreten, und eine Reinigung desselben verlangen, durch welche sich der pathologische Begriff des Eros in den sittlichen der Freundschaft aufhebt. Eine wahre Liebe, erklärt er [3], sei nur da, wo man uneigennützig das Beste des Geliebten suche, nicht wo man in rücksichtsloser Selbstsucht Zwecke verfolge und Mittel anwende, durch welche beide Theile sich einander verächtlich machen. Nur da sei auch Treue und Beständigkeit zu finden. Die Ausflucht aber, dass sich der Geliebte durch seine Gefälligkeit die Beihülfe des Liebhabers zu seiner Vervollkommnung erkaufe, sei gänzlich zu verwerfen, denn Unsittlichkeit und Schaamlosigkeit können nie ein Mittel für sittliche Zwecke sein [4]. Es scheint wirklich, dass Sokrates mit diesen Grundsätzen seiner Zeit eine neue Wahrheit sagte, oder doch eine längstvergessene in's Gedächtniss zurückrief [5]. Dagegen stimmte er mit seinen Volksgenossen in jener niedrigen Auffassung der Ehe überein, durch welche die griechische Knabenliebe einestheils mitveranlasst, die aber andererseits auch von ihr begünstigt wurde [6]. Wiewohl

---

1) A. a. O. 4, 6 f. 6, 21—39. Aehnliche Erörterungen sind im platonischen Lysis verarbeitet, wahrscheinlich aber doch zu frei, als dass wir das sokratische daraus rein ermitteln könnten.

2) S. o. S. 64 f.

3) Xen. Symp. 8, 12 ff., wo wenigstens die leitenden Gedanken für sokratisch zu halten sind. Mem. I, 2, 29 f. 3, 8 ff., II, 6, 31 ff.

4) Symp. 8, 27: οὐ γὰρ οἷόν τε πονηρὰ αὐτὸν ποιοῦντα ἀγαθὸν τὸν συνόντα ἀποδεῖξαι, οὐδέ γε ἀναισχυντίαν καὶ ἀκρασίαν παρεχόμενον ἐγκρατῆ καὶ αἰδούμενον τὸν ἐρώμενον ποιῆσαι.

5) M. vgl. Plato Symp, 178, C f. 180, C ff. (die Rede des Pausanias). 216, E ff.

6) M. vgl. darüber Plato Symp. 192, A f. und meine Anmerkungen zu dieser Schrift („Plato's Gastmahl“ Marb. 1857) S. 92.

er bei den Frauen die gleiche sittliche Anlage annimmt, wie bei den Männern [1]), und wiewohl er selbst mit geistreichen Frauen in belehrendem Verkehr stand, redet er doch über das ehliche Leben so, dass man mehr den Gatten der Xanthippe, als den Freund der Aspasia | zu hören glaubt. Er giebt zu, dass eine wackere Frau dem Hauswesen nicht weniger nützlich sei, als der Mann, und er macht es den Männern zum Vorwurf, wenn sie sich um die Ausbildung ihrer Frauen nicht bekümmern [2]), aber den Zweck der Ehe sieht er nur in der Erzeugung von Kindern [3]), und in seinem eigenen Verhalten ist wenig Sinn für das häusliche Leben zu bemerken [4]). Sein gemüthliches und persönliches Bedürfniss ist durch den freundschaftlichen Verkehr mit Männern befriedigt; in diesem Verkehr sieht er das Mittel, seinen eigenthümlichen Beruf als Menschenbildner zu erfüllen; abgesehen davon aber betrachtet er, ächt griechisch, als den Hauptgegenstand der sittlichen Thätigkeit nicht die Familie, sondern den Staat.

3. Von der Bedeutung des Staates und der Verpflichtung gegen denselben hat Sokrates einen sehr hohen Begriff. Wer überhaupt unter Menschen leben wolle, sagt er, der müsse im Staat leben, sei er als Regierender oder als Regierter [5]); und er verlangt desshalb nicht allein den unbedingtesten Gehorsam gegen die Gesetze, sosehr, dass er den Begriff des Gerechten geradezu auf den des Gesetzmässigen zurückführt [6]), sondern er will auch, dass jeder Befähigte sich an der Staatsverwaltung betheilige,

---

[1]) S. o. S. 121, 5.

[2]) Xen. Oec. 3, 10 ff., wobei freilich noch die Frage ist, wie weit der Inhalt dieser Bemerkungen auf Sokrates selbst zurückzuführen ist. Symp. 2, 9.

[3]) Mem. II, 2, 4.

[4]) Denn will man auch bei dem Zug, welchen Plato Phädo 60, A erzählt, den Charakter der Xanthippe, die keinen Anspruch auf grosse Zärtlichkeit machen konnte, bei Xen. Symp. 2, 10 ausserdem den scherzhaften Ton der Rede in Betracht ziehen, und andererseits Apol. 34, D in die entgegengesetzte Wagschale legen, so ist doch so viel gewiss, dass Sokrates fast ganz an öffentlichen Orten und fast gar nicht zu Hause lebte. S. o. S. 37 f. Plato Symp. Schl.

[5]) Mem. II, 1, 12 ff.

[6]) S. o. S. 124, 2.

da das Wohl aller Einzelnen von dem des Ganzen abhänge [1]). Diese Grundsätze hat er auch durch sein Leben bethätigt: er kam seinen Bürgerpflichten mit aufopfernder Hingebung nach, und starb, um die Gesetze nicht zu verletzen [2]). Auch seine philosophische Thätigkeit betrachtet er | zugleich als Pflichterfüllung gegen den Staat [3]), und in den xenophontischen Denkwürdigkeiten sehen wir ihn jede Gelegenheit benützen, um tüchtige Leute zur politischen Wirksamkeit aufzufordern, Unfähige davon abzumahnen, Beamte zum Nachdenken über ihre Obliegenheiten zu veranlassen und ihnen zur Verwaltung ihrer Aemter Anleitung zu geben [4]). Er selbst drückt diesen politischen Charakter seiner Bestrebungen bezeichnend aus, wenn er alle Tugenden in dem Begriff der Herrscherkunst [5]) zusammenfasst [6]). So entschieden er aber hiemit der altgriechischen Auffassung des Staatslebens huldigt, so weit entfernt er sich doch nach einer andern Seite hin von derselben. Wenn alle wahre Tugend durch's Wissen bedingt ist, so wird diess auch von der politischen Tugend gelten müssen, und um so mehr, je höher ihr Begriff gefasst ist. Wie daher Sokrates verlangen muss, dass sich jeder, der als Staatsmann auftreten will, durch gründliche Selbstprüfung und wissenschaftliche Arbeit zu diesem Beruf vorbereite [7]), so kann er auch umgekehrt die Befähigung und das Recht zu einer politischen Stellung nur da anerkennen, wo diese Bedingung erfüllt ist: nicht der Besitz der Macht, auch nicht der Zufall des Looses oder einer

---

[1] Mem. III, 7, 9.

[2] S. o. S. 65.

[3] S. o. 56, 1. 58, 3.

[4] Mem. III, 2—7.

[5] βασιλικὴ τέχνη Mem. II, 1, 17 und im vorhergehenden. IV, 2, 11. Plato Euthyd. 291, B f., wo für βασιλικὴ auch πολιτικὴ steht.

[6] Wenn daher Cic. Tusc. V, 37, 108. Plut. De exil. c. 5, S. 600. Epikt. Diss. I, 9, 1 (vgl. Muson. b. Stob. Floril. 40, 9) erzählen, er habe auf die Frage, wo er her sei, geantwortet: „ein Weltbürger“, so lautet diess nicht eben wahrscheinlich, und schon die Frage, an einen Sokrates in Athen gerichtet, klingt seltsam. Im platonischen Krito und Apol. 37, C f. führt er eine ganz andere Sprache, als die späteren kosmopolitischen Philosophen. Vermuthlich hat ihm erst einer von diesen die obige Aeusserung in den Mund gelegt.

[7] Mem. III, 6, besonders am Schluss; IV, 2, 6 ff. Plato, Symp. 216, A; s. o. 55, 6.

Volkswahl, sondern allein das Wissen macht zum Herrscher [1]). Von der Herrschaft der Masse dagegen wird geurtheilt [2]), es sei ganz unmöglich, dass sich ein Staatsmann, dem es um Recht und Gerechtigkeit zu thun sei, ihr gegenüber behaupte; wo sie gelte, bleibe einem rechtschaffenen Mann nichts übrig, als sich in den Privatstand zurückzuziehen. Hiemit war ein politisches Princip aufgestellt, durch welches Sokrates nicht allein mit der athenischen Demokratie, sondern mit dem ganzen griechischen Staatswesen in Gegensatz trat; statt der Gleichberechtigung aller oder der Bevorzugung von Geburt und Reichthum war eine Aristokratie der Intelligenz, statt der regierenden Bürgerschaften ein wissenschaftlich gebildeter Beamtenstand, statt der Geschlechter- und Volksherrschaft war jene Herrschaft der Sachverständigen gefordert, die nachher Plato, in folgerichtiger Entwicklung der sokratischen Grundsätze, durch seinen Philosophenstaat zu verwirklichen versucht hat. Wir sehen unsern Philosophen auch hier auf dem Wege, welchen die Sophisten zuerst betreten hatten, denn sie waren die ersten, die eine wissenschaftliche Vorbildung zur staatsmännischen Laufbahn anboten und für nothwendig erklärten. Aber doch ist das, was er will, seinem Inhalt nach ein ganz anderes, als was sie wollten. Das politische Ziel ist nicht die Macht des Einzelnen, sondern das Wohl des Ganzen, der Zweck des Unterrichts nicht die persönliche Gewandtheit, sondern die Er-

---

1) Mem. III, 9, 10: βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι, οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας, οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας, οὐδὲ τοὺς βιασαμένους, οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν. In allen andern Fällen gehorche man ja auch nur dem Sachverständigen, was sofort an dem Beispiel der Aerzte, Steuermänner u. s. w. dargethan wird (S. o. S. 110). Aehnlich Mem. III, 5, 21. IV, 2, 2. III, 1, 4. Ebd. 4, 6: λέγω ἔγωγ', ὡς ὅτου ἄν τις προστατεύῃ, ἐὰν γιγνώσκῃ τε ὧν δεῖ καὶ ταῦτα πορίζεσθαι δύνηται, ἀγαθὸς ἂν εἴη προστάτης. Die gleichen Ansichten begründet Plato Polit. 297, D ff. mit denselben Beispielen, die überhaupt in der sokratischen Schule stehend gewesen zu sein scheinen. Demgemäss wirft denn der Ankläger bei Xenophon Mem. I, 2, 9 dem Sokrates vor, er habe zur Verachtung gegen die bestehenden Staatseinrichtungen angeleitet, λέγων ὡς μωρὸν εἴη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθίστασθαι, κυβερνήτῃ δὲ μηδένα θέλειν κεχρῆσθαι κυαμευτῷ μηδὲ τέκτονι μηδ' αὐλητῇ μηδ' ἐπ' ἄλλα τοιαῦτα u. s. w., und Xenophon bestreitet die Richtigkeit dieser Angabe selbst nicht, sondern sucht nur die Ungefährlichkeit jener Grundsätze nachzuweisen.

2) Plato Apol. 31, E vgl. Rep. VI, 496, C f.

kenntniss der Wahrheit, das Bildungsmittel nicht die Rhetorik, sondern die Dialektik. Sokrates geht auf ein Wissen aus, durch welches der Staat reformirt, die Sophisten auf ein solches, mit dessen Beihülfe er beherrscht wird.

Der aristokratischen Haltung dieser Politik scheint die Freiheit zu widersprechen, mit welcher sich Sokrates über die gesellschaftlichen Vorurtheile seines Volkes erhebt, wenn er der herrschenden Geringschätzung des Gewerbes den Grundsatz entgegenstellt, man | habe sich keiner nützlichen Thätigkeit, welche es auch sein möge, sondern nur des Müssiggangs und der Unthätigkeit zu schämen[1]). Indessen stammt beides aus Einer Quelle; wie Sokrates verlangt, dass die Geltung des Einzelnen im Staate nur nach seiner Leistung bemessen werde, so will er umgekehrt jede Leistung anerkannt wissen, aus der etwas Gutes hervorgeht: der Begriff des Guten ist hier, wie immer, sein oberster Masstab.

4. Mit dem politischen Charakter der griechischen Sittlichkeit hängt es nun zusammen, dass die Aufgabe des tugendhaften Mannes herkömmlich in der Forderung zusammengefasst wird, den Freunden Gutes und den Feinden Böses zu thun. Die gleiche Bestimmung legt XENOPHON auch Sokrates in den Mund[2]), wie er es denn auch bei ihm ganz in der Ordnung findet, dass man sich über das Glück seiner Feinde betrübe[3]). Dagegen erklärt er es bei PLATO schon in einem der frühesten und geschichtlichsten Gespräche[4]) für unrecht, einem andern Uebles zu thun,

---

1) Mem. I, 2, 56 ff. Dem entsprechend bestimmt er II, 7 einen Freund, seine Hausgenossinnen zur Wollarbeit zu verwenden, und II, 8 einen andern, einen Dienst als Hausverwalter zu suchen, indem er in beiden Fällen den Einwurf, dass sich diese Beschäftigung für Freie nicht schicke, zurückweist. Anders urtheilt in dieser Beziehung Xenophon (m. s. Oec. 4, 2 f. 6, 5 f.) und bekanntlich auch Plato. Sokrates spricht als Sohn des armen Handwerkers, Plato und Xenophon als Leute von Stand und Vermögen.

2) Mem. II, 6, 35: καὶ ὅτι ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς. M. vgl. dazu unsern 1. Th. S. 918, 3.

3) Mem. III, 9, 8: φθόνον δὲ σκοπῶν ὅ τι εἴη, λύπην μέν τινα ἐξεύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίαις οὔτε τὴν ἐπ' ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην.

4) Krito 49, A ff. Ebenso Rep. I, 334, B ff.

denn Uebles thun und Unrechtthun sei Ein und dasselbe, unrechtthun dürfe man aber niemals, und auch dem nicht, von welchem man selbst Unrecht erlitten habe. Der Widerspruch dieser zwei Darstellungen lässt sich schwerlich beseitigen [1]); denn wenn man auch annehmen wollte, Sokrates rede bei Xenophon nur vom Standpunkt der gemeinen Meinung aus, so kann doch dieser Zeuge nicht wohl Erklärungen, wie die platonischen, | von ihm gekannt haben. Nun ist freilich die platonische Darstellung auch im Krito nicht für einen streng geschichtlichen Bericht zu halten; indessen fragt es sich doch, ob wir ihm schon eine so erhebliche Abweichung von der sokratischen Lehre zutrauen dürfen [2]). Die Möglichkeit lässt sich aber allerdings nicht bestreiten, und so müssen wir uns am Ende bescheiden, nicht mit Sicherheit ausmachen zu können, welches in der angegebenen Beziehung die Grundsätze des Sokrates gewesen sind [3]).

4. Fortsetzung. Ueber die Natur, die Gottheit und den Menschen.

Naturwissenschaftliche Untersuchungen lagen, wie bemerkt, nicht in der Absicht unseres Philosophen. Nichtsdestoweniger führte ihn die Richtung seines Denkens zu einer eigenthümlichen Ansicht von der Natur und ihren Gründen. Wer über das menschliche Leben nach allen Seiten hin so ernstlich nachdachte, der konnte seine zahllosen Beziehungen zu der Aussenwelt nicht unbeachtet lassen; und indem er nun dieselben nach dem Masstab, der überhaupt seine höchste Norm ist, nach ihrem Nutzen für den Menschen, beurtheilte, musste er sich überzeugen, dass die ganze Natureinrichtung dem Wohl des menschlichen Geschlechts diene, dass sie zweckmässig und gut sei [1]). Das Gute und Zweckmässige muss aber, wie Sokrates glaubt, das Werk der Vernunft sein; denn so wenig der Mensch ohne Einsicht das Nützliche thun kann, ebensowenig wird diess | überhaupt möglich sein [2]). Seine Naturansicht ist daher wesentlich teleologisch, und diese Teleologie ist nicht jene tiefere, welche die inneren Beziehungen der verschiedenen Gebiete und den jedem Naturwesen eingeborenen Zweck seines Daseins und seiner Bildung aufsucht; sondern alle Dinge werden äusserlich auf das Wohl des Menschen als ihren höchsten Zweck bezogen, und dass sie diesem Zweck dienen, wird ebenso äusserlich aus Anordnung einer Vernunft erklärt, welche ihnen nach Art eines Künstlers jene für sie selbst zufällige Zweckbeziehung gegeben habe. Wie in der sokratischen Ethik die Weisheit, welche die menschliche Thätigkeit beherrschen soll, zu einer äusserlichen Reflexion über den Nutzen der einzelnen Handlungen wird, so weiss sich Sokrates auch die weltbildende Weisheit nur in derselben Form zu denken. Er zeigt [3]), wie gut für uns gesorgt sei, dass wir Licht, Wasser, Feuer und Luft haben, dass nicht blos die Sonne bei Tag, sondern auch

---

[1] Auch die Bemerkung von Meiners (Gesch. d. Wissensch. II, 456) reicht nicht aus, dass es Sokrates zwar für erlaubt gehalten haben werde, den Feinden (sinnliches) Leid zuzufügen, nicht aber, ihnen (in Betreff ihres wahren Wohls) zu schaden, da Xenophon das κακῶς ποιεῖν ausdrücklich erlaubt, Plato es verbietet.

[2] Vgl. S. 128.

[3] Noch weniger sind wir zu der Annahme berechtigt, welcher Hildebrand, Xenophont. et Arist. de oeconomia publica doctrina part. I (Marb. 1845) S. 26 nicht abgeneigt ist, dass Sokrates ein grundsätzlicher Gegner der Sklaverei gewesen sei; denn wenn er auch manche nach griechischem Vorurtheil nur dem Sklaven zukommende Arbeit des Freien nicht unwürdig fand (s. o.), so folgt daraus noch lange nicht, dass er die Sklaverei selbst missbilligte, und wenn Arist. Polit. I, 3 g. E. der Ansicht erwähnt, dass die Sklaverei naturwidrig sei, nennt er doch den Sokrates nicht als ihren Urheber. Wenn sie ihm angehörte, hätte er diess ohne Zweifel gethan; aber die ganze Beschreibung passt nicht recht auf Sokrates, welchem der Gegensatz von φύσει und νόμῳ fremd ist. Wir werden eher an die Cyniker zu denken haben.

---

[1]) Denn unter dem Guten versteht Sokrates, wie früher gezeigt wurde, eben das, was den Menschen nützlich ist.

[2]) Mem. I, 4, 2 ff., wo der obige Analogieschluss besonders deutlich hervortritt: Sokrates will einen Freund vom Dasein der Götter überzeugen. und legt ihm zu dem Ende die Frage vor, ob nicht grössere Einsicht dazu gehöre, lebende Wesen hervorzubringen, als Bilder, wie die eines Polyklet und Zeuxis? Aristodem will diess nur bedingter Weise, für den Fall bejahen, εἴπερ γε μὴ τύχῃ τινὶ ἀλλ’ ὑπὸ γνώμης ταῦτα γεγένηται, wird aber von Sokrates sofort durch die Frage widerlegt: τῶν δὲ ἀτεκμάρτως ἐχόντων ὅτου ἕνεκά ἐστι καὶ τῶν φανερῶς ἐπ’ ὠφελείᾳ ὄντων πότερα τύχης, καὶ πότερα γνώμης ἔργα κρίνεις; Πρέπει μὲν, muss er bekennen, τὰ ἐπ’ ὠφελείᾳ γενόμενα γνώμης εἶναι ἔργα. M. vgl. auch Plato Phädo 96, A ff. (wenn wir auch in dieser Stelle, nach dem S. 49 bemerkten, keinen streng geschichtlichen Bericht haben) und Arist. M. Mor. I, 1. 1183, b, 9.

[3]) Mem. I, 4. IV, 3.

Mond und Sterne bei Nacht leuchten, dass diese Gestirne uns die Eintheilung der Zeit anzeigen, dass die Erde Nahrungsmittel und sonstige Lebensbedürfnisse hervorbringt, dass durch den Wechsel der Jahreszeiten übermässige Hitze und Kälte vermieden wird u. s. w.; er erinnert an den mannigfachen Nutzen, den uns Ziegen und Rinder, Schweine, Pferde und andere Thiere gewähren, er weist an der Einrichtung des menschlichen Leibes, an dem Bau der Sinneswerkzeuge, an der aufrechten Gestalt des Menschen, an der unschätzbaren Geschicklichkeit seiner Hände die Weisheit des Künstlers nach, der ihn gebildet hat [1]; er findet in dem natürlichen Fortpflanzungs- | und Selbsterhaltungstrieb, in der Liebe zu den Kindern, in der Furcht vor dem Tode einen Beweis der göttlichen Fürsorge; er unterlässt nicht, die geistigen Vorzüge des Menschen hervorzuheben, seine Geschicklichkeit, sein Erinnerungsvermögen, seinen Verstand, seine Sprache, seine religiöse Anlage; er hält es für undenkbar, dass allen Menschen der Götter- und Vorsehungsglaube von Natur eingepflanzt wäre, dass dieser Glaube seit unvordenklicher Zeit sich erhalten hätte, dass nicht blos die Einzelnen gerade im reifsten Lebensalter, sondern auch Staaten und Völker an ihm festhielten, wenn er nicht wahr wäre; er beruft sich endlich auch auf die besonderen Offenbarungen, welche den Menschen zu ihrem Besten durch Weissagung und Vorzeichen zu Theil werden. So unwissenschaftlich aber diese Betrachtungen auch lauten, so wichtig sind sie doch in der Folge für die Philosophie geworden. Wie Sokrates durch seine moralischen Untersuchungen, trotz aller ihrer Mängel, die wissenschaftliche Sittenlehre begründet hat, so hat er durch seine Teleologie, trotz ihres populären Charakters, jene ideale Naturansicht begründet, welche von da an die griechische Naturphilosophie beherrscht, und neben allem damit getriebenen Missbrauch sich bis heute auch für die empirische Naturforschung so fruchtbar erwiesen hat. Er selbst hat dabei freilich, wie schon früher gezeigt wurde, nicht das Bewusstsein, dass er damit Naturwissenschaft treibe, sondern die Betrachtung der zweckmässigen Welteinrichtung soll zunächst dem sittlichen Interesse der Frömmigkeit dienen; aus unsern obigen Bemerkungen wird jedoch hervorgehen, wie eng seine Naturansicht mit dem Grundsatz des begrifflichen Wissens zusammenhängt, und wie sich andererseits auch ihre Mängel aus der allgemeinen Unvollkommenheit seines wissenschaftlichen Verfahrens erklären.

---

[1] Dabei I, 4, 12 unter anderem auch die Bemerkung, welche für den populären Charakter dieser Betrachtungen bezeichnend ist: τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζῴοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταῦτα παρέχειν;

Fragen wir weiter, wie wir uns die weltschöpferische Vernunft zu denken haben, so redet Sokrates gewöhnlich nur in populärer Weise von den Göttern als einer Mehrheit [1]), und er denkt dabei zunächst gewiss an nichts anderes, als die Götter des Volksglaubens [2]). Aus dieser Vielheit hebt sich aber bei ihm, wie diess | in jener Zeit überhaupt nicht selten vorkommt [3]), die Einheit des Göttlichen, welche auch der griechischen Religion nicht fehlte, nachdrücklich hervor [4]), und an Einer Stelle macht er einen merkwürdigen Unterschied zwischen dem Bildner und Beherrscher des Weltganzen und den übrigen Göttern [5]); wir haben demnach schon hier jene dem Griechen durch seine Mythologie selbst so nahe gelegte Vereinigung des Monotheismus mit dem Polytheismus, welche darin besteht, dass die vielen Götter zu Werkzeugen des Einen Gottes herabgesetzt werden. Sofern es aber zunächst der zweckmässige Zusammenhang der Welt ist, welcher ihn zu der Einheit des höchsten Gottes hinführt, fasst Sokrates diesen, mit Heraklit und Anaxagoras, zugleich als die

---

1) Z. B. Mem. I, 1, 19. 3, 3. 4, 11 ff., IV, 3, 3 ff.

2) Vgl. IV, 3, 16.

3) M. vgl. hierüber die Einleitung zu diesem Bande und meine Vorträge und Abhandl. S. 3 f.

4) So I, 4, 5. 7. 17: ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους — σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζῴου — τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν, τὴν τοῦ θεοῦ φρόνησιν.

5) Mem. IV, 3, 13: die Götter sind unsichtbar: οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν. Was Krische Forsch. 220 ff. sagt, um die Unächtheit dieser, wie er selbst zeigt, schon von Philodemus, Cicero und dem Verfasser der Schrift von der Welt gelesenen Worte zu beweisen, kann mich nicht überzeugen.

Vernunft der Welt auf, welche er sich in einem ähnlichen Verhältniss zu ihr denkt, wie die Seele des Menschen zu seinem Leibe [1]); und hiemit stehen seine hohen und reinen Vorstellungen über die Unsichtbarkeit, die Allwissenheit, die Allgegenwart, die Allmacht der Gottheit in der engsten Verbindung: wie die Seele im Leibe sichtbare Wirkungen hervorbringt, ohne doch selbst sichtbar zu erscheinen, so die Gottheit in der Welt; wie jene eine unbeschränkte Herrschaft über den kleinen Theil der Welt hat, der als ihr Körper mit ihr verbunden ist, so diese über das Weltganze; wie jene allen Theilen ihres Leibes | gegenwärtig ist, so diese dem Ganzen; und wenn selbst jene trotz ihrer Beschränktheit entferntes wahrzunehmen und das verschiedenartigste zu denken vermag, so wird diese alles zugleich mit ihrem Wissen und ihrem fürsorgenden Denken umfassen [2]). Der Vorsehungsglaube ohnedem [3]) war mit der teleologischen Beweisführung für das Dasein der Götter unmittelbar gegeben, und schien sich durch die Analogie der Fürsorge, welche die menschliche Seele für ihren Leib übt, am besten zu erklären. Als einen besonderen Beweis der göttlichen Vorsehung betrachtet Sokrates die Orakel [4]): das wichtigste, was der Mensch sonst nicht wissen könnte, wird ihm durch sie von den Göttern aufgeschlossen; wesshalb es, wie er glaubt, gleich verkehrt ist, die Orakel zu verschmähen, und sie über das, was man durch eigenes Nachdenken finden kann, zu be-

---

1) Mem. I, 4, 8: σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι .... καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα (die Elemente, überhaupt die Theile der Welt) δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν; §. 17: κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ οὕτω τίθεσθαι· καὶ μή, τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν· μηδέ, τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.

2) M. vgl. hierüber ausser dem eben angeführten Mem. I, 4, 18: wenn du die Götter um Weissagung angehst, γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἔστιν, ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι Ebd. §. 9. IV, 3, 12 ff. (wo u. a. noch: ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω . . . γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς u. s. w.) I, 1, 19.

3) Mem. IV, 3. I, 4, 6. 11 ff. Vgl. die vorigen Anmerk.

4) Mem. IV, 3, 12. 16. I, 4, 14.

fragen [1]. Aus dieser Ueberzeugung folgt dann von selbst die Verehrung der Götter durch Gebet, Opfer und Gehorsam [2]; was die Art und Form der Gottesverehrung betrifft, so will Sokrates, wie wir bereits wissen [3], dass sich jeder hierin an das Herkommen seines Volks halte; zugleich stellt er aber jene reineren Grundsätze auf, die seiner Gottesidee entsprechen: er räth, nicht um bestimmte Güter, am wenigsten um äussere, sondern nur um das Gute überhaupt zu bitten, da die Götter allein und am besten wissen, was dem Menschen nützlich sei, und in Betreff der Opfer erklärt er, nicht auf die Grösse des Opfers, sondern auf die Gesinnung des Opfernden komme es an, und je frömmer der Einzelne sei, desto willkommener werde den Göttern die Gabe sein, welche seinem Vermögen entspreche [4]. Da er sich im übrigen der theologischen Spekulation grundsätzlich enthielt [5], und nicht die Natur | der Götter erforschen, sondern die Menschen zur Frömmigkeit anleiten wollte, so lässt sich nicht annehmen, dass er das Bedürfniss empfunden habe, die verschiedenen Bestandtheile seines religiösen Glaubens zu einem einheitlichen Begriff, oder auch nur zu einem durchaus übereinstimmenden Bilde zusammenzufassen, und den Widersprüchen anszuweichen, welche sich freilich unschwer darin nachweisen liessen [6].

Etwas göttliches findet nun Sokrates, wie diess auch andere vor ihm gethan hatten, vor allem in der Seele des Menschen [7], und vielleicht steht hiemit sein Glaube an unmittelbare Offenbarungen der Gottheit im menschlichen Geist in Verbindung, deren er ja sich selbst gewürdigt glaubte. So willkommen aber diese Idee einem Philosophen sein musste, welcher der sittlichen und geistigen Natur des Menschen eine so ernste Aufmerksamkeit zuwandte, so es scheint doch nicht, dass er sie philosophisch zu begründen versuchte. Ebensowenig finden wir bei ihm eine philosophische Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele, so geneigt ihn auch einerseits seine hohe Meinung vom Werth des Menschen, andererseits seine moralische Nützlichkeitslehre diesem Glauben machen konnte [1]; vielmehr redet er bei Plato in der Apologie [2], in einem Augenblick, wo sich eine Zurückhaltung seiner Ueberzeugung nicht annehmen lässt, über diese Frage so zweifelnd und behutsam [3], und damit stimmen auch die Aeusserungen des sterbenden Cyrus bei Xenophon [4] so auffallend überein, dass wir zu der Annahme genöthigt sind, Sokrates habe die Fortdauer der Seele nach dem Tode zwar für wahrscheinlich gehalten, aber ohne auf ein sicheres Wissen über diesen Gegenstand Anspruch zu machen [5]; es war für ihn ein Glaubensartikel, dessen wissenschaftliche Erforschung er ohne Zweifel zu den Aufgaben rechnete, welche die Kräfte des Menschen übersteigen [6]. |

---

[1] Mem. I, 1, 6 ff. Vgl. S. 77, 3. 65, 5.

[2] M. s. hierüber Mem. IV, 3, 14 ff. II, 2, 14.

[3] S. o. S. 125, 1. 65, 5.

[4] Mem. I, 3, 2 f. IV, 3, 17.

[5] S. o. S. 116, 2.

[6] Um so weniger haben wir ein Recht zu der Vermuthung (Dénis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, Par. et Strassb.* 1856, I, 79), dass Sokrates, wie Antisthenes, nur an Einen Gott geglaubt, aber den Polytheismus aus Rücksicht auf die Bedürfnisse des grossen Haufens geschont habe. Diese Annahme würde nicht allein Xenophon's bestimmtem und wiederholtem Zeugniss, sondern auch der rücksichtslosen Wahrheitsliebe des Sokrates widersprechen.

[7] Mem. IV, 3, 14: ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.

---

[1] M. vgl. hierüber Hermann (Marburger Lektionskatalog 1835/6. Plat. 684 f.), der auch weitere literarische Nachweisungen giebt.

[2] 40, C ff., nach seiner Verurtheilung.

[3] Der Tod sei entweder ein ewiger Schlaf oder der Uebergang zu einem neuen Leben, in keinem von beiden Fällen aber sei er ein Uebel.

[4] Cyrop. VIII, 7, 19 ff., wo zuerst zwar mehrere Gründe für die Unsterblichkeit angeführt werden, die jedoch bedeutend vertieft werden mussten, um den Werth philosophischer Beweise zu erhalten (m. vgl. in dieser Beziehung §. 19 mit Plato's Phädo 105, C ff.), wo aber schliesslich §. 22. 27 auch die Möglichkeit, dass die Seele mit dem Körper sterbe, offen gelassen, und auch für diesen Fall der Tod als Ende aller Uebel willkommen geheissen wird.

[5] Wirklich sagt er auch bei Plato Apol. 29, A f. (vgl. 37, B): man fürchte den Tod als das grösste Uebel, so wenig man auch wisse, ob er nicht vielleicht das grösste Glück sei; ἐγὼ δὲ .... οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἅιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι.

[6] Die vorstehende Darstellung der sokratischen Philosophie gründet sich ausschliesslich auf die xenophontischen, platonischen und aristotelischen Schriften. Was Spätere geben, ist grösstentheils aus diesen älteren Quellen geschöpft; so weit es aber darüber hinausgeht, hat es keine Gewähr seiner

5. Rückblick: Xenophon und Plato, Sokrates und die Sophisten.

Sehen wir nun von hier aus auf die oben aufgeworfene Frage zurück: bei welchem von unsern Berichterstattern wir eine histo-

---

Geschichtlichkeit, so möglich es auch an sich ist, dass sich in den Schriften eines Aeschines und anderer Sokratiker Aussprüche des Philosophen erhalten hatten, die von unseren Berichterstattern übergangen wurden. Dahin gehört die Angabe des Kleanthes b. Clem. Strom. II, 417, D, welche Cic. Off. III, 3, 11 wiederholt: Sokrates habe gelehrt, dass die Gerechtigkeit und die Glückseligkeit zusammenfallen, und denjenigen verwünscht, welcher beide zuerst getrennt habe; Cic. Off. II, 12, 43 (aus Xen. Mem. II, 6, 39 vgl. Cyrop. I, 6, 22); Seneca epist. 28, 2. 104, 7 (Reisen nützen den Thoren nichts). 71, 16 (Wahrheit und Tugend seien dasselbe); Plut. ed. pu. c. 7, S. 4: über Kindererziehung (was ebd. c. 9, S. 6, steht ist nichts weiter, als eine ungenaue Erinnerung an Plato Gorg. 470, D); Ders. cons. ad Apoll. c. 9, S. 106: wenn man alle Leiden gleich austheilen wollte, würde jeder gerne seine eigenen behalten; Ders. conj. praec. c. 25, S. 140 (Diog. II, 33. Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 98, Stob. Floril. ed. Mein. IV, 202): über die moralische Benützung des Spiegels; Ders. ser. num. vind. c. 5, S. 550: gegen den Zorn; Demetr. Byz. b. Diog. II, 21 (Gell. N. A. XIV, 6, 5. Muson. in den Exc. e Floril. Jo. Dam. II, 13, 126. S. 221 Mein.): die Philosophie habe sich auf das zu beschränken ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται; (andere legen dieses Wort Diogenes oder Aristippus bei s. u.); Cic. De orat. 1, 47, 204: Sokr. habe erklärt, dass er nicht mehr wolle, als zum Tugendstreben anregen; wo diess gelinge, gebe sich alles andere von selbst (ein Satz, welcher mit der Ansicht des Stoikers Aristo auffallend übereinstimmt und vielleicht von ihm herrührt; vgl. Bd. III, a, 51, 1 2. Aufl.). Diog. II, 30: Tadel der euklidischen Sophistik; ebd. 31 (ohne Zweifel aus einer cynischen oder stoischen Schrift, worauf auch das folgende hinweist; sokratisch ist diese Uebertreibung nicht): die Einsicht sei das einzige Gut, die Unwissenheit das einzige Uebel, Reichthum und edle Geburt haben mehr übles, als gutes; ebd. 32: einige Sittensprüche; heirathen und nicht heirathen sei gleichsehr vom Uebel; Gell. XIX, 2, 7 (Athen. IV, 158 f. Plut. aud. poët. 4, S. 21): die meisten leben um zu essen, er esse um zu leben; Stob. Ekl. I, 54: eine Definition der Gottheit; ebd. II, 356. Floril. 48, 26 (vgl. die platon. Gesetze I, 626, E): Selbstbeherrschung sei die beste Herrschaft; Teles b. Stob. Floril. 40, 8: ein Tadel gegen die Athener, die ihre besten Männer verbannen, die schlechtesten ehren; die Apophthegmen bei Valer. Max. VII, 2, ext. 1. Eine grosse Menge angeblich sokratischer Aussprüche theilen Plutarch in seinen Abhandlungen, Stobäus im Florilegium, auch Seneca mit (m. s. die Register); die meisten derselben sind aber farblos, oder laufen sie in gesuchte epigrammatische Spitzen aus, welche für den Mangel des eigenthümlich Sokratischen keinen Ersatz geben, manche werden auch von andern erzählt, und alle zusammen risch treue Schilderung des Sokrates und seiner Philosophie finden, so müssen wir freilich zum voraus bekennen, dass uns keiner derselben eine so vollständige Bürgschaft für die Urkundlichkeit seiner Darstellung giebt, wie sie uns eigene Schriften des Philosophen oder wörtliche Aufzeichnungen seiner Reden gewähren würden [1]. Aber doch liegt zunächst so viel am Tage, dass uns seine Persönlichkeit von Plato und Xenophon im wesentlichen gleich geschildert wird, und wenn diese Schilderungen in einzelnen Zügen sich gegenseitig ergänzen, so widersprechen sie sich doch auf keinem Punkte, vielmehr lässt sich der Ueberschuss der einen über die andere in das von beiden anerkannte Gesammtbild mit Leichtigkeit einfügen. Aber auch die sokratische Philosophie wird von Plato und Aristoteles in der Hauptsache nicht anders dargestellt, als von Xenophon, sobald wir von Plato nur das unzweifelhaft sokratische in Betracht ziehen, und andererseits bei dem xenophontischen Sokrates die philosophische Bedeutung seiner Sätze von ihrer allerdings oft unphilosophischen Form unterscheiden. Auch bei Xenophon spricht Sokrates die Ueberzeugung aus, dass das wahre Wissen das Höchste sei, und dass dieses Wissen nur in der Erkenntniss des Begriffs liege: auch bei ihm finden wir die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Methode, durch die er es hervorzubringen versucht hat: auch bei ihm führt er die Tugend auf's Wissen zurück, er stützt diesen Satz auf die gleichen Gründe, und leitet die gleichen Folgerungen daraus ab, wie bei Plato und Aristoteles. Die Grundzüge der sokratischen Philosophie hat mithin auch Xenophon aufbewahrt; wobei wir immerhin zugeben können, dass er den philosophischen Gehalt mancher Sätze nicht vollständig | erkannt, und sie desswegen weniger, als sie es verdienten, hervorgestellt hat, und dass er aus demselben Grunde dann und wann statt des philosophischen den populären Ausdruck setzt, statt des genaueren Satzes z. B., dass alle Tugend Wissen sei, den minder genauen: alle Tugend sei Weisheit. Treten andererseits die Mängel der sokratischen Philosophie, das populäre und prosaische ihrer äusseren Form, das

---

werden schon durch ihre Menge höchst verdächtig. Viele davon mögen Spruchsammlungen entnommen sein, die Spätere unter dem Titel sokratischer Sprüche in Umlauf gesetzt hatten.

[1] Vgl. S. 84 ff.

unsystematische in dem wissenschaftlichen Verfahren, die eudämonistische Begründung der Moral, bei Xenophon stärker hervor, als bei Plato und Aristoteles, so kann diess bei der Kürze, mit welcher der eine von diesen über Sokrates redet, und bei der Freiheit, mit welcher der andere das Sokratische nach Form und Inhalt fortbildet, nicht auffallen; wogegen umgekehrt auch hier die xenophontische Darstellung theils durch einzelne Zugeständnisse Plato's [1]), theils durch ihre innere Wahrheit und ihre Uebereinstimmung mit dem Bilde bestätigt wird, das wir uns von dem ersten Auftreten des neuen durch Sokrates entdeckten Princips machen müssen. Was wir daher den Tadlern Xenophon's zugestehen können, ist nur dieses, dass er allerdings die philosophische Bedeutung seines Lehrers weit nicht verstanden hat, und auch in seiner Darstellung zurücktreten lässt, und dass uns insofern Plato und Aristoteles zur Ergänzung seiner Berichte höchst willkommen sein müssen; dagegen können wir nicht zugeben, dass er uns über wesentliche Punkte positiv falsches berichtet habe, und dass es nicht möglich sein sollte, auch aus seiner Darstellung, von jenen philosophischeren Berichterstattern unterstützt, die wahre Gestalt und Bedeutung der sokratischen Lehre herauszufinden.

Man glaubt nun freilich, diese Ansicht werde durch die anerkannte geschichtliche Stellung unseres Philosophen widerlegt. Hätte sich Sokrates, bemerkt SCHLEIERMACHER [2]), nur mit Reden von dem Gehalt und aus der Sphäre beschäftigt, über welche die xenophontischen Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen, wenn auch mit schöneren und blendenderen, so begreife man nicht, wie er in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien entvölkerte durch die Furcht seiner Gegenwart, wie er einen Alcibiades und Kritias, einen Plato und Euklid so lange Zeit | befriedigen, wie er in den platonischen Gesprächen diese Rolle spielen, wie er überhaupt der Urheber und das Vorbild der attischen Philosophie werden konnte. Aber gerade von PLATO besitzen wir ein wichtiges Zeugniss für die Treue der xenophontischen Darstellung. Was nennt denn

---

1) S. o. S. 68. 126, 1.

2) WW. III, 2, 295 vgl. 287 ff.

sein Alcibiades da, wo er das Göttliche enthüllen will, welches unter der Silenengestalt der sokratischen Reden sich verbirgt? Worauf bezieht sich jene bewunderungswürdige Schilderung des Eindrucks, den Sokrates auf ihn gemacht hatte? [1]) Was ist es, das ihm zufolge diese Verwirrung und Umkehrung des griechischen Bewusstseins bewirkt hat? Nichts anderes als eben die moralischen Betrachtungen, welche bei Xenophon den Inhalt der sokratischen Gespräche ausmachen. Nur diese Seite hebt Sokrates auch in der platonischen Vertheidigungsrede [2]) hervor, wo er von seinem höheren Beruf und seinen Verdiensten um den Staat spricht: sein Geschäft ist, die Leute zur Tugend zu ermahnen; und wenn er den Reiz seiner Unterhaltungen zugleich auch in ihrem dialek-

---

1) Symp. 215, E ff.: ὅταν γὰρ ἀκούω [Σωκράτους] πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου. ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας. Bei andern Rednern sei ihm diess nie begegnet, οὐδὲ τεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου (ähnlich Euthydem bei Xen. Mem. IV, 2, 39), ἀλλ' ὑπὸ τουτουῒ τοῦ Μαρσύα πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην, ὥστε μοι δόξαι μὴ βιοτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω ... ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεὴς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω .... (vgl. Mem. IV, 2. III, 6.) πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἄν τις οἴοτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὁντινοῦν .... δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα· καὶ πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μεῖζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω, ὅ τι χρήσομαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ. S. 221, D ff.: καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς Σειληνοῖς τοῖς διοιγομένοις ... διοιγομένους δὲ ἰδὼν αὖ τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὑρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστ' ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας, καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι. Was Alberti a. a. O. S. 78 gegen die obige Benützung dieser Stellen einwendet, kommt doch nur darauf hinaus, dass jene „die Seele fesselnden Momente der Gesprächsführung", welche auch bei Xenophon nicht gänzlich fehlen, bei Plato zahlreicher und kenntlicher seien, dass m. a. W. der Geist der sokratischen Philosophie aus der platonischen Darstellung heller hervorleuchte. Diess habe ich aber so wenig bestritten, dass ich es vielmehr ausdrücklich einräume: die obigen Bemerkungen richten sich nicht gegen den Satz, dass uns Plato tiefer, als Xenophon, in den Geist der sokratischen Lehre einführe, sondern gegen Schleiermachers Behauptung, dass die sokratischen Reden einen wesentlich anderen Gehalt gehabt und einer anderen Sphäre angehört haben, als diejenigen, welche Xenophon überliefert hat.

2) 29, B ff. 38, A. 41, E.

tischen Interesse sucht [1]), so bezieht sich doch auch dieses nur auf das, wovon Xenophon gleichfalls viele Beispiele giebt, dass er die Leute | ihrer Unwissenheit in Sachen ihres Berufs überführt. Dieser Erfolg der sokratischen Reden, wenn sie auch nur von der Art waren, wie Xenophon berichtet, darf uns nicht befremden. Die Untersuchungen des xenophontischen Sokrates mögen uns freilich oft trivial und langweilig erscheinen, und wenn wir nur auf das Resultat für den besondern Fall sehen, mögen sie es auch nicht selten sein: dass z. B. der Waffenschmid den Panzer dem Körper des Tragenden anpassen müsse (Mem. III, 10, 9 ff.), dass die Körperpflege vielfache Vortheile gewähre (ebd. III, 12, 4), dass man sich durch Wohlthaten und Aufmerksamkeit Freunde erwerbe (II, 10. 6, 9 ff.), diese und ähnliche Sätze, die Sokrates oft breit genug ausführt, enthalten allerdings weder für uns etwas neues, noch können sie ein solches für die Zeitgenossen des Philosophen enthalten haben. Das neue und bedeutende solcher Ausführungen liegt aber auch nicht in ihrem Inhalt, sondern in ihrer Methode, darin, dass jetzt erst mittelst des Denkens ausgemacht werden sollte, was vorher nur ununtersuchte Voraussetzung und bewusstlose Fertigkeit gewesen war, und wenn Sokrates von diesem Princip nicht selten eine kleinliche und pedantische Anwendung gemacht hat, so mochte auch diese seinen Zeitgenossen nicht so abstossend erscheinen, als vielleicht uns, die wir die Kunst des selbstbewussten Denkens und die Befreiung von der Auktorität des blinden Herkommens nicht erst, wie jene, von ihm zu lernen brauchen [2]). Oder hatten nicht die Untersuchungen der Sophisten zu einem guten Theile noch weit weniger positiven Inhalt, und haben nicht auch sie trotz der leeren Spitzfindigkeiten, in denen sie sich so oft herumtreiben, eine elektrische Wirkung auf ihre Zeit hervorgebracht, einzig und allein desswegen, weil auch in dieser einseitigen Anwendung dem griechischen Geist eine ihm noch neue Macht und Methode der Reflexion zur Anschauung kam? Hätte daher Sokrates auch nur jene unbedeutenderen Gegenstände besprochen, mit denen sich manche seiner Unterhaltungen allein beschäftigen, so würde uns wenigstens seine unmittelbare Wirkung auf seine Zeit theilweise erklärlich sein. Aber diese Nebendinge nehmen ja auch in den xenophontischen Gesprächen nur eine untergeordnete Stelle ein; als die Hauptsache dagegen erscheinen auch hier die philosophischen Untersuchungen über die Nothwendigkeit des Wissens, über das Wesen der Sittlichkeit, über den Begriff der verschiedenen Tugenden, über die sittliche und wissenschaftliche Selbstprüfung, die praktischen Anleitungen zur Bildung der Begriffe, die dialektischen Erörterungen, durch welche die Mitunterredner genöthigt werden, sich über den Inhalt ihrer Vorstellungen und den Zweck ihres Thuns zu besinnen. Können wir uns wundern, wenn diese Untersuchungen jenen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen des Sokrates und jene Umkehr im Denken des griechischen Volks hervorbrachten, die sie nach dem Zeugniss der Geschichte hervorgebracht haben, und wenn auch aus dem scheinbar gewöhnlichen und unbedeutenden der sokratischen Reden, das die Berichterstatter einstimmig anerkennen [1]), dem tiefer Blickenden die Ahnung einer neuentdeckten Welt entgegentrat? Plato und Aristoteles war es aufbehalten, diese neue Welt zu erobern, aber Sokrates war der erste, der sie gefunden und den Weg zu ihr gezeigt hat; und wie unumwunden wir die Mängel seiner Leistungen und die Schranken seiner Individualität anerkennen mögen, so bleibt doch immer noch genug übrig, um in ihm den Urheber der Begriffsphilosophie, den Reformator der philosophischen Methode, den ersten Begründer einer wissenschaftlichen Sittenlehre zu verehren.

---

[1]) Apol. 23, C: πρὸς δὲ τούτοις οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν οἱ τῶν πλουσιωτάτων αὐτόματοι χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν u. s. w. vgl. 33, B f. Ein Beispiel einer solchen Prüfung ist die Unterredung des Alcibiades mit Perikles Mem. I, 2, 40 ff.

[2]) Vgl. hierüber auch HEGEL, Gesch. d. Phil. II, 59.

Auch das Verhältniss der sokratischen Philosophie zur Sophistik wird uns nur dann vollkommen klar werden, wenn wir neben dem grossen und bedeutenden zugleich das einseitige und ungenügende in ihrem Verfahren und ihren Ergebnissen beachten. Dieses Verhältniss ist bekanntlich in den letzten Jahrzehnten nach verschiedenen Richtungen hin untersucht worden. Während man früher allgemein darüber einverstanden war, in Sokrates nur jenen

---

[1]) Vgl. S. 68, 1. 2. 109. 103, 3.

Gegner der Sophisten zu erblicken, als der er von Plato geschildert wird, hat zuerst Hegel der Ansicht Eingang verschafft, dass er vielmehr umgekehrt mit den Sophisten den Standpunkt der Subjektivität und der Reflexion theile [1]), und in noch anderem Sinne hat neuerdings Grote [2]) der herkömmlichen Vorstellung über den Gegensatz der sokratischen Philosophie gegen die Sophistik widersprochen. | Verstehe man nämlich unter einem Sophisten das, was man nach der geschichtlichen Bedeutung des Worts allein darunter verstehen könne, einen öffentlichen Lehrer, welcher die Jugend für's praktische Leben bilden wolle, so sei Sokrates selbst der wahre Typus eines Sophisten; wolle man dagegen den Charakter gewisser Personen und ihrer Lehre bezeichnen, so habe man kein Recht, hiefür den Namen der Sophistik zu gebrauchen, oder alle die verschiedenen Individuen, die als Sophisten auftraten, unter diesem Namen zusammenzufassen; die Sophisten seien keine Sekte oder Schule gewesen, sondern eine Berufsklasse, Leute von den verschiedensten Ansichten, der Mehrzahl nach aber höchst achtungswerthe und verdienstvolle Männer, an deren Lehren wir Anstoss zu nehmen durchaus keinen Grund haben. Wenn daher Hegel und seine Nachfolger die gewöhnliche Vorstellung vom Verhältniss des Sokrates zu den Sophisten desshalb bestritten hatten, weil Sokrates selbst nach einer Seite hin mit den Sophisten übereinstimme, bestreitet sie Grote umgekehrt desshalb, weil die bedeutendsten von den sogenannten Sophisten mit Sokrates übereinstimmen. Unsere bisherige Untersuchung wird gezeigt haben, dass beide Auffassungen ihre Berechtigung haben, dass aber doch keine von beiden unbedingt richtig ist. | Es ist allerdings eine ungeschichtliche Vorstellung, wenn man Sokrates und die Sophisten sich entgegensetzt, wie die wahre und die falsche Philosophie, das Gute und das Böse, und es verdient in dieser Beziehung alle Beachtung, dass sich Sokrates selbst bei Xenophon lange nicht in den schroffen Gegensatz zu den Sophisten stellt, wie bei Plato [3]), ja dass er ihnen auch bei diesem nicht so feindlich gegenübertritt, wie es manche Neuere darstellen [1]. Aber die Ergebnisse unserer früheren Erörterungen [2] verbieten uns, die Männer, welche man unter dem Namen der Sophisten zusammenzufassen pflegt, und welche sich ja auch wirklich in ihrem ganzen Standpunkt und Verfahren verwandt sind, einem Sokrates so nahe zu rücken, wie diess Grote in seinem berühmten Werke gethan hat. Die Skepsis eines Protagoras und Gorgias lässt sich mit der sokratischen Begriffsphilosophie, die sophistische Streitkunst mit der sokratischen Menschenprüfung unmöglich auf Eine Linie stellen, der Satz, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, mit der sokratischen Forderung eines Handelns aus eigener Ueberzeugung nicht vergleichen [3], die rhetorische Oberflächlichkeit der älteren, die Gefährlichkeit und Unwissenschaftlichkeit der späteren sophistischen Ethik nicht übersehen. Was die hegel'sche Zusammenstellung des Sokrates mit den Sophisten betrifft, so hat dieselbe ohne Zweifel stärkeren Widerspruch hervorgerufen, als sie verdiente. Denn wenn doch auch von den Urhebern dieser Ansicht nicht geläugnet wird, dass die sokratische Subjektivität eine wesentlich andere war, als die sophistische [1]), wenn andererseits bei keiner Ansicht geläugnet werden kann, dass die Sophisten zuerst die Philosophie von der objektiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt, dass sie zuerst eine Begründung des praktischen Verhaltens durch's Wissen, eine Prüfung der bestehenden Sitten und Gesetze verlangt, die Entscheidung über Wahr und Falsch, Recht und Unrecht, der subjektiven Ueberzeugung anheimgestellt haben, so reducirt sich am Ende der ganze Streit auf die Frage: sollen wir sagen, Sokrates und die Sophisten haben sich in der gemeinsamen Subjektivität ihres Standpunkts geglichen, aber durch die nähere Bestimmung dieser Subjektivität unterschieden, oder: sie haben sich durch den Gehalt ihres Princips unterschieden, aber in seiner Subjektivität geglichen? Mit andern Worten: wenn sowohl die Verwandtschaft als der Unterschied beider Erscheinungen anerkannt werden muss, welches von diesen beiden Momenten haben wir als das wesentlichere und beherrschende anzusehen? Hier kann ich mich nun aber allerdings, aus den früher entwickelten Gründen [2]), doch nur dafür entscheiden, dass der Gegensatz der sokratischen Philosophie gegen die Sophistik ihre Verwandtschaft überwiege. Den Sophisten fehlt gerade das, worin die philosophische Grösse des Sokrates wurzelt: die Richtung auf ein objektiv wahres allgemeingültiges Wissen und die Methode, durch die es gewonnen wird; sie wissen wohl alles das, was bisher für Wahrheit gegolten hatte, in Frage zu stellen, aber sie wissen keinen neuen und sicherern Weg zur Wahrheit zu zeigen: mögen sie daher auch darin mit Sokrates übereinstimmen, dass es ihnen nicht um die Erforschung der Natur, sondern um die Bildung für's menschliche Leben zu thun ist, so hat doch diese Bildung bei ihnen einen ganz anderen Charakter und eine andere Bedeutung, als bei jenem.

---

[1]) S. o. S. 99 f.

[2]) Hist. of Greece VIII, 479 ff. 606 u. ö.

[3]) M. vgl. ausser dem, was S. 59, 1 und im 1. Th. S. 873, 1. 2 angeführt wurde, Xen. Mem. IV, 4.

---

[1] Die Belege giebt der Protagoras und Gorgias, Theät. 151, B. 162, D. 164, D. 165, E ff. Rep. I, 354, A. VI, 498, C.

[2] Th. I, 882 ff. 938 ff.

[3] Wie diess von Grote geschieht, Plato I, 305. Ueber die Erklärung des Sokrates im platonischen Krito 49, D, dass er überzeugt sei, man dürfe unter keinen Umständen Unrecht thun, möge auch diese Ueberzeugung von noch so wenigen getheilt werden, wird hier bemerkt: „Here we have the Protagorean dogma, *Homo Mensura* — which Sokrates will be found combating in the Theaetetus — proclaimed by Sokrates himself“. Wie ungleichartig jedoch beides ist, wird sofort klar, wenn man sich den Sinn des protagorischen Satzes vergegenwärtigt; vgl. Th. I, 899. — S. 259 f. 535. III, 479 behauptet Grote sogar, nicht die Sophistik, sondern Sokrates sei der Haupteristiker Griechenlands, er sei es, welcher zuerst die Voraussetzungen des gewöhnlichen Bewusstseins durch seine negative Dialektik zersetzt habe, während ein Protagoras, Prodikus, Hippias die bisherigen Auktoritäten (Dichter u. s. f.) als solche benützt und die geltenden sittlichen Vorstellungen unangetastet gelassen haben, und II, 410 vgl. 428 f. bemerkt er über Plato's Behauptung (Soph. 232, B ff.), dass die Sophisten über Dinge reden und reden lehren, die sie nicht kennen: genau diess habe Sokrates sein Lebenlang gethan. Hiebei ist nur übersehen, dass Sokrates bei seiner Prüfung der menschlichen Meinungen weder den Anspruch auf eigenes besseres Wissen machte, noch bei dem negativen Zweck, andere in Verlegenheit zu bringen, stehen blieb, sondern vielmehr darauf ausgieng, statt der unwissenschaftlichen Vorstellungen haltbare Begriffe zu gewinnen; dass andererseits bei den Sophisten aus dem Mangel an ernstem wissenschaftlichem Sinn, aus der Oberflächlichkeit ihres Verfahrens, aus dem Läugnen aller objektiven Wahrheit, mit der Unfähigkeit zu positiven wissenschaftlichen Leistungen auch jene praktischen Folgerungen hervorgehen mussten, die bald genug zum Vorschein kamen; vgl. Th. I, 920 ff.

---

[1] S. o. S. 100, 6.

[2] S. o. S. 99 ff. und Th. I, 135. 938 ff.

Das letzte Ziel ihres Unterrichts ist eine formelle Gewandtheit, deren Gebrauch folgerichtig dem Belieben des Einzelnen überlassen werden muss, nachdem auf eine objektive Wahrheit verzichtet ist; wogegen bei Sokrates umgekehrt gerade die Erkenntniss der Wahrheit der letzte Zweck ist, und in ihr erst die Norm für das Verhalten der Einzelnen gefunden wird. Die Sophistik musste sich daher in ihrem weiteren Verlauf nicht allein von der bisherigen Wissenschaft, sondern von aller wissenschaftlichen Forschung überhaupt lossagen, und hätte sie zur unbestrittenen Herrschaft kommen können, so wäre sie das Ende der griechischen Philosophie gewesen; nur Sokrates trug den fruchtbaren Keim zu einer gründlichen Umgestaltung der Wissenschaft in sich, nur er war durch sein philosophisches Princip zum Reformator der Philosophie befähigt 1).

6. Das Schicksal des Sokrates.

Erst jetzt wird es uns nun auch möglich sein, ein richtiges Urtheil über die Vorgänge zu gewinnen, welche den Tod des Philosophen herbeiführten. Der geschichtliche Verlauf dieses

---

1) Diess giebt im Grunde auch Hermann zu, wenn er sagt (Plat. I, 232): wir müssen „Sokrates Bedeutung in der Geschichte der Philosophie bei weitem mehr aus seinem persönlichen Gegensatze gegen die Sophistik, als aus seiner allgemeinen Verwandtschaft mit derselben ableiten“, die Sophistik habe „sich von der sokratischen Weisheit nur [freilich ein bedenkliches Nur] durch den Mangel des befruchteten Kernes unterschieden“; aber wie verträgt sich dieses Zugeständniss damit, dass nicht Sokrates, sondern die Sophisten, die zweite Hauptperiode der Philosophie eröffnen sollen? Dagegen tritt die neueste Erörterung der vorliegenden Frage (Siebeck Untersuchungen zur Philos. d. Gr. S. 1 ff. „Ueber Sokr. Verhältniss zur Sophistik“) durchaus meinen Ergebnissen bei. Ebenso die meisten neueren Bearbeiter der Geschichte der griechischen Philosophie. Auch Strümpell erklärt sich (Gesch. d. prakt. Philosophie d. Griechen S. 26 ff.) in dem gleichen Sinne, wiewohl seine Ansicht über die Sophisten darin von der meinigen abweicht, dass er einen engeren Zusammenhang ihrer Ethik mit ihrer Skepsis bestreitet; er sieht nämlich die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Sokrates in dem Bestreben, die Ethik durch eine gründliche und methodische wissenschaftliche Behandlung zu reformiren, während die Sophisten zwar gleichfalls Tugendlehrer sein wollten, aber sich in ihrem Unterricht ohne selbständige Untersuchung den Neigungen und Vorstellungen der Zeit anbequemten.

Ereignisses ist bekannt. Nachdem Sokrates ein volles Menschenalter hindurch in Athen gewirkt hatte, und trotz vielfacher Anfechtung [1]) niemals vor Gericht gezogen worden war [2]), wurde im Jahr 399 v. Chr. [3]) eine Klage gegen ihn anhängig gemacht, welche ihn des Abfalls von der Staatsreligion, der Einführung neuer Gottheiten und des verderblichsten Einflusses auf die Jugend beschuldigte [4]). Hauptkläger [5]) war Meletus [6]), Mitkläger Anytus, einer von den Führern und Wiederherstellern der athenischen Demokratie [7]), und der uns nicht weiter bekannte Rhetor Lyko [8]). Die Freunde des Sokrates scheinen anfangs seine Ver-

---

1) M. vgl. ausser den Wolken des Aristophanes Xen. Mem. I, 2, 31 ff. IV, 4, 3. Plato Apol. 32, C ff. 22, E.

2) Plato Apol. 17, D.

3) Ueber die Zeitrechnung s. m. S. 43.

4) Die Klagschrift lautete nach Favorin b. Diog. II, 40. Xen. Mem. Anf. vgl. Plato Apol. 24, B: τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος. Dagegen ist es ein augenscheinliches Versehen, wenn Grote Plato I, 283 die Parodie dieser Klagschrift, welche Sokr. seinen „ersten Anklägern“ (Aristophanes u. s. f.) in den Mund legt, für eine andere Recension der gerichtlichen γραφὴ hält.

5) S. vor. Anm. Plato Apol. 19, B f. 24, B ff. 28, A. Euthyphro 2, B. Dass hiegegen Max. Tyr. IX, 2 nichts beweist, zeigt Hermann De Socratis accusatoribus (Ind. schol. Gott. 1854/5) S. 13 f.

6) M. s. über diese Schreibung des Namens, statt der früher Μέλιτος üblich war, Hermann a. a. O. S. 4. Bei Demselben findet man auch das übrige, was die Person des Meletus betrifft. Aus der Vergleichung der verschiedenen Angaben (namentlich Plato's a. d. a. O.) wird mir mit ihm wahrscheinlich, dass der Ankläger des Sokrates weder der Politiker ist, mit dem ihn Forchhammer (die Athener und Sokrates 82), noch der Gegner des Andocides, mit dem ihn andere identificirten, aber auch nicht der von Aristophanes (Frösche 1302) erwähnte Dichter, sondern irgend ein jüngerer, vielleicht der Sohn dieses Dichters.

7) Das nähere über ihn giebt Forchhammer 79 ff. Hermann 9 ff. nach Plato Meno 90, A. Schol. in Plat. Apol. 18, B. Lysias adv. Dard. 8 f. adv. Agorat. 78. Isokr. adv. Callim. 23. Plut. Herod. malign. 26, 6. S. 862. Coriol. c. 14. Aristoteles b. Harpokr. s. v. δεκάζων. Schol. in Aeschin. adv. Tim. §. 87. Diodor XIII, 64. Auch bei Xenophon Hellen. II, 3, 42. 44 wird er ebenso, wie bei Isokr. a. a. O., neben Thrasybul als ein Haupt der demokratischen Parthei genannt.

8) Die mancherlei Vermuthungen über ihn b. Hermann S. 12 f. Ausser

urtheilung nicht für möglich gehalten zu haben [1]; er selbst jedoch gab sich keiner Täuschung über die Gefahr hin, die ihm drohte [2]. Aber es widerstrebte seinem Gefühl, sich mit seiner Selbstvertheidigung zu beschäftigen [3]. Denn theils hielt er es für unrecht

---

den obengenannten hätte nach Favorin b. Diog. II, 38 ein gewisser Polyeuktos bei der Anklage gegen Sokrates eine Rolle als Beistand des Klägers gespielt, wahrscheinlich ist aber hier statt Πολύευκτος „Ἄνυτος“ und im folgenden statt Ἄνυτος „Πολύευκτος“ zu lesen, welches seinerseits ein blosser Schreibfehler für Πολυκράτης war (Hermann a. a. O. S. 14). Jedenfalls müsste aber die Angabe falsch sein. Die Rede des Anytus soll der bekannte Rhetor Polykrates (s. unsern 1sten Th. 931, 1) verfasst haben (Diog. a. a. O. nach Hermippus. Themist. or. XXIII, 296, b. Quintil. II, 17, 4. Hypoth. in Isocr. Busir. Aesch. Socrat. epist. 14, S. 84 Or. Suidas Πολυκράτης weiss gar von zwei Reden, für Anytus u. Meletus), und dass er eine Anklage des Sokrates schrieb, steht auch nach Isokr. Bus. 4. Aelian V. H. XI, 10 ausser Zweifel; dass diese aber nicht für den Process benützt worden sein kann, zeigt schon Favorin a. a. O., aus dessen Angabe (trotz Hermann's Einsprache a. a. O. S. 15. Plat. 629) klar hervorgeht, dass sie überhaupt längere Zeit nach dem Tod des Philosophen verfasst ist. Auf sie bezieht sich das eine und andere in den xenophontischen Memorabilien; vgl. Ueberweg Gesch. d. Phil. I, 94 (4. Aufl.) und die von ihm angeführten.

[1] Darauf weist der platonische Euthyphro, wenn wir nämlich dieses Gespräch mit Schleiermacher (Pl. WW. I, a, 52 f.) und Steinhart (Plato's Werke II, 191 f. 199 f.) für eine bald nach dem Anfang des Processes verfasste Flugschrift halten, in welcher Plato zeigen wollte, wie hoch der wegen seiner Gottlosigkeit verklagte Sokrates an wahrer Frömmigkeit und an Einsicht in das Wesen der Frömmigkeit über einem Mann stehe, der sich durch seine Uebertreibungen zwar vielfachen Spott zugezogen, zugleich aber sich doch in den Geruch der Heiligkeit gebracht hatte; — eine Ansicht, welche mir auch nach Ueberweg's (Unters. d. pl. Schr. 250) und Grote's (Plato I, 316) Einwendungen immer noch überwiegend wahrscheinlich ist, gesetzt auch, diese Art der Vertheidigung sei wirklich nicht sehr zweckmässig gewesen; — denn diese leichte und satyrische Behandlung der Sache war kaum möglich, nachdem sich der ganze Ernst der Lage herausgestellt hatte.

[2] M. vergl. Xen. Mem. IV, 8, 6 ff. Plato Apol. 19, A. 24, A. 28, A f. 36, A.

[3] Bei Xen. Mem. IV, 8, 5 (wozu man vergleiche, was S. 79 bemerkt ist), sagt er: als er über seine Vertheidigungsrede habe nachdenken wollen, sei ihm das Dämonium entgegen gewesen, und nach Diog. II, 40 f. Cic. De orat. I, 54. Quintil. Instit. II, 15, 30. XI, 1, 11. Val. Max. VI, 4, 2. Stob. Floril. 7, 56 hätte er eine Rede, welche ihm Lysias anbot, abgelehnt. Dass er unvorbereitet sprach, sagt er aber auch bei Plato Apol. 17, B f. Die Angabe der xenophontischen Apologie §. 22, dass auch einige seiner

und unwürdig, anders, als durch die einfache Wahrheit, wirken zu wollen, theils war es ihm persönlich unmöglich, aus seiner Eigenthümlichkeit herauszutreten, und die ihm fremde Form einer künstlicheren Beredsamkeit sich anzueignen; den Erfolg aber glaubte er um so zuversichtlicher der Gottheit anheimstellen zu dürfen, je fester er überzeugt war, dass diese nur das beste über ihn verhängen werde, und je eingehender er sich in dieser Ueberzeugung auch mit dem Gedanken vertraut machte, dass ihm der Tod vielleicht mehr Gewinn als Schaden bringe, dass ihm eine ungerechte Verurtheilung den Druck der Altersschwäche ersparen, und seinem unbescholtenen Namen keinen Eintrag thun werde [1]). Aus

---

Freunde für ihn gesprochen haben, hat der platonischen Darstellung gegenüber so wenig, wie die bei Diog. II, 41, Anspruch auf Geltung.

[1]) So viel scheint sich mir über die Beweggründe des Sokrates aus Plato Apol. 17, B ff. 19, A. 29, A. 30, C f. 34, C ff. Xen. Mem. IV, 8, 4—10 zu ergeben. Dagegen trauen ihm Cousin und Grote mehr Berechnung zu, als sich mit den geschichtlichen Zeugnissen und mit dem ganzen Charakter des Philosophen verträgt. Jener (Oeuvres de Platon I, 58), glaubt nämlich, Sokrates sei sich bewusst gewesen, dass er in dem Kampf mit seiner Zeit untergehen müsse, aber er übersieht dabei, dass die Erklärung der platonischen Apologie 29, B ff. nur eine bedingte, und die Aeusserung derselben Schrift 37, C ff. später ist, als das Schuldig der Richter; ähnlich wie Volquardsen (Dämon. d. Sokr. 15) bei dem Versuch, aus Mem. IV, 4, 4. Apol. 19, A zu beweisen, dass Sokr. seine Verurtheilung sicher vorausgesehen habe, übersieht, dass es sich auch in diesen Stellen nur um eine wahrscheinliche Vermuthung handelt. Aber auch Grote geht zu weit, wenn er in seiner sonst vortrefflichen Darstellung des Processes die Ansicht aufstellt (Hist. of Greece VIII, 654 ff.), Sokrates selbst habe seine Freisprechung kaum gewünscht, und seine Rede weniger an die Richter, als an die Nachwelt gerichtet; und noch mehr gilt diess von Köchly (Akad. Vortr. I, 362 f.), welcher diese Annahme bis zu der Behauptung forttreibt: Sokrates „habe nicht nur nichts gethan und alles unterlassen, um seine Freisprechung zu bewirken, er habe vielmehr alles aufgeboten, um seine Verurtheilung durchzusetzen." Die geschichtlichen Zeugnisse rechtfertigen nur die Annahme, er sei in grossartiger Hingebung an seine Sache gegen den Erfolg seiner Worte gleichgültig gewesen, und habe den ihm wahrscheinlichen ungünstigen Ausgang sich zum voraus zurechtzulegen gesucht; dass er dagegen seine Verurtheilung gewünscht hätte, geht daraus so wenig hervor, dass er vielmehr ausdrücklich das Gegentheil sagt, und es lässt sich schon desshalb nicht annehmen, weil er nichts wünschen konnte, was er für ungerecht hielt, und weil er sich auch hier bescheiden musste, nicht zu wissen, was für ihn das beste sei (vgl. Plato Apol. 19, A. 29, A f. 30, D ff. 35 D).

dieser Gesinnung ist auch seine gerichtliche Vertheidigungsrede hervorgegangen [1]. Er spricht nicht wie ein Angeklagter, der

---

Wenn GROTE dann noch weiter beifügt (S. 668 f.), Sokrates habe seine Vertheidigungslinie wohlüberlegt und mit voller Voraussicht des Erfolgs gewählt, er sei bei seinem Verhalten vor Gericht von der Absicht geleitet, die Erhabenheit seiner Person und seines Berufs in der nachdrücklichsten Weise zu verkünden, auf dem Höhepunkt seiner Grösse aus dem Leben zu scheiden, und zugleich der Jugend die eindringlichste Lehre zu geben, die er ihr geben konnte — wenn GROTE bei dem Philosophen solche Berechnungen voraussetzt, so widerspricht diess nicht allein der Angabe, dass er sich auf jene Rede nicht vorbereitet hatte, sondern wie mir scheint auch dem Bilde, das wir uns von Sokrates machen müssen. So wie sich dieses mir darstellt, erscheint sein Verhalten nicht als das Werk der Berechnung, sondern als eine Sache der unmittelbaren Ueberzeugung, eine Folge von jener Gediegenheit des Charakters, die ihm verbot, auch nur einen Schritt weiter zu gehen, als seine Grundsätze. Seine Grundsätze aber sagten ihm, auf den Erfolg dürfe er keine Rücksicht nehmen, da er nicht wissen könne, welcher Erfolg heilsam sei; seine Sache sei es nur, die Wahrheit zu sagen, und alle Bestechung der Richter durch Redekunst zu verschmähen. Wir mögen diess immerhin einseitig finden, aber dem Standpunkt und Charakter des Sokrates hätte keine andere Handlungsweise in gleicher Weise entsprochen, und eben das ist seine Grösse, dass er dieses ihm angemessene im Angesicht der äussersten Gefahr ohne das mindeste Bedenken mit klassischer Ruhe gewählt hat.

[1] Wir besitzen bekanntlich zwei Berichte über die Reden des Sokrates vor Gericht, einen kürzeren in der xenophontischen und einen ausführlicheren in der platonischen Apologie. Die xenophontische Apologie ist nun sicher unächt, und ebendamit verliert auch das angebliche Zeugniss des Hermogenes, welchem der Verfasser (in Nachahmung der Memorabilien IV, 8, 4) seine Nachrichten zu verdanken behauptet, alles Gewicht. Was dagegen die platonische betrifft, so scheint mir die herrschende Annahme wohlbegründet, dass dieselbe nicht eine freie Schöpfung des Schriftstellers, sondern eine ihrem wesentlichen Inhalt nach treue Darstellung dessen sei, was Sokrates wirklich gesprochen hat, und GEORGII's Versuch, das Gegentheil darzuthun (in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der Apologie; vgl. STEINHART Pl. WW. II, 235 f.), scheint mir nicht stichhaltig. GEORGII vermisst bei dem Sokrates der platonischen Apologie jene μεγαληγορία, welche die xenophontische an ihm rühmt — ein Urtheil, mit dem wohl nicht viele übereinstimmen werden, und mit dem auch der Verfasser der xenophontischen Schrift selbst (vgl. §. 1) nicht übereinstimmt. Er findet das Sophisma, durch welches die Beschuldigung des Atheismus umgangen werde, im Munde des Sokrates unwahrscheinlich, dem wir es aber doch gerade ebensogut zutrauen können, als seinem Schüler. Er bezweifelt, dass jener diese gemässigte Ruhe be-

sein Leben zu retten hat, sondern wie ein unbetheiligter Dritter, der durch eine schlichte Darlegung der Wahrheit irrige Vorstel-

---

hauptet haben werde, während doch alles, was wir von Sokrates wissen, gerade seinen unerschütterlichen Gleichmuth als einen Grundzug seines Charakters erscheinen lässt. Er sieht in der Charakteristik des Philosophen eine diplomatische Berechnung, die ich meinestheils nicht darin zu entdecken vermag. Er hält es für unglaublich, dass Sokrates mit dieser gesuchten Ausholung von den Wolken des Aristophanes begonnen habe, die sich aber doch wirklich mit gar nichts anderem beschäftigt, als mit der Widerlegung von Vorurtheilen, welche ganz unbestreitbar, auch nach xenophontischen Zeugnissen (Mem. I, 1, 11, Oec. 11, 3. Symp. 6, 6 f.), bis über den Tod des Philosophen hinaus fortgedauert, und vielleicht das meiste zu seiner Verurtheilung beigetragen haben. Er vermisst (mit Steinhart a. a. O.) bei Plato mehreres, was Sokrates zu seiner Vertheidigung zu sagen gehabt hätte, und nach der xenophontischen Apologie auch wirklich gesagt habe; allein auf die letztere ist durchaus nicht zu bauen, und Sokrates selbst kann in seiner unvorbereiteten Rede manches übergangen haben, was zu seiner Vertheidigung dienlich gewesen wäre. Er kann sich nicht überzeugen, dass Sokrates den Meletus so sophistisch, wie bei Plato, katechisirt haben sollte; aber diese Erörterung stimmt mit dem allgemeinen Charakter der sokratischen Reden vollkommen überein, und das „Sophisma", vermöge dessen Sokrates beweist, dass er die Jünglinge nicht absichtlich verderbe, ist seine eigenste Lehre (s. o. S. 118 f.). Er weiss es sich nur aus Plato's religiösem Standpunkt zu erklären, dass sein Sokrates auf den Vorwurf des Atheismus mit Sophismen antworte, statt sich einfach auf die Thatsache seiner Verehrung der Volksgötter zu berufen; aber Plato hatte gar keinen Anlass, die letztere zu übergehen, wenn Sokrates wirklich davon gesprochen hätte; er lässt ja Sokrates gleichfalls den Volksgöttern seine Verehrung bezeugen (s. o. S. 65, 5), deren Dienst auch er selbst (s. u.) aufrecht erhalten wissen will; was andererseits jene „Sophismen" betrifft, so hat auch Aristoteles (Rhet. II, 23. III, 18. 1398, a, 15. 1419, a, 8) an denselben keinen Anstoss genommen. Aehnlich verhält es sich mit den anderweitigen Gründen Georgii's. Mir scheint gerade die Abweichung der Apologie von Plato's sonstiger Weise zu zeigen, dass sie nicht mit voller künstlerischer Freiheit von ihm entworfen ist, und wenn Georgii dieselbe in Eine Zeit mit dem Phädo verweist, so ist mir diess bei der grossen Verschiedenheit beider Werke, in Beziehung auf ihren philosophischen Inhalt und ihre künstlerische Form, ganz undenkbar. Schon ihr verschiedenes Verhalten zu dem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode (s. o. S. 149) steht dieser Annahme entschieden im Wege. Die Rede des Sokrates wörtlich wiederzugeben, lag allerdings gewiss nicht in Plato's Absicht, und ich kann es mir insofern gefallen lassen, wenn Steinhart sein Verfahren mit dem des Thucydides in seinen Reden vergleicht; jedoch mit dem Vorbehalt, dass auch das von ihm gelte, was Thuc. I, 22 von sich sagt, er habe sich bei seiner Darstellung so viel wie möglich an den Sinn lungen | berichtigen, wie ein Vaterlandsfreund, der vor Unrecht und Uebereilung warnen will; er sucht den Ankläger seiner Unwissenheit zu überführen, die Anklage dialektisch zu widerlegen: aber zugleich erklärt er, dass er seiner Würde und seiner Grundsätze nicht so weit vergessen werde, um die Richter durch Bitten zu bestechen, dass er vor ihrem Spruch, wie er auch ausfallen möge, sich nicht fürchte, dass er im Dienst der Gottheit stehe, und entschlossen sei, seinen Posten auf jede Gefahr hin zu behaupten, dass ihn kein Verbot abhalten solle, seinem höheren Beruf treu zu bleiben, und dem Gott mehr zu gehorchen, als den Athenern. Diese Rede hatte den Erfolg, welcher sich erwarten liess. Die Mehrzahl der Richter wäre unverkennbar geneigt gewesen, ihn freizusprechen [1]); aber die stolze Haltung des Beklagten konnte die Mitglieder eines Volksgerichts, welche selbst von den angesehensten Staatsmännern ein ganz anderes Auftreten gewohnt waren [2]), nur vor den Kopf stossen: manche von denen, welche sonst für ihn gewesen wären, wurden gegen ihn gestimmt, und mit einer unbedeutenden Mehrheit [3])

---

und Inhalt dessen gehalten, was wirklich gesprochen wurde. M. vgl. hierüber jetzt auch Ueberweg Unters. d. plat. Schr. 237 ff.

1) Wie diess Xenophon Mem. IV, 4, 4 bezeugt.

2) Man erinnere sich nur z. B. an Perikles bei der Klage gegen Aspasia und an die eigene Schilderung der platonischen Apologie 34, C ff. Ueberhaupt ist bekannt, wie sehr das Richten in Athen unter der demokratischen Verfassung zur Volksleidenschaft geworden war (m. vgl. Aristophanes in den Wespen. Wolken 207 u. a.), und wie eifersüchtig das Volk auf diesen Akt der Souveränetät war. (Wie Volquardsen Dämon. d. Sokr. 15 aus den vorstehenden Worten schliessen kann, dass ich Hegel's, allerdings einseitiges, Urtheil über Sokrates' Auflehnung gegen die Macht des Volkes begünstige, ist mir unerfindlich.)

3) Nach Plato Apol. 36, A wäre er freigesprochen worden, wenn nur drei, oder nach anderer Lesart dreissig, von den Richtern anders gestimmt hätten. Damit ist nun freilich die Angabe bei Diog. II, 41 unvereinbar: κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα μιᾷ πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν. Indessen lässt sich kaum bezweifeln, dass hier entweder der Text verdorben, oder eine richtigere Aussage von Diogenes gröblich entstellt ist. Wie es sich aber eigentlich verhält, lässt sich schwer sagen. Gewöhnlich glaubt man, 281 sei die Gesammtzahl der verurtheilenden Stimmen; den Worten des Diogenes könnte man diesen Sinn geben, wenn man annähme, sie haben ursprünglich gelautet: κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα μιᾷ ψήφοις ϛʹ πλείοσι τῶν ἀπολυουσῶν. Allein da die Heliäa immer aus vollen Hunderten, höchstens

wurde | das Schuldig ausgesprochen [1]). Nach attischem Rechtsverfahren war nun zunächst über das Strafmass zu verhandeln; Sokrates erklärte aber mit ungebrochenem Muthe: wenn er beantragen solle, was er verdient habe, könne er nur auf öffentliche Speisung im Prytaneum antragen; er wiederholte die Versicherung, dass es ihm unmöglich sei, seiner bisherigen Thätigkeit zu entsagen; schliesslich aber wollte er sich, auf Zureden seiner Freunde, zu einer Geldstrafe von 30 Minen verstehen, weil er diess thun könne, ohne sich damit schuldig zu bekennen [2]). Es ist be-

---

vielleicht mit Hinzufügung einer entscheidenden Stimme, zusammengesetzt war (400, 500, 600 oder auch 401, 501, 601), erhielte man unter dieser Voraussetzung kein Stimmenverhältniss, das mit Plato's Angabe, nach der einen oder der andern Lesart, genau stimmte. Man müsste also mit Böckh (b. Süvern über Aristoph. Wolken 87 f.) annehmen, ein Theil der Richter habe sich der Abstimmung enthalten, was allerdings möglich gewesen zu sein scheint. Dann konnten, in der Apologie die Lesart τρεῖς vorausgesetzt, bei 600 Heliasten 281 gegen, 275 oder 276 für ihn gestimmt haben. Möglich aber auch (wie Böckh a. a. O. gleichfalls vorschlägt), dass bei Diogenes oder seinem Gewährsmann statt 281 ursprünglich 251 stand. In diesem Fall hätten wir 251 gegen, 245 oder 246 für den Angeklagten, also fast 500 Stimmen, einige wenige konnten aber immer, wenn das Collegium auch ursprünglich vollzählig war, während der Verhandlung selbst sich verlieren; oder könnte man auch hier Enthaltung annehmen. Sollte endlich bei Plato die Lesart τριάκοντα richtig sein, welche zwar mehrere der besten Handschriften für sich, aber den Zusammenhang gegen sich hat, so könnte man bei Diogenes oder seiner Quelle vermuthen: κατεδικάσθη διακοσίοις ὀγδοήκοντα ψήφοις, ξ′ πλείοσι τῶν ἀπολυουσῶν. Dann hätten wir 280 gegen 220, zusammen 500 Stimmen, und wenn sich 30 mehr für den Angeklagten erklärten, war er durch Stimmengleichheit freigesprochen. Weniger wahrscheinlich ist mir Köchly's Vermuthung (Akad. Vortr. I, 370), es sei bei Diogenes die Zahl 281 zu belassen, aber vor ψήφοις ξβ′ einzuschalten, und statt der 31 Stimmen, welche in diesem Fall für Sokrates stimmen mussten, um Stimmengleichheit herbeizuführen, setze Plato die Rundzahl 30; denn nach dem Zusammenhang muss man, wie mir scheint, eine ganz genaue Zahlangabe erwarten. Indessen hat diese Differenz nicht viel auf sich.

[1]) Dieser Hergang wird nicht nur an sich selbst wahrscheinlich, wenn man den Charakter der sokratischen Rede und die Natur der Verhältnisse in's Auge fasst, sondern Xenophon (Mem. IV, 4, 4) sagt auch ausdrücklich, er wäre sicher freigesprochen worden, wenn er sich zu den herkömmlichen Huldigungen gegen die Richter irgendwie herbeigelassen hätte, und ähnlich Plato Apol. 38, D.

[2]) Das obige nach der platonischen Apologie, gegen welche die ungenauere Angabe der sogen. xenophontischen (§. 23), dass er jede Abschätzung abgelehnt habe, und Diog. II, 41 f. nicht in Betracht kommt.

greiflich, wenn die Mehrzahl der Richter in dieser Sprache des Verurtheilten nur unverbesserliche Hartnäckigkeit und Verhöhnung des richterlichen Ansehens zu sehen wusste [1]), und so erfolgte das von dem Kläger beantragte Todesurtheil [2]). Sokrates nahm es mit dem Gleichmuth auf, der seinem bisherigen Verhalten | entsprach: er blieb dabei, in seinem Benehmen nichts zu bereuen, und sprach gegen seine Richter wiederholt die Ueberzeugung aus, dass sein Tod kein Unglück für ihn sein werde [3]). Da sich die Vollstreckung des Urtheils wegen der delischen Theorie verzögerte [4]), blieb er noch dreissig Tage im Gefängniss, in dem gewohnten Verkehr mit seinen Freunden, und er bewahrte diese ganze Zeit über die ungetrübte Heiterkeit seines Gemüths [5]). Die Flucht, zu der seine Freunde die Vorbereitungen getroffen hatten, verschmähte er als ungerecht und seiner unwürdig [6]); seinen Todestag brachte er in ruhigem philosophischem Gespräch hin, und trank am Abend desselben den Schierlingsbecher mit einer so unerschütterlichen Geistesstärke und einer so unbedingten Gottergebenheit, dass selbst bei seinen Nächsten das Gefühl der Erhebung und der Bewunderung den Schmerz noch zurückdrängte [7]). Auch bei dem athenischen Volk soll bald nach seinem

---

1) Wie bestimmt aber Sokrates selbst diese Wirkung seines Verhaltens voraussah, wissen wir nicht: sie mag ihm wahrscheinlich gewesen sein, aber gerade, wenn er überzeugt war, sich so verhalten zu müssen, konnte er um so eher auch eine andere noch für möglich halten. Nietzsche's Vermuthung (Sokrates. Bas. 1871. S. 17), dass Sokrates seine Verurtheilung zum Tod „mit völliger Klarheit durchgesetzt habe", scheint mir aus ähnlichen Gründen, wie die verwandten, S. 162 f. besprochenen Annahmen, unstatthaft.

2) Nach Diog. II, 42 mit achtzig Stimmen mehr, als die Schuldigsprechung.

3) Plato Apol. 38, C ff.

4) Mem. IV, 8, 2. Plato Phädo 58, A s. o. S. 43.

5) Mem. a. a. O. Phädo 59, D.

6) S. o. S. 65, 6. Nach Plato war es Krito, der Sokrates zur Flucht zu bewegen suchte; der Epikurer Idomeneus, welcher statt dessen (b. Diog. II, 60. III, 36) Aeschines nennt, ist ein allzu unzuverlässiger Zeuge.

7) M. s. den Phädo, dessen Bericht im persönlichen wesentlich treu zu sein scheint, namentlich S. 58, E f. 116, A ff. Xen. Mem. IV, 8, 2 f. Die Geschichtlichkeit der weiteren Angaben bei Xen. Apol. 28 f. Diog. II, 35. Aelian V. H. I, 16 mag dahingestellt sein; von den Uebertreibungen des Teles b. Stob. Floril. 5, 67 nicht zu reden.

Tode die Unzufriedenheit mit dem lästigen Sittenprediger einer tiefen Reue gewichen sein, und in Folge dessen soll seine Ankläger schwere Strafe getroffen haben [1]); indessen sind diese Angaben sehr unsicher, und alles zusammengenommen, unwahrscheinlich [2]).

---

1) Diodor XIV, 37, Schl.: das Volk habe die Hinrichtung des Sokrates bereut, den Anklägern gezürnt, und sie zuletzt ohne Urtheilspruch getödtet; ähnlich lässt Suidas Μέλητος den Meletus gesteinigt werden. Plut. De invid. c. 6, S. 538: die verläumderischen Ankläger des Sokrates seien ihren Mitbürgern so verhasst geworden, dass sie ihnen kein Feuer angezündet, keine Frage beantwortet, nicht im gleichen Wasser mit ihnen gebadet haben, und so seien diese am Ende dazu gebracht worden, sich zu erhängen. Diog. II, 43 (vgl. VI, 9): die Athener wurden sofort von Reue ergriffen, verurtheilten Meletus zum Tode, verbannten die übrigen Ankläger und errichteten Sokrates ein ehernes Standbild von Lysippus; dem Anytus verboten die Herakleoten ihre Stadt. Themist. or. XX, 239, c: die Athener bereuten bald ihre That, Meletus wurde bestraft, Anytus floh, und wurde im pontischen Heraklea, wo noch sein Grab zu sehen ist, gesteinigt. Tertull. Apologet. 14: die Athener haben die Ankläger des Sokrates bestraft, und seine goldene Bildsäule in einem Tempel aufgestellt. Augustin (Civ. D. VIII, 3): einer der Ankläger sei vom Volk getödtet worden, der andere auf Zeitlebens in die Verbannung gegangen.

2) Diese schon von Forchhammer (a. a. O. 66 ff.) und Grote (VIII, 683 f.) ausgesprochene Behauptung scheint mir trotz Hermann's Gegenbemerkungen (a. a. O. 8. 11 f.) richtig. Denn so möglich es auch an sich wäre, dass politische oder persönliche Gegner des Anytus und seiner Mitkläger ihr Auftreten gegen Sokrates zu einer Klage benützt und ihre Verurtheilung durchgesetzt hätten, so sind doch 1) die Zeugen durchaus nicht so alt und so zuverlässig, dass wir ihnen unbedingt vertrauen könnten; auch das angebliche Grabmal des Anytus, welches zu Themistius' Zeit in Heraklea gezeigt wurde, beweist (selbst wenn wirklich ein Anytus dort begraben, und dieser der unsrige war, was ich nicht glaube) für die Wahrheit der Erzählung gerade so wenig, als die Heiligengräber, die man heutzutage noch zu hunderten sehen kann, für die Wahrheit der betreffenden Legenden beweisen. Jene Zeugen widersprechen sich aber überdiess 2) fast in allen Einzelheiten, von dem Anachronismus des Diogenes in Betreff des Lysippus nicht zu reden. Die Hauptsache endlich ist 3), dass weder Plato, noch Xenophon noch der Verfasser der xenophontischen Apologie des ihnen, wie man meinen sollte, so erwünschten Vorfalls erwähnen, so viele Veranlassung auch sie alle dazu hatten, dass vielmehr Xenophon noch sechs Jahre nach dem Tode seines Lehrers ihn gegen die Beschuldigungen seiner Ankläger zu vertheidigen allen Grund findet, und dass sich noch Aeschines (s. u.) auf das Urtheil gegen Sokrates beruft, ohne die naheliegende Einwendung zu fürchten, dieses Urtheil sei durch die Bestrafung der Kläger zurückgenommen. Dass sich Isokrates π. ἀντιδόσ. 19 gerade auf diesen, und nicht auf andere

So vollständig wir aber hiernach über die Vorgänge unterrichtet sind, welche den Tod des Sokrates herbeiführten, so weit gehen doch immer noch die Ansichten über die Gründe und die Berechtigung seiner Verurtheilung auseinander. In früherer Zeit wusste man dieselbe natürlich nur aus den zufälligen Triebfedern der Leidenschaft abzuleiten. War Sokrates dieses farblose Tugendideal, zu dem man ihn ohne ein tieferes Verständniss seiner geschichtlichen Stellung gemacht hatte, so blieb es freilich unbegreiflich, | dass sich irgend welche berechtigte Interessen so sehr durch ihn verletzt gefunden hätten, um ihm in gutem Glauben entgegenzutreten; wenn er daher doch angeklagt und verurtheilt worden ist, so konnte diess nur in den schlechtesten Motiven des persönlichen Hasses seinen Grund haben. Wer aber hätte zu diesem Hasse mehr Anlass gehabt, als die Sophisten, deren Treiben sich Sokrates so kräftig in den Weg gestellt hatte, und von denen man ohnedem voraussetzte, dass sie jeder Schlechtigkeit fähig seien? Auf ihren Antrieb sollten demnach Anytus und Meletus zuerst den Aristophanes zur Verfertigung seiner Wolken vermocht haben, und nachher mit der gerichtlichen Klage gegen ihn aufgetreten sein. So unsere älteren Gelehrten ganz allgemein [1]). Die gänzliche Falschheit dieser Darstellung hat indessen schon Fréret nachgewiesen [2]). Er hat gezeigt, dass Meletus noch ein Kind war, als die Wolken aufgeführt wurden, dass aber auch Anytus noch längere Zeit nachher mit Sokrates in gutem Vernehmen stand, dass weder Anytus mit den Sophisten, als deren erbitterten

---

Fälle (wie der der arginusischen Sieger) beziehe, ist durchaus unerweislich; die Stelle braucht nicht einmal einen bestimmten einzelnen Fall im Auge zu haben. Behauptet endlich eine anonyme Inhaltsangabe zu Isokrates' Busiris, die Athener haben aus Schaam über die Hinrichtung des Philosophen verboten, des Sokrates öffentlich zu erwähnen, und desshalb habe (wie auch Diog. II, 44 will) Euripides (welcher 7 Jahre vor Sokrates starb!) in seinem Palamedes durch jene Verse, bei denen alle Zuhörer in Thränen ausgebrochen sein sollen, versteckt auf ihn angespielt, so ist mit einer so apokryphischen Nachricht nichts anzufangen, und es ist verlorene Mühe, der Fabel durch die Vermuthung aufzuhelfen, dieser Auftritt sei bei einer späteren Aufführung des Palamedes bald nach Sokrates' Tod vorgekommen.

[1]) Statt aller andern möge auf Brucker I, 549 ff. verwiesen werden.

[2]) In der vortrefflichen Abhandlung: Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, in den Mém. de l'Académie des Inscript. T. 47, b, 209 ff.

Feind und Verächter ihn PLATO [1]) darstellt, noch Meletus mit dem Komiker [2]) gemeinschaftliche Sache gemacht haben könne, dass kein glaubwürdiger Schriftsteller von dem Antheil der Sophisten an der Anklage gegen Sokrates etwas weiss [3]), dass endlich die Sophisten, welche in Athen wenig oder keinen politischen Einfluss hatten [4]), die Verurtheilung des Sokrates schwerlich hätten durchsetzen, am allerwenigsten aber gerade solche Anschuldigungen gegen ihn erheben können, welche unmittelbar sie selbst trafen [5]). Diese Beweisführung FRÉRETS hat nun | auch, nachdem sie lange unbeachtet geblieben war [6]), in unserer Zeit allgemeinen Beifall gefunden [7]); im übrigen sind aber die Stimmen fortwährend sehr getheilt, und man streitet sich immer noch, ob die Verurtheilung des Philosophen mehr nur ein Werk der Privatfeindschaft war, oder ob ihr allgemeinere Motive zu Grunde lagen; ob diese mehr politischer, oder sittlicher und religiöser Art waren; ob endlich jene Entscheidung, der herrschenden Vorstellung

---

1) Meno 92, A ff.

2) Weil sich nämlich ARISTOPHANES öfters über den Dichter Meletus lustig macht; indessen war diess, wie bemerkt, ohne Zweifel ein anderer und älterer, als der Ankläger des Sokrates; s. HERMANN De Socr. accus. 5 f. und oben S. 106, 6.

3) Auch AELIAN V. H. II, 13, der Hauptgewährsmann der früheren Annahme, sagt nichts davon, dass die Sophisten Anytus angestiftet haben.

4) Die politische Rolle eines Damon, der nach griechischem Sprachgebrauch freilich auch ein Sophist genannt werden konnte, beweist natürlich nichts hiegegen.

5) Noch vor Sokrates war ja Protagoras als Atheist verfolgt worden, und Aristophanes geisselt in jenem die Sophistik, deren Vertreter er überhaupt nicht schont.

6) FRÉRET las seine Abhandlung schon im Jahr 1736, aber erst 1809 wurde sie nebst einigen andern Arbeiten desselben Verfassers gedruckt. S. Mém. de l'Acad. T. 47, b, 1 ff. So kam es, dass sie den deutschen Gelehrten aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts noch unbekannt blieb. Diese folgen daher meist der älteren Meinung; so MEINERS Gesch. der Wissensch. II, 476 ff. TIEDEMANN Geist d. spek. Phil. II, 21 ff. Andere jedoch, wie BUHLE Gesch. d. Phil. I, 372 f. TENNEMANN Gesch. d. Phil. II, 40, halten sich nur an das allgemeine, dass sich Sokrates durch seine Bemühungen um Sittlichkeit viele Feinde zugezogen habe, ohne der Sophisten ausdrücklich zu erwähnen.

7) Ausnahmen, wie HEINSIUS (Sokrates nach dem Grade seiner Schuld S. 26 ff.), werden billig nicht gezählt.

gemäss, als ein schreiendes Unrecht zu betrachten ist, oder ob ihr eine relative Berechtigung zukommt; ja von Einer Seite [1]) ist man sogar so weit gegangen, sie mit dem alten Cato [2]) für das gesetzlichste Urtheil, das je gefällt wurde, zu erklären.

Von diesen Ansichten steht nun diejenige der älteren am nächsten, welche die Hinrichtung des Sokrates aus persönlicher Feindschaft herleitet, nur dass die unhaltbare Vorstellung von einer Betheiligung der Sophisten bei derselben aufgegeben wird [3]). Diese | Auffassung kann auch manches für sich anführen. Bei Plato [4]) sagt Sokrates ausdrücklich, nicht Anytus oder Meletus werde er erliegen, sondern der Ungunst, welche er sich durch seine Menschenprüfung zuzog. Auch Anytus war aber, wie erzählt wird, durch persönliche Gründe gegen ihn gereizt: Plato [5]) deutet an, er habe sich durch seine Urtheile über die athenischen Staatsmänner beleidigt gefunden, und nach der xenophontischen Apologie [6]) hatte er es Sokrates übelgenommen, dass dieser ihn aufforderte, seinem fähigen Sohn eine höhere Bildung, als die des blossen Lederhändlers, zu geben, und dadurch vielleicht die Unzufriedenheit des jungen Menschen mit seinem Beruf nährte [1]. So soll denn Anytus zuerst den Aristophanes zu seiner Komödie veranlasst, und nachher selbst in Gemeinschaft mit Meletus die gerichtliche Klage erhoben haben [2]. Und dass ähnliche Beweggründe bei dem Angriff auf Sokrates mit im Spiel waren, und zum Gelingen dieses Angriffs nicht wenig beitrugen, ist zum voraus wahrscheinlich [3]. Die Menschen ihrer Unwissenheit zu überführen, ist der undankbarste Beruf, den man sich wählen kann: wer dieses Geschäft ein Menschenalter hindurch so rücksichtslos betreibt, wie | Sokrates, der muss sich nothwendig viele Feinde, und wenn er gerade Männer von hervorragender Stellung und Begabung zur Zielscheibe nimmt, viele gefährliche Feinde zuziehen. Aber der einzige Grund seiner Verurtheilung kann diese persönliche Feindschaft nicht gewesen sein. Die platonischen Aussagen sind für uns nicht bindend; denn je fester Sokrates selbst und seine Schüler von der Gerechtigkeit seiner Sache überzeugt waren, um so weniger lässt sich erwarten, dass sie sich die Anklage gegen ihn aus sachlichen Gründen zu erklären wussten: hatte er doch nur das beste gewollt und erstrebt, wie hätte ihm jemand anders, als aus beleidigter Selbstsucht, in den Weg treten sollen? Die Erzählung der xenophontischen Apologie würde doch höchstens nur den Zorn des Anytus, aber nicht das weitverbreitete Vorurtheil gegen Sokrates erklären. Indessen fragt es sich, ob sie wahr ist, und ob Anytus — selbst ihre Wahrheit vorausgesetzt — nur wegen dieser persönlichen Verletzung als Kläger auftrat [4]. Wenn sich endlich Sokrates ohne Zweifel manche einflussreiche Leute zu Feinden gemacht hatte, so ist es doch sehr auffallend, dass dieser persönliche Hass gerade nach der Wiederherstellung eines geordneten Zustands seinen Zweck erreicht haben soll, während er in den unruhigsten und verdorbensten Zeiten des athenischen Staats keine ernsthafte Verfolgung gegen den Philosophen hervorgerufen, und weder beim Hermokopidenprocess seine Verbindung mit Alcibiades, noch nach der Schlacht bei den Arginusen die Aufregung der Volksleidenschaft gegen ihn benützt hatte [1]). Auch Plato sagt uns aber [2]), dass es die allgemeine Ueberzeugung von der Gefährlichkeit seiner Lehre war, welche ihm am verderblichsten wurde; ja er erklärt, in den | bestehenden Zuständen könne es gar nicht anders sein, als dass ein Mann, welcher dem Volk in politischen Dingen die Wahrheit sage, als ein unnützer Schwätzer verspottet und als Jugendverführer verfolgt werde [3]). Und dass wenigstens in Athen jenes Vorurtheil gegen Sokrates nicht blos vorübergehend, sondern ein ganzes Menschenalter hindurch geherrscht hat, dass es auch nicht blos auf den Pöbel beschränkt blieb, sondern von bedeutenden und einflussreichen Leuten getheilt wurde, wird durch die entgegengesetzten Darstellungen des Xenophon und Aristophanes bewiesen. Wenn es jener noch sechs Jahre nach dem Tode seines Lehrers nöthig fand, denselben gegen die Anschuldigungen zu vertheidigen, auf welche die Klage begründet worden war, so müssen wohl diese Beschuldigungen in Athen tiefe Wurzeln gehabt haben. Was Aristophanes betrifft, so war es allerdings eine unverkennbare

---

[1]) Forchhammer: Die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär.

[2]) Plut. Cato c. 23.

[3]) Diese Annahme findet sich z. B. bei Fries Gesch. d. Phil. I, 249 f., wenn dieser nur „Hass und Neid eines grossen Theils im Volke" als die Motive des Processes gegen Sokrates nennt. Auch Sigwart Gesch. d. Phil. I, 89 f. stellt dieses Motiv voran, und wenn Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 26 ff. zweierlei Gegner des Sokrates unterscheidet, solche, welche seine Philosophie mit der alten Zucht und Sitte für unverträglich hielten, und solche, welche seinen sittlichen Ernst nicht ertragen konnten, so lässt er doch die Anklage zunächst von den letzteren ausgehen. Derselben Ansicht schliesst sich Grote VIII, 637 ff. an: er zeigt, wie unpopulär seine Menschenprüfung den Philosophen machen musste; er bemerkt, es sei nur in Athen möglich gewesen, diesen Beruf überhaupt so lange fortzusetzen, und man habe sich nicht darüber zu verwundern, dass Sokrates verklagt und verurtheilt wurde, sondern nur darüber, dass diess nicht früher geschah; nachdem man ihn aber einmal so lange geduldet hatte, müssen allerdings besondere Veranlassungen zu der Klage vorausgesetzt werden, welche Grote theils in seiner Verbindung mit Kritias und Alcibiades, theils in dem Hass des Anytus zu suchen geneigt ist.

[4]) Apol. 28, A vgl. 22, E. 23, C f.

[5]) Meno 94, E f., mit Beziehung darauf Diog. II, 38 von Anytus: οὗτος γὰρ οὐ φέρων τὸν ὑπὸ Σωκράτους χλευασμὸν u. s. w.

[6]) 29 f., wozu Hegel Gesch. d. Phil. II, 92 f. Grote Hist. of Greece VIII, 641 ff. zu vergleichen sind.

---

[1] Noch mehr wissen Spätere: nach PLUT. Alc. c. 4. Amator. 17, 27. S. 762 und SATYRUS b. ATHENÄUS XII, 534, e war Anytus Liebhaber des Alcibiades, wurde aber von diesem verschmäht, während er dem Sokrates jede Art von Aufmerksamkeit erwies, und ohne Zweifel sollte sein Hass gegen Sokrates hiemit zusammenhängen. Dieser unwahrscheinlichen Geschichte hätte LUZAC (De Socr. cive S. 133 f.) nicht glauben sollen, um so weniger, da Plato und Xenophon einen solchen Anlass der Klage gewiss nicht verschwiegen hätten.

[2] DIOG. a. a. O. AELIAN V. H. II, 13.

[3] Vgl. GROTE a. a. O. 638 ff.

[4] Möglich wäre diess allerdings: dass Anytus kein fleckenloser Cha-

---

rakter war, sehen wir auch aus der Nachricht (Aristot. b. Harpokration δεκάζων. Diodor XIII, 64 Schl. Plut. Coriol. 14), dass er zuerst, der Verrätherei (wahrscheinlich übrigens mit Unrecht) angeklagt, die Richter bestochen habe. Dagegen rühmt Isokrates in Callim. 23 von ihm, dass er ebenso, wie Thrasybul, treu den Verträgen, seine politische Macht nicht zur Rache für die ihm während der oligarchischen Regierung zugefügten Verluste missbrauche.

[1]) Wenn daher auch Tennemann a. a. O. seine Verwunderung hierüber ausspricht, so ist diess von seiner Ansicht aus sehr natürlich, nur kann seine Lösung der Schwierigkeit schwerlich genügen.

[2]) Apol. 18, B f. 19, B. 23, D.

[3]) Polit. 299, B f. Rep. VI, 488. 496, C vgl. Apol. 32, E. Gorg. 473, E. 521, D ff.

Einseitigkeit, wenn da und dort die politischen Motive seiner Dichtungen so hervorgehoben worden sind, dass die künstlerischen darüber verloren giengen, und der Komiker, der in toller Laune alle göttlichen und menschlichen Auktoritäten dem Gelächter preisgiebt, mit dem tragischen Ernst eines politischen Propheten umkleidet wurde [1]. | Aber ebensowenig darf man über der komischen Ausgelassenheit seiner Dichtungen ihren ernsthaften Hintergrund übersehen, und sein zeitweises Pathos nur für ein leichtfertiges Spiel halten. Wäre es nicht mehr, so müsste diese innere Unwahrheit der Gesinnung vor allem auch in künstlerischen Mängeln zum Vorschein kommen; statt dessen erkennen wir bei Aristophanes den Ernst einer patriotischen Gesinnung nicht allein in der ungetrübten Schönheit vieler einzelnen Aeusserungen [2], sondern dasselbe patriotische Interesse zieht sich als Grundton durch alle seine Stücke hindurch, und wenn es in den früheren sogar die Reinheit der poëtischen Stimmung bisweilen stört [3], so mag das nur um so mehr beweisen, wie sehr es dem Dichter am Herzen lag. Nur dieses Interesse konnte ihn auch bestimmen, seiner Komödie diese politische Richtung zu geben, durch die er ihr, wie er mit Recht von sich rühmt [4], einen wesentlich höheren Gegenstand angewiesen hat, als seine Vorgänger. Nun ist freilich zuzugeben, dass es Aristophanes selbst an der altväterlichen Sittlichkeit und dem alten Glauben gerade so gut fehlt, wie andern [5], es ist auch zuzugeben, dass es verkehrt war, die alte Zeit zurückzufordern, nachdem die Menschen und die Verhältnisse so ganz andere geworden waren; nur folgt daraus nicht, dass es ihm mit dieser Forderung nicht Ernst war. Wir haben vielmehr hier einen von den Fällen, die in der Geschichte so häufig sind, dass jemand ein Princip in andern angreift, dem er selbst seinerseits gleichfalls verfallen ist, ohne es sich zu gestehen. Aristophanes bekämpft die | sittlichen, die politischen, die religiösen, die künstlerischen Neuerungen; aber weil er selbst in seinem innersten Wesen der Sohn seiner Zeit ist, weiss er sie eben nur im Geist und mit den Mitteln dieser Zeit zu bekämpfen. Er verfolgt mit der vollen Abneigung des einseitigen, über das Herkommen und das nächste Bedürfniss nicht hinausdenkenden Praktikers jeden Versuch, die moralischen und politischen Begriffe zu zergliedern, ihren Grund oder Ungrund zu prüfen; aber als Dichter macht er sich nichts daraus, mit der Wahrheit und mit der guten Sitte ein leichtfertiges Spiel zu treiben, wenn nur der beabsichtigte Erfolg erreicht wird. Er verwickelt sich so allerdings in den Widerspruch, mit Einem und demselben Thun die alte Sittlichkeit zurückzuverlangen und zu zerstören. Dass er diesen Widerspruch begangen hat, will ich so wenig in Abrede ziehen, als dass es ein Beweis von Kurzsichtigkeit war, eine Bildungsform heraufbeschwören zu wollen, die nun einmal rettungslos untergegangen war; nur dass er sich jenes Widerspruchs bewusst war, kann ich nicht glauben. Schwerlich würde auch der gesinnungslose Spötter, zu dem man unsern Dichter machen wollte, den gefährlichen Angriff auf Kleon gewagt haben, und ebensowenig würde ihn Plato in seinem Gastmahl in diese nahe Verbindung mit Sokrates bringen, und ihm jene bekannte Rede voll des geistreichsten Humors in den Mund legen, wenn er einen sittlich verächtlichen Charakter in ihm gesehen hätte. Ist aber der Angriff des Aristophanes auf Sokrates ernstlich zu nehmen, und hat dieser Dichter wirklich jenen religions- und sittengefährlichen Sophisten in ihm zu erkennen geglaubt, den uns die Wolken vorführen, so sehen wir deutlich, dass die Vorwürfe, die ihm von seinen Anklägern gemacht wurden, kein blosser Vorwand, und dass es nicht blos persönliche Motive waren, die seine Verurtheilung bewirkten.

---

[1] An dieser Einseitigkeit leidet namentlich Rötscher's sonst geistreiche Darstellung, und auch Hegel in dem Abschnitt über das Schicksal des Sokrates Gesch. d. Phil. II, 82 ff. hat sich davon nicht ganz frei gehalten, wiewohl beide (Hegel Phänomenol. 560 f. Aesthetik III, 537. 562. Rötscher S. 365 ff.) richtig anerkennen, dass in der aristophanischen Komödie selbst so gut, als in den von ihr gegeisselten Erscheinungen, ein Moment zur Auflösung des griechischen Lebens liegt.

[2] Vgl. S. 23 f.

[3] Vgl. Schnitzer Uebers. der Wolken S. 24, und die dort angeführten Stellen von Welcker, Süvern und Rötscher (Aristoph. S. 71).

[4] Frieden 732 ff. Wespen 1022 ff. Wolken 537 ff.

[5] Vgl. Droysen Aristoph. Werke 2. Aufl. I, 174 f., der mir allerdings zu weit geht, und oben S. 23 ff.

Fragen wir nun, welche es denn sein konnten, so lässt uns alles, was wir über die Anklage und über die Persönlichkeit der Ankläger wissen, nur zwischen den zwei Annahmen die Wahl:

dass der Angriff gegen Sokrates speciell seinem politischen Glaubensbekenntniss [1]), oder dass er allgemeiner seiner Denk- und Lehrweise im ganzen, in sittlicher, religiöser und politischer Hinsicht [2]), gegolten habe. Beide Annahmen stehen sich zwar ziemlich nahe, doch | fallen sie nicht so unmittelbar zusammen, dass wir es umgehen könnten, zwischen ihnen zu unterscheiden. Nun spricht allerdings mehreres für die Ansicht, es sei zunächst das demokratische Interesse gewesen, welches den Angriff gegen den Philosophen veranlasste. Von den Anklägern desselben ist uns Anytus als einer der angesehensten Demokraten jener Zeit bekannt [3]). Auch seine Richter werden als Männer bezeichnet, die mit Thrasybul verbannt und zurückgekehrt waren [4]). Wir wissen ferner, dass dem Sokrates vor Gericht der Vorwurf gemacht wurde, er habe den Kritias, diesen ruchlosesten und verhasstesten aller Oligarchen, zum Schüler gehabt [5]), und Aeschines [6]) sagt den Athenern geradezu: Ihr habt den Sophisten Sokrates getödtet, weil er der Lehrer des Kritias war. Auch sonst finden wir unter den Freunden und Schülern des Sokrates Männer, die wegen ihrer aristokratischen Denkweise den Demokraten verhasst sein mussten, wie Charmides [7]) und Xenophon, der um die Zeit des sokratischen Processes, und möglicherweise im Zusammenhang mit demselben, wegen seiner Verbindung mit Sparta und dem Spartanerfreund Cyrus d. j. aus Athen verbannt wurde[1]). Ausdrücklich wird endlich aus | einer der Klagreden angeführt, habe sie Sokrates die Aeusserungen zur Last gelegt, worin er die demokratische Wahl durch's Loos tadelt[2]), und ihn beschuldigt, mit den Versen der Ilias II, 188 ff., die er oft im Munde führte, lehre er übermüthige Misshandlung der Armen[3]). Diess alles zusammengenommen lässt keinen Zweifel darüber übrig, dass allerdings beim Process des Sokrates das Interesse der demokratischen Parthei mit im Spiele war.

---

[1]) So Fréret a. a. O. S. 233 ff. Dresig in der Dissertation: De Socrate juste damnato (Lips. 1738). Süvern über Arist. Wolken S. 86. Ritter Gesch. d. Phil. II, 30 f. Forchhammer die Athener und Sokrates vgl. bes. S. 39. Weniger bestimmt Hermann Plat. I, 35. Wiggers Sokr. S. 123 ff.

[2]) Hegel, Gesch. d. Phil. II, 81 ff. Rötscher a. a. O. S. 256 f. 268 ff., zunächst mit Beziehung auf die Wolken des Aristophanes. Henning Princc. der Ethik S. 44. Vgl. Baur, Sokrates und Christus, Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 128—144.

[3]) S. o. S. 160, 7.

[4]) Plato Apol. 21, A.

[5]) Xen. Mem. I, 2, 12 vgl. Plato Apol. 33, A.

[6]) Adv. Tim. 173. Dass übrigens diesem Zeugniss nicht zu viel Gewicht beigelegt werden darf, zeigt der Zusammenhang, in dem es steht. Aeschines spricht hier nicht als Historiker, sondern als Redner.

[7]) Charmides, der Oheim Plato's, war nach Xen. Hell. II, 4, 19 unter den Dreissigen einer der zehen Befehlshaber im Piräeus, und fiel an demselben Tage, wie Kritias, im Kampf mit den Verbannten.

---

[1]) S. Forchhammer a. a. O. S. 84 f. Weiter nennt dieser Gelehrte S. 31 f. mit anderen auch Theramenes, den Kothurn, den Hauptbegründer der Dreissigerherrschaft, deren Opfer in der Folge er selbst wurde, unter den Schülern des Sokrates, und er könnte es immerhin in anderen Dingen gewesen sein, ohne darum, wie F. will, seine Politik von ihm gelernt zu haben; allein Diodor (XIV, 5), dem wir die Nachricht verdanken, ist in diesem Fall ein schlechter Gewährsmann, denn diese Angabe steht bei ihm mit der unwahrscheinlichen Behauptung in Verbindung, dass Sokrates den Versuch gemacht habe, Theramenes den Schergen der Dreissig zu entreissen, und nur durch sein eigenes Zureden von dieser Tollkühnheit abgebracht worden sei. Weder Xenophon, noch Plato, erwähnt des Theramenes unter den sokratischen Schülern, keiner von ihnen macht dieses Auftreten des Sokrates (wie Plato Apol. 32, C sein Verhalten in einem analogen Fall) für ihn geltend; und bei der Anklage gegen die arginusischen Sieger war es Sokrates, der sich ihrer annahm, und Theramenes, der durch seine Ränke ihre Verurtheilung herbeiführte. Pseudoplut. vit. dec. rhet. IV, 3 erzählt ähnliches, aber glaubwürdigeres, von Isokrates, und wahrscheinlich ist es von ihm, dem Schüler des Theramenes, zuerst erzählt und auf Sokrates, dessen Name auch in den Handschriften mit dem des Isokrates nicht selten verwechselt wird, erst später übertragen worden.

[2]) Mem. I, 2, 9.

[3]) Mem. I, 2, 58. Noch mehr weiss Forchhammer a. a. O. S. 52 ff. aus jenen Versen herauszulesen. Er meint, Sokrates habe darin seine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer oligarchischen Verfassung vorgetragen, und sofort mit dem von seinem Ankläger gleichfalls benützten hesiodischen Wort ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος u. s. f. aufgefordert, „nicht zu zögern, sondern wenn die Zeit der That da sei, zu handeln“. Der eigentliche Sinn der homerischen Citate sei nämlich nicht in den Versen zu suchen, welche Xenophon anführt, sondern in denen, welche er weglässt (Il. II, 192—197. 203—205), und die Anklage habe nicht die Verbreitung einer antidemokratischen Gesinnung betroffen, von der Xenophon allein redet, sondern die Aufforderung zur Einführung einer oligarchischen Verfassung. Diess ist aber doch das offenbare Gegentheil eines geschichtlichen Verfahrens. Wollte sich F. auf die xenophontischen Angaben stützen, so durfte er nicht in demselben Augenblick behaupten, dass sie in den wesentlichsten Punkten falsch seien; wollte er umgekehrt diese Angaben berichtigen, so konnte er die Ansicht, nach der er sie verurtheilt, nicht durch sie begründen. — Auch sonst

Aber doch können wir bei diesem Motiv allein nicht stehen bleiben. Schon die Anklage gegen den Philosophen stellt seine antidemokratische Gesinnung keineswegs in den Vordergrund. Was ihm vorgeworfen wird [1] ist 1) Läugnung der Staatsgötter, und 2) Verführung der Jugend. Jene Götter aber sind nicht nur die Götter der Demokratie, sondern die Götter Athen's, und wenn auch in einzelnen Fällen (wie im Hermokopidenprocess) der Frevel gegen die Götter zugleich mit Angriffen auf die demokratische Verfassung in Verbindung gebracht wurde, so war doch diese Verbindung weder nothwendig, noch wird sie in der Klage gegen Sokrates behauptet. Was sodann die Verführung der Jugend betrifft, so wird hiefür allerdings [2] zuerst angeführt, dass Sokrates den Jünglingen Verachtung gegen die demokratische Verfassung und aristokratischen Uebermuth eingeflösst habe, und dass er der Lehrer des Kritias gewesen sei; ebenso wird ihm aber auch die Schülerschaft des Alcibiades schuldgegeben, der nicht als Oligarch, sondern als Demagog, dem Staat geschadet hatte; weiter

---

hat der genannte Gelehrte oligarchische Tendenzen entdeckt, wo diese schlechterdings nicht zu finden sind, wenn er S. 24 ff. 39. 42 ff. nicht allein den Kritias, sondern auch den Alcibiades, unter den antidemokratischen Schülern des Sokrates aufführt, und S. 29 über die politische Thätigkeit des Philosophen nach der Schlacht bei den Arginusen bemerkt: „Die Oligarchen hatten ihren politischen Glaubensgenossen in den Rath gewählt." Alcibiades wurde zwar durch seinen Leichtsinn der Demokratie höchst gefährlich, aber seiner Zeit galt er nicht für einen Oligarchen, sondern für einen Demokraten; m. s. Xen. Mem. I, 2, 12. Thuc. VIII, 63. 48. 68. Was die Verurtheilung der arginusischen Sieger betrifft, so hatte Athen damals die oligarchische Verfassung Pisanders ohne Zweifel nicht blos zur Hälfte, wie Forchhammer will, sondern ganz abgeschüttelt; wie diess schon nach Fréret's Bemerkung (a. a. O. S. 243), aus dem Detail des Processes (Xen. Hell. I, 7) und ausserdem noch aus der bestimmten Erklärung Plato's (Apol. 32, C: καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἔτι δημοκρατουμένης τῆς πόλεως), und aus der Thatsache hervorgeht, dass diese Feldherrn sämmtlich entschiedene Demokraten, also gewiss nicht von Oligarchen gewählt waren.

[1] S. o. S. 160, 4. Plato Apol. 24, B.

[2] Mem. I, 2, 9 ff. 58.

wird ihm vorgeworfen, dass er die Söhne ihre Väter verachten lehre [1]), und dass er gesagt habe, man brauche sich keiner noch so ungerechten und schändlichen Handlung zu enthalten, wenn sie nur Vortheil bringe [2]). Als Gegenstand der Klage erscheint daher hier nicht blos im engern Sinn der politische, sondern allgemeiner der sittliche und religiöse Charakter seiner Lehre. Noch ausschliesslicher wendet sich Aristophanes gegen diesen. Nach allen älteren und neueren Verhandlungen über den Zweck der Wolken [3]) kann es als ausgemacht angesehen werden, dass der Sokrates dieser Komödie nicht blos mit komischer Licenz zum Repräsentanten einer Denkweise gemacht wird, die der Dichter ihm selbst fremd weiss [4]), dass nicht etwa nur im allgemeinen der Hang zu philosophischen Grübeleien, oder das Lächerliche einer unnützen Gelehrsamkeit, oder auch die Sophistik, und nicht | vielmehr ganz bestimmt die philosophische Richtung des Sokrates hier angegriffen werden soll. Ebensowenig lässt sich, nach dem früher bemerkten, annehmen, dass dieser Angriff nur aus Bosheit oder aus einer persönlichen Feindschaft hervorgegangen sei, welcher schon die Schilderung des platonischen Gastmahls durchaus widersprechen würde. Auch Reisig's [5]) und Wolf's [6]) Meinungen sind unhaltbar. Jener will die Züge, welche Aristophanes dem Philosophen geliehen hat, zwischen ihm selbst und seinen Schülern, namentlich Euripides [7]), theilen. Allein die Zuschauer konnten doch nicht anders, als sie alle auf Sokrates beziehen, auch der Dichter muss daher diese Beziehung gewollt haben. Wolf glaubt, die Schilderung der Wolken gehe auf die Naturphilosophie, welcher auch Sokrates in jüngeren Jahren ergeben gewesen sei. Aber die gleichen Vorwürfe gegen ihn wiederholen sich noch achtzehn Jahre später in den Fröschen (V. 1491 ff.), und aus der platonischen Apologie [1] sehen wir, dass die herrschende Vorstellung von ihm und seiner Lehre bis zu seinem Tode der Darstellung des Aristophanes durchaus entsprach; davon nicht zu reden, dass er wahrscheinlich niemals ein Anhänger der Naturphilosophie war, und dass auch die Wolken nicht sowohl den Naturphilosophen, als den Sophisten, in ihm verspotten. Aristophanes muss also wirklich in dem Sokrates, welchen wir aus der Geschichte der Philosophie kennen, Züge zu entdecken geglaubt haben, die seinen Angriff verdienten. Diess schliesst nun natürlich nicht aus, dass er sein geschichtliches Bild zum Zerrbild ausmalte, und auch solches, was ihm fremd war, mit Bewusstsein auf ihn übertrug. Aber doch müssen wir annehmen, dass die Grundzüge seiner Schilderung mit der Vorstellung, die er sich von Sokrates gemacht hatte, und mit der gemeinen Meinung übereinstimmten. | Wenn daher Süvern [2] glaubt, der Philosoph der Wolken sei nicht ein Individuum, sondern ein Symbol, der Angriff des Dichters gelte nicht eigentlich Sokrates, sondern der sophistisch-rhetorischen Schule im allgemeinen [3], so ist diess nicht richtig. Sokrates wird vielmehr hier nur desshalb zum Vertreter der Sophistik gemacht, weil er diess nach der Ansicht des Aristophanes wirklich gewesen ist: der Dichter hat geglaubt, dass er, als öffentliche Person betrachtet, wirklich der gefährliche Neuerer sei, als den er ihn darstellt. Nun trägt aber nicht Ein Zug seiner Schilderung ein unmittelbar politisches Gepräge; was ihm schuldgegeben wird ist vielmehr, nach Abzug einiger Dinge [4], die offenbar nicht ernstlich genommen sein wollen, dreierlei: die Beschäftigung mit unnützer physikalischer und dialektischer Grübelei (V. 143—234, 636 ff.), die Läugnung der Volksgötter (V. 365—410), und als Angelpunkt des ganzen Stücks die sophistische Redefertigkeit, welche der ungerechten Sache den Sieg über die gerechte zu verschaffen, die schwächere Rede zur stärkeren zu machen weiss (V. 889 ff. [1]). Es ist also nur überhaupt das unpraktische, irreligiöse und sophistische der sokratischen Lehre, was hier angegriffen wird, von der antidemokratischen Tendenz dagegen, die doch Aristophanes, sollte man meinen, vor allem hätte hervorheben müssen, findet sich nichts. Auch später noch [2]) bringt Aristophanes keine anderen Vorwürfe gegen Sokrates vor. Nur diese Beschuldigungen sind es aber, | die auch nach Plato die stehenden Anklagen gegen Sokrates bildeten und ihm vorzugsweise gefährlich wurden [3]), und nach allem bisherigen müssen wir dieser Versicherung wohl Glauben schenken.

---

[1]) Xen. Mem. I, 2, 49. vgl. Apol. 20. 29 f.

[2]) Mem. I, 2, 56.

[3]) Eine Uebersicht der früheren Ansichten giebt Rötscher Aristophanes S. 272 ff. Neu hinzugekommen sind seitdem die Ausführungen von Droysen und Schnitzer a. d. a. O. Forchhammer a. a. O. S. 25. Köchly Akad. Vortr. I.

[4]) Wie diess G. Hermann Praef. ad Nubes ed. 2. S. xxxiii. xl ff. und andere annehmen. Vgl. dagegen Süvern S. 3 ff. Rötscher S. 294 ff. 273 ff. 307 ff. 311.

[5]) Praef. ad Nubes. Rhein. Mus. II, (1828) 1. H. S. 191 ff.

[6]) In s. Uebers. d. Wolken s. Rötscher 297 ff. Aehnlich Van Heusde Characterismi S. 19. 24. vgl. auch Wiggers Sokrates S. 20.

[7]) Der aber 10 Jahre älter, als Sokrates, und keinenfalls sein Schüler, wenn auch vielleicht mit ihm bekannt war.

---

[1] S. 18 u. ö.

[2] In der mehrerwähnten Abhandlung S. 19. 26. 30 ff. 55 ff.

[3] Der verfehlten weiteren Vermuthung nicht zu erwähnen, der zwar noch Hertzberg (Alkibiades S. 67) beigetreten ist, dass das Stück noch besonders auf Alcibiades gemünzt sei, welcher unter der Figur des Phidippides versteckt sein soll. M. s. dagegen Droysen S. 180. Schnitzer S. 34 f.

[4] Wie das Berechnen der Flohsprünge und das Stehlen des Opferstücks.

Wenn wir aber doch zugleich auch das politische Motiv des Processes gegen Sokrates zugegeben haben, wie lässt sich beides vereinigen? Die richtige Antwort auf diese Frage haben auch schon andere angedeutet [4]). Die Ueberzeugung von der Schuld des Sokrates gründete sich auf die vorausgesetzte Gefährlichkeit seiner Lehre für Sittlichkeit und Religion, dass aber diese Schuld gerichtlich verfolgt wurde, davon liegt der Grund ohne Zweifel

---

1) Droysen (Wolken S. 177) tadelt an dieser Scene, dass aus dem stärkeren Logos ein gerechter werde. Allein der λόγος κρείττων ist wirklich, auch nach der ursprünglichen (unter anderen von Xenophon Oec. 11, 25. Arist. Rhet. II, 24, Schl. bezeugten) Bedeutung des Ausdrucks, der an und für sich, dem Rechte nach stärkere, der aber thatsächlich von dem rechtlich schwächeren, dem λόγος ἥττων überwunden wird, und τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν heisst: die Sache, die dem Rechte nach die schwächere ist, dem Erfolg nach zur stärkeren machen, die ungerechte Sache als die gerechte erscheinen lassen. M. s. Th. I, 931.

2) Frösche 1491 ff.

3) Apol. 23, D: λέγουσιν, ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους. καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ, ὅ τι ποιῶν καὶ ὅ τι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' ἀγνοοῦσιν, ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν, ὅτι τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς, καὶ θεοὺς μὴ νομίζειν καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Ebd. 18, B.

4) Ritter a. a. O. S. 31. Marbach Gesch. d. Phil. I, 185, 9 und jetzt Schwegler Gesch. d. Phil. 30 ff.

in den besondern politischen Verhältnissen jener Zeit. Die sophistische Aufklärung war zwar weder die einzige, noch die hauptsächlichste Ursache von dem Fall Athen's im peloponnesischen Krieg; aber doch hatte sie unverkennbar mit dazu beigetragen, und die Gegner der neuen Bildungsweise waren natürlich geneigt, ihre Schuld noch für weit grösser zu halten, als sie wirklich war. Waren doch aus der Schule der Sophistik nicht wenige von jenen modernen Politikern hervorgegangen, welche theils als Oligarchen theils als Demagogen den Staat zerrissen hatten; wurde doch hier jene verderbliche Moral offen vorgetragen, welche die Wünsche und Einfälle des Einzelnen an die Stelle der bestehenden Sitte und Religion, den Vortheil an die Stelle des Rechts setzte, und die Tyrannis als den Gipfel menschlichen Glücks begehren lehrte; war doch hier der Stammsitz jener gesinnungslosen Rhetorik, die einen Reichthum technischer Mittel nur dazu anwandte, jeden beliebigen Zweck durchzusetzen, und ihren höchsten Triumph darin suchte, die ungerechte Sache zur siegenden zu machen. Können wir uns wundern, wenn ein ARISTOPHANES die neumodische Erziehung für alle Schäden des Gemeinwesens verantwortlich macht [1]), wenn ein Anytus bei PLATO [2]) seinen Abscheu vor dem verderblichen Einfluss der Sophisten nicht stark genug auszusprechen weiss, wenn alle Freunde der guten alten Zeit in ihr das Grundübel des Staats zu erkennen meinten, wenn namentlich in den letzten Jahren des peloponnesischen Kriegs und unter der oligarchischen Gewaltherrschaft diese Stimmung sich verschärfte? Natürlich daher, dass diejenigen, welche Athen von der Oligarchie befreit, und mit der alten Verfassung auch seine politische Unabhängigkeit wiederhergestellt hatten, daran dachten, durch Unterdrückung der sophistischen Erziehung das Uebel an der Wurzel abzuschneiden. Nun galt Sokrates nicht blos überhaupt für einen Lehrer von der modernen, sophistischen Richtung, sondern man glaubte auch seinen schädlichen Einfluss in manchen seiner Schüler empfunden zu haben, unter denen Kritias und Alcibiades vor allen hervorragten [3]). Was ist unter solchen Umständen erklärlicher, als dass gerade diejenigen, welchen es um die Wiederherstellung der demokratischen Verfassung und der alten Herrlichkeit Athen's zu thun war, in ihm einen Verderber der Jugend und einen staatsgefährlichen Menschen zu finden meinten? Sokrates fiel mithin allerdings als ein Opfer der demokratischen Reaktion, die nach dem Sturz der Dreissig eintrat, nur waren nicht seine politischen Ansichten als solche das Hauptmotiv des Angriffs gegen ihn, sondern seine Schuld wurde zunächst in der Untergrabung der vaterländischen Sitte und Frömmigkeit gesucht, von welcher die antidemokratische Tendenz seiner Lehre theils nur eine mittelbare Folge, theils nur ein vereinzelter Ausläufer sein sollte.

---

[1]) Z. B. Wolken 910 ff. Ritter 1373 ff. — weitere Nachweisungen bei SÜVERN über die Wolken 24 ff.

[2]) Meno 91, C ff.

[3]) Wie viel dieser Umstand zur Verurtheilung des Sokrates beitrug,

Wie steht es nun aber mit der Berechtigung dieser Anklage und des Urtheils, welches darauf gebaut wurde? und was ist von den neueren Versuchen zu seiner Rechtfertigung [1]) zu halten? Die meisten von den Anschuldigungen, die gegen Sokrates erhoben worden sind, beruhen unverkennbar auf Missverständniss, Verdrehung und Consequenzmacherei. Sokrates soll die Staatsgötter geläugnet haben; wir haben indessen schon früher gesehen, dass

---

zeigt ausser dem oben angeführten Zeugniss des Aeschines Xenophon Mem. 1, 2, 12 ff.

[1]) Bekanntlich hat es Hegel a. a. O. vom Standpunkt des griechischen Rechts aus vertheidigt, nachdem schon hundert Jahre früher Dresig in der S. 176, 1 genannten, übrigens ziemlich oberflächlichen Dissertation ausgeführt hatte, dass Sokrates als ein Gegner der demokratischen Verfassung mit Recht verurtheilt worden sei; noch weiter geht Forchhammer in seiner mehrerwähnten Abhandlung und Dénis in der S. 148, 6 angeführten Schrift I, 85 ff., wogegen sich Köchly Akad. Vortr. I, 382 auf die Behauptung beschränkt: in Sokrates' Process sei die Schuld fast gleich vertheilt und bei beiden Theilen auf ein Minimum reducirt. Die Gegenschrift gegen Forchhammer von Heinsius (Sokrates nach dem Grade seiner Schuld, Lpz. 1839) ist unbedeutend; auch der gelehrteren Apologia Socratis contra Meliti redivivi calumniam von P. van Limburg Brouwer (Grön. 1838) fehlt eine tiefere Einsicht in die allgemeinen Fragen, um die es sich hier handelt, so manches richtige sie im einzelnen gegen F. bemerkt, und sie steht der Abhandlung von Preller (Haller A. L.Z. 1838, Nr. 87 f.) in dieser Beziehung weit nach. Ebensowenig leistet für unsere Frage, trotz aller sonstigen Gelehrsamkeit, Luzac de Socrate cive (1796). Ungleich grössere Beachtung verdienen Grote's Bemerkungen über die mildernden Umstände, durch welche die Verurtheilung des Sokrates zwar nicht gerechtfertigt, aber doch in hohem Grad entschuldigt werde (Hist. of Gr. VIII, 678 ff. 653 ff.).

diese Behauptung allen geschichtlichen Zeugnissen widerspricht 1). Er soll statt derselben sein Dämonium geltend gemacht haben: wir wissen jedoch gleichfalls, dass er dasselbe weder an die Stelle der Götter zu setzen, noch die Orakel dadurch zu verdrängen beabsichtigte 2); es war ein Privatorakel neben den öffentlichen, und ein solches war in einem Lande, wo sich die Priesterschaft nicht im Alleinbesitz der göttlichen Offenbarungen befand, niemand verwehrt 3). Er soll der atheistischen Meteorosophie eines Anaxagoras ergeben gewesen sein 4), die er doch ausdrücklich für eine | Ungereimtheit erklärt hat 5). Er soll, nach Aristophanes, Unterricht in der sophistischen Redekunst ertheilt haben, was so unwahr ist, dass es allem nach nicht einmal Meletus zu behaupten gewagt hat. Es wird ihm zum Vorwurf gemacht, dass Kritias und Alcibiades seine Schüler waren; mit Recht hat aber schon Xenophon 6) darauf geantwortet: ihre Schlechtigkeit haben diese Männer nicht von Sokrates gelernt, erst als sie sich von ihm trennten, seien sie entartet; und kann

---

1) Forchhammer freilich a. a. O. S. 3 ff. wiederholt die Beschuldigung ohne Beweis, als ob sich ihre Wahrheit von selbst verstände, und er redet dabei von Ketzerei und Rechtgläubigkeit trotz einem modernen Theologen. Für den Griechen handelt es sich aber weit weniger um den Glauben, als um den Kultus, und ebendesshalb widerlegt Xenophon Mem. I, 1, 2 die Anklage auf Abfall von den Staatsgöttern durch die Thatsache, dass er denselben geopfert habe.

2) M. vgl. zu dem obigen S. 65, 5. 77. 125, 1. 148.

3) Xenophon führt desshalb Mem. I, 1, 2 ff. das Dämonium ganz unbefangen als einen Beweis für den Götterglauben des Sokrates an, und Plato stellt (Euthyphro 3, B f.) seine Offenbarungen mit den Weissagungen eines Euthyphro zusammen. Ueberhaupt ist bekannt, wie viel Wahrsagerei auch abgesehen von den öffentlichen Orakeln getrieben wurde.

4) Diess wirft ihm nicht blos Aristophanes, sondern auch Meletus bei Plato Apol. 26, C vor. Wenn es Forchhammer S. 10, wie schon früher Ast (Platon's Leben und Schriften S. 482), unglaublich findet, dass Meletus dem Sokrates so ungeschickt geantwortet haben sollte, so übersieht er, dass es stets die Weise der Welt war, den relativen Atheismus mit dem absoluten, den Zweifel gegen diese bestimmten religiösen Vorstellungen mit der Läugnung aller Religion zu verwechseln. Gerade bei den alten Völkern ist diess ganz allgemein; desswegen heissen z. B. die Christen durchweg ἄθεοι.

5) S. o. S. 113, 1.

6) Mem. I, 2, 12 ff.

man auch sagen [1], der Erzieher müsse seinen Schülern eine bleibende Entschiedenheit für's Gute einflössen, so ist es doch nicht nothwendig seine Schuld, wenn ihm diess im einzelnen Fall nicht gelingt. Der Werth eines Unterrichts lässt sich doch immer nur nach seiner Gesammtwirkung beurtheilen, und diese stellt dem sokratischen ein Zeugniss aus, so glänzend, als man es nur wünschen kann: ein Mann, dessen wohlthätiger Einfluss nicht blos an vielen Einzelnen [2] sich bewährt, sondern der in seinem Volke für Jahrhunderte einen neuen sittlichen Grund gelegt hat, war selbstverständlich kein Verderber der Jugend. Werden Sokrates weiter die hesiodischen Verse zur Last gelegt, durch welche er zu nützlicher Thätigkeit aufforderte [3], so hat hier Xenophon gleichfalls die Verdrehung überzeugend nachgewiesen; und wenn ihm endlich noch schuldgegeben wird, dass er Eltern und Verwandte verachten gelehrt habe, weil er sagte, nur das Wissen gebe dem Menschen einen Werth [4], so ist diess eine höchst unbillige Folgerung aus Sätzen, die in seinem Munde einen unverfänglichen Sinn haben. Wenn ein Lehrer seinem Schüler begreiflich macht, dass er etwas lernen müsse, um ein brauchbarer und geachteter Mensch zu werden, ist diess doch gewiss in der Ordnung, und nur der Pöbel wird diesem Lehrer darum gram sein, dass er die Söhne klüger mache, als ihre Väter. Ein anderes wäre es, wenn er wirklich mit Geringschätzung von der Unwissenheit der Eltern redete, oder die Verpflichtungen der Kinder bestritte; allein davon war Sokrates weit entfernt [5]. Nun liesse sich freilich immer noch einwenden: wer den Werth des Menschen einzig und allein nach seinem Wissen beurtheile, und zugleich bei allen das wahre Wissen vermisse, der mache seine Schüler nothwendig übermüthig, und lehre sie in ihrem vermeintlichen Besserwissen über alle Auktoritäten sich hinwegsetzen. Aber so einseitig auch Sokrates die Bedeutung des Wissens überschätzte, so war doch dieser praktisch nachtheiligen Folgerung bei ihm dadurch vorgebeugt, dass er seine Freunde vor allem zum Bewusstsein ihres eigenen Nichtwissens zu bringen suchte, und auch seinerseits kein Wissen besitzen, sondern es immer nur suchen wollte. Wer diesen Geist der Demuth und Bescheidenheit in sich aufgenommen hatte, von dem war ein Missbrauch der sokratischen Lehre nicht zu befürchten; für ihre Missdeutung dagegen und für die Folgen einer äusserlichen und mangelhaften Auffassung kann Sokrates so wenig, als ein anderer Lehrer, verantwortlich gemacht werden.

---

[1] Forchhammer S. 43.

[2] Von welchen die plat. Apologie 33 D ff. und Xen. Mem. I, 2, 48 eine ganze Reihe aufzählt.

[3] Mem. I, 2, 56 vgl. S. 177, 3 und Plato Charm. 163, B.

[4] Mem. I, 2, 49 ff.

[5] Vgl. Mem. II, 2, 3. Mit dem obigen Vorwurf hängt dann noch der weitere zusammen, dass er manche junge Leute bestimmt habe, in Betreff ihrer Bildung ihm mehr zu folgen, als ihren Vätern. Die xenoph. Apologie (§. 20) giebt diess zu, und sucht ihn darüber zu rechtfertigen. Um indessen beurtheilen zu können, ob die Sache begründet ist, und ob den Philosophen hier vielleicht wirklich einige Schuld trifft, was an sich ja wohl möglich wäre, müssten wir zuverlässigere Zeugnisse dafür haben, und die Umstände der einzelnen Fälle etwas näher kennen. In dem einzigen, der dort angeführt wird, dessen Geschichtlichkeit mir aber sehr zweifelhaft ist, mit dem

Von grösserem Gewicht ist ein anderer Punkt, welcher in der gerichtlichen Verhandlung berührt wird: das Verhältniss des Philosophen zu der athenischen Demokratie. Sokrates hielt das bestehende Staatswesen, wie wir bereits wissen [1]), für gründlich verfehlt, er verlangte, dass die Macht im Staate nicht nach dem Erfolge des Looses oder der Wahl, sondern nach der Befähigung der Einzelnen vertheilt werde; und er spricht bei Gelegenheit über die Masse, welche die Pnyx oder das Theater bei den Volksversammlungen zu füllen pflegte, eine Meinung aus, die zwar ohne Zweifel viel Wahrheit hatte, die aber allerdings einer Majestätsbeleidigung gegen das souveräne Volk gleichkam [2]).

Sohn des Anytus (s. S. 171 f.), hätte Sokrates nicht den Sohn gegen seinen Vater aufgereizt, sondern diesen aufgefordert, seinem Sohn eine bessere Erziehung zu geben, oder sich vielleicht auch gegen Dritte darüber geäussert, was ihm doch unstreitig freistand.

1) S. o. S. 140 f.

2) Mem. III, 7, wo er Charmides seine Scheu vor öffentlichem Auftreten durch die Erwägung zu benehmen sucht, dass die Menge, vor der er sich fürchte, nur ein Haufen von Schustern, Bauern, Krämern u. s. f. sei, der diese Rücksicht im geringsten nicht verdiene. Was dagegen der Ankläger Mem. I, 2, 58 f. Sokrates vorrückt, dass er es in der Ordnung gefunden habe, wenn die Armen von den Reichen misshandelt werden, ist eine handgreifliche Entstellung, wie diess auch Xenophon a. a. O. nachweist.

Es war natürlich, dass seine Ankläger solche Aeusserungen benützten, und dass sie bei seinen Richtern ihre Wirkung nicht verfehlten. Indessen ein freimüthiger Tadel der vorhandenen Einrichtungen ist noch kein Hochverrath; und wenn manche andere griechische Staaten allerdings die persönliche Meinungsäusserung in sehr enge Grenzen einschlossen, so war doch gerade in Athen die Denk- und Redefreiheit fast unbeschränkt, sie bildete hier einen wesentlichen Theil der demokratischen Verfassung, der Athener betrachtete sie als sein unveräusserliches Recht, und war stolz darauf, sich durch diese Freiheit vor allen andern auszuzeichnen [1]). Selbst aus der Zeit der heftigsten Partheikämpfe ist uns in Athen kein öffentliches Einschreiten gegen politische Ansichten und Lehren bekannt; die offenkundigen Freunde der spartanischen Aristokratie durften ihre Farbe ungefährdet bekennen, so lange sie sich nur thätlicher Angriffe auf das Bestehende enthielten, und ein Sokrates hätte nicht das gleiche Recht für sich in Anspruch nehmen dürfen? [2]). In seinem thatsächlichen Verhalten aber fiel ihm nichts zur Last: er hatte die Staatsgesetze nie übertreten, und seine Bürgerpflichten in musterhafter Weise erfüllt: er sprach es als seine entschiedene Ueberzeugung aus, dass der Mensch für den Staat leben und den Gesetzen gehorchen müsse; er war auch kein Partheigänger der Oligarchie, vielmehr hatte er zweimal sein Leben auf's Spiel gesetzt, das einemal, um die arginusischen Sieger, lauter gute | Demokraten, nicht ohne den Schutz des gesetzlichen Rechtsverfahrens der Volkswuth preisgeben zu lassen, das anderemal, um einen ungerechten Befehl der dreissig Tyrannen nicht zu vollziehen [3]). Auch seine Schule, so weit man von einer solchen reden kann, trägt keine ausgesprochene politische Partheifärbung, und wenn allerdings vielleicht die Mehrzahl seiner Schüler den höheren Ständen, und also wohl auch der aristokratischen Parthei angehörte[1]), so finden wir doch andererseits einen seiner vertrautesten Freunde[2]) unter den Begleitern Thrasybul's, seine meisten Anhänger scheinen jedoch überhaupt keine politische Rolle gespielt zu haben. Wenn man ihm endlich in neuerer Zeit seine eigene politische Unthätigkeit zum Vorwurf gemacht hat, so mag man hierüber von verschiedenen Standpunkten verschieden urtheilen; wir unsererseits können ihn nur darum loben, dass er seinem höheren Beruf treu blieb, ohne seine Kraft und sein Leben an eine Thätigkeit zu vergeuden, mit der er nichts erreicht hätte, und zu der er nicht gemacht war; aber was man auch davon halten mag: in keinem Fall ist es ein strafwürdiges Vergehen, wenn jemand die staatsmännische Laufbahn vermeidet, und vollends nicht, wenn er es desshalb thut, weil er dem Gemeinwesen auf einem anderen Felde grössere Dienste zu leisten überzeugt ist. Mittelbar aber dem Staate zu nützen, hat er sich auf's ernstlichste angelegen sein lassen[3]). Mochte daher auch seine politische Theorie den bestehenden Einrichtungen nicht entsprechen: sein bürgerlicher Charakter ist rein, und eines Verbrechens gegen den Staat war er nach attischem Recht nicht schuldig[4]). |

---

[1]) M. vergl. z. B. Plato Gorg. 461. E. Demosth. in Androt. S. 603. funebr. 1396 f.

[2]) Es ist insofern nicht ganz zutreffend, wenn Grote a. a. O. S. 679 f. auf den platonischen Staat verweist, der auch keine Freiheit der individuellen Meinung dulde. Die Grundsätze des platonischen Staats sind andere, als die damals in Athen geltenden; Plato rechnet Rep. VIII. 557. B gerade die Redefreiheit (παῤῥησία) unter die Uebel der Demokratie, deren Typus die athenische Verfassung ist.

[3]) S. o. S. 56 f. 65. 124 f. 139 f.

Es sind aber allerdings nicht blos seine politischen Ansichten, durch welche Sokrates Anstoss geben konnte: sein ganzer

---

1) S. o. S. 176 und Plato Apol. 23, C.

2) Chärephon; s. Plato Apol. 21, A.

3) M. vgl. zu dem obigen S. 55 f.

4) Eher könnte man daran Anstoss nehmen, dass sich Sokrates überhaupt ausser den politischen Partheikämpfen seiner Zeit gehalten zu haben scheint, und man könnte in dieser Beziehung an das alte solonische Gesetz (Plut. Sol. c. 20. Aristoteles b. Gell. N.A. II, 12, 1) erinnern, das Neutralität bei einem inneren Zwist mit Atimie und Verbannung bedrohte. Aber abgesehen davon, dass dieses Gesetz wohl längst ausser Uebung war, wenn es überhaupt jemals in's Leben getreten ist, und dass es sich (nach der genaueren Angabe bei Gellius), nicht auf jeden Bürgerzwist, sondern nur auf einen solchen bezog, bei dem es zum offenen Kampf kam: wer kann es dem Philosophen verargen, dass er neutral blieb, wenn er keinem der streitenden Theile mit Ueberzeugung dienen konnte? Es ist diess vielleicht eine politische Beschränktheit, aber es ist kein Verbrechen.

Standpunkt steht mit den Voraussetzungen der altgriechischen Sittlichkeit, wie diess Hegel[1]) treffend gezeigt hat, in einem tiefgehenden Widerspruch. Das sittliche Leben des griechischen Volks beruhte ursprünglich, wie jede volksthümliche Lebensform, auf Auktorität: es stützte sich theils auf die unbedingte Geltung der Staatsgesetze, theils und besonders auf jene überwältigende Macht der Gewohnheit und der Erziehung, welche die gemeinsamen Ueberzeugungen als das ungeschriebene Gesetz der Götter erscheinen liess, von dem niemand sagen kann, wann es gegeben ist. Der überlieferten Sitte sich zu widersetzen, galt schlechthin als Frevel und Selbstüberhebung, als ein Verbrechen gegen die Götter und das Gemeinwesen; an ihrer Berechtigung zu zweifeln, fiel niemand ein, und wurde niemand verstattet; ebendesswegen wurde aber auch nicht das Bedürfniss empfunden, ihre Gründe zu untersuchen, ihre Nothwendigkeit zu beweisen, sie durch subjektive Reflexion zu stützen. Sokrates umgekehrt verlangt, dass der Mensch nichts thue und nichts für wahr halte, von dessen Wahrheit und Zweckmässigkeit er sich nicht zuvor selbständig überzeugt hat; es genügt ihm nicht, dass eine Bestimmung allgemein anerkannt und gesetzlich festgestellt ist: sondern der Einzelne soll selbst darüber nachdenken, und ihrer Gründe sich bewusst werden, und nur wo aus dieser persönlichen Ueberzeugung heraus gehandelt wird, glaubt er, sei überhaupt eine wahre Tugend und ein richtiges Verhalten möglich. Er bringt desshalb sein ganzes Leben damit zu, die herrschenden sittlichen Vorstellungen dialektisch zu prüfen, ihre Wahrheit zu untersuchen, ihren Gründen nachzuforschen. Diese Untersuchung führt ihn nun allerdings fast auf allen Punkten zu den gleichen Grundsätzen, welche auch in der öffentlichen Sitte und Meinung feststanden: und wenn diese Grundsätze vielfach gereinigt und verschärft werden, so ist diess nur ein Vorzug, welchen er mit den Besten und Weisesten seines Volks theilt. Aber doch erscheint sein Standpunkt, mit dem Masse der altgriechischen Sittlichkeit gemessen, sehr bedenklich. Denn für's erste war damit der herrschenden Sitte und der gewöhnlichen, auf Ueberlieferung und Auktorität begründeten Rechtschaffen-

---

1) Gesch. d. Phil. II, 81 ff.

heit ihr Werth abgesprochen, sie war gegen das Wissen und die bewusste Tugend des Philosophen so tief herabgesetzt, dass nicht blos die Eigenliebe der Einzelnen auf's schwerste dadurch verletzt, sondern auch die Geltung der Staatsgesetze in Frage gestellt wurde. Hat der Mensch nur seiner eigenen Ueberzeugung zu folgen, so wird er auch dem Volkswillen sich nur dann und nur so weit zu fügen haben, als derselbe mit seiner Ueberzeugung übereinstimmt; kommen dagegen beide in Widerspruch, so kann kein Zweifel darüber stattfinden, für welche Seite er sich zu entscheiden hat. Sokrates selbst hat diess in seiner Vertheidigungsrede unumwunden ausgesprochen in der berühmten Erklärung[1]), dass er dem Gott mehr gehorchen wolle, als den Athenern. Sein Princip steht insofern schon in formeller Beziehung mit dem älteren Standpunkt in einem harten und unauflöslichen Widerspruch. Natürlich war dann aber nicht dafür einzustehen, es war vielmehr zum voraus unwahrscheinlich, dass zwischen beiden in ihren Ergebnissen eine durchgängige Uebereinstimmung stattfinden werde. Und wirklich trat ja auch Sokrates durch seine politischen Grundsätze der bestehenden Staatsform unumwunden entgegen [2]). Ferner lässt sich nicht verkennen, dass seine Philosophie ihrem ganzen Charakter nach jenem einseitigen Uebergewicht des politischen Interesse's widersprach, ohne das es den griechischen Staaten kaum möglich gewesen wäre, mit ihrer beschränkten Macht so grosses auszuführen. Er selbst zwar hat, wie bemerkt, die Verpflichtung des Einzelnen gegen den Staat in ihrem vollen Umfang anerkannt; er ermahnte auch seine Freunde, wenn er sie für tüchtig hielt, sich den Staatsgeschäften zu widmen [3]); und dass er unreife junge Männer von voreiligem Auftreten abzuhalten bemüht war [4]), kann gerade vom altgriechischen Standpunkt aus nur als verdienstlich betrachtet | werden. Aber der Grundsatz, dass der Mensch zuerst mit sich selbst in's reine kommen und für sein sittliches Wohl sorgen müsse, ehe er sich um andere und um das Gemeinwesen bekümmere [5]), die

---

[1]) Plat. Apol. 29, C f.

[2]) S. o. S. 140 f. 186.

[3]) S. o. S. 140, 1.

[4]) Mem. III, 6. IV, 2. Plato Symp. 216, A.

[5]) Plato a. a. O.

Ueberzeugung, dass eine politische Thätigkeit nicht blos seinem persönlichen Beruf fremd, sondern in dem bestehenden Staat überhaupt einem rechtschaffenen Mann unmöglich sei [1]), die ganze nach innen gewendete Richtung seines Denkens und Strebens, die Forderung der Selbsterkenntniss, des sittlichen Wissens, der Arbeit an sich selbst — alles dieses musste dazu dienen, in ihm und seinen Schülern den Sinn für politisches Wirken zu schwächen, die moralische Vervollkommnung des Einzelnen als die Hauptsache, die Thätigkeit für das Gemeinwesen, nach älterer Ansicht die höchste und unmittelbarste Aufgabe des Bürgers, als etwas abgeleitetes und untergeordnetes erscheinen zu lassen. Wenn endlich die Läugnung der Staatsgötter ihm selbst freilich, nach seiner persönlichen Ueberzeugung, mit Unrecht vorgeworfen worden ist, so konnte doch sein Princip für dieselben höchst gefährlich werden, wie sich diess schon bei Antisthenes gezeigt hat, sobald die sokratische Forderung des Wissens folgerichtiger entwickelt, und auch die religiösen Vorstellungen darauf angesehen wurden, was sich die Leute dabei denken. Und ebenso verhält es sich mit seinem dämonischen Zeichen. Denn als Orakel freilich steht dieses auf dem Boden des griechischen Glaubens, aber als ein inneres Orakel verlegt es die Entscheidung, statt sie von äusseren Vorbedeutungen abhängig zu machen, in das Subjekt. Welcher gefährliche Vorgang war diess aber in einem Lande, wo die Orakel nicht blos ein religiöses, sondern zugleich auch ein politisches Institut waren, und wie leicht konnten andere das Beispiel des Philosophen in der Art nachahmen, dass sie statt eines unerklärlichen inneren Gefühls ihre verständige Einsicht zu Rathe zogen, und dieser gegenüber die Göttersprüche und den Götterglauben geringschätzten! Nun mögen wir vielleicht unsererseits überzeugt sein, dass Sokrates in allen diesen Beziehungen im wesentlichen Recht hatte, wie er ja auch durchaus ein Vorläufer und Begründer unserer sittlichen Weltanschauung gewesen ist: aber wer die Voraussetzungen der altgriechischen Denkweise | theilte, konnte dieses neue Recht unmöglich anerkennen, und ein Staat, der auf diese Voraussetzungen gebaut war, konnte seine Verkündigung nicht dulden. Denken wir uns daher, dass Sokrates, nicht etwa nur in dem Sparta Lykurg's, sondern selbst zu Athen unter dem alten marathonischen Geschlecht so gelehrt und gewirkt hätte, wie er gelehrt und gewirkt hat, so würden wir es ganz natürlich finden, dass der Staat diesem Wirken Einhalt zu thun gesucht hätte. Denn dieser Staat kannte die Freiheit der persönlichen Ueberzeugung, welche Sokrates forderte, nun einmal nicht, und konnte sie nicht ertragen [1]. Selbst eine Bestrafung des Neuerers könnte uns in einem solchen Staat nicht überraschen, denn nach den älteren griechischen Begriffen war eine staatsgefährliche Lehre als ein Verbrechen gegen den Staat zu behandeln; und wenn nun der Bestrafte einem richterlichen Verbot zum voraus den Gehorsam verweigerte, wie diess Sokrates gethan hat, konnte die Todesstrafe kaum ausbleiben. Sofern wir daher von der altgriechischen Ansicht über Recht und Staat ausgehen, kann die Verurtheilung des Sokrates nicht für ungerecht erklärt werden [2].

---

[1]) Plato Apol. 31, C ff.

Eine andere Frage ist es nun aber freilich, ob auch das damalige Athen zu diesem Urtheil noch ein Recht hatte, und damit nehmen es die Vertheidiger desselben in der Regel viel zu leicht [3]. Ich meinerseits muss diese Frage unbedenklich verneinen.

---

[1] Dass nämlich Sokrates nicht gegen die solonische Verfassung aufgetreten sei, vielmehr die Rückkehr zur altgriechischen Weise verlangt habe, (Georgii Uebersetzung d. plat. Apologie S. 129) ist nicht richtig: Sokrates hat (s. o. S. 140 f.) nicht blos die nachsolonische Einrichtung der Aemter-Besetzung durch's Loos, sondern auch die solonische der Volkswahl getadelt, und sein Princip der freien Prüfung und Selbstentscheidung liegt von dem Geist der solonischen Zeit weit ab.

[2] M. vgl. zu dem obigen auch die guten Bemerkungen von Kock Ausgew. Komöd. d. Aristoph. I, 7 ff.

[3] Das richtigste hat auch hier Hegel a. a. O. S. 100 ff, wenn gleich er im vorhergehenden die Athener ebenfalls zu ausschliesslich als Repräsentanten der altgriechischen Sittlichkeit behandelt; höchst einseitig verfährt dagegen Forchhammer in der mehrerwähnten Abhandlung, wenn er hier die Athener schlechtweg als die Gesetzlichen, den Sokrates schlechtweg als Revolutionär bezeichnet, und diesem die extremsten Consequenzen seines Princips, mag Sokrates selbst auch noch so sehr dagegen protestiren, als bewusste Absicht unterschiebt. Auch Nietzsche (Sokr. u. d. griech. Tragödie S. 29) übersieht aber den Unterschied der Zeiten, wenn er glaubt: nachdem Sokr. einmal vor Gericht gestellt war, wäre seine Verbannung durchaus gerecht gewesen. Wollte man diess einräumen, so liesse sich auch gegen seine

Hätte | zur Zeit des Miltiades und Aristides ein Sokrates auftreten können, und er wäre verurtheilt worden, so möchte man darin einfach eine Gegenwehr der alten gediegenen Sitte gegen die hereinbrechende Neuerung sehen, in der Periode nach dem peloponnesischen Krieg ist diese Auffassung nicht mehr zulässig. Wo war denn damals jene substantielle Sittlichkeit, deren Vertheidiger Anytus und Meletus gewesen sein sollen? Waren denn nicht längst alle Verhältnisse, Anschauungen und Lebensgewohnheiten von einer ganz anderen und viel gefährlicheren Subjektivität, als die sokratische, durchdrungen? War man nicht längst gewohnt, an der Stelle der alten grossen Staatsmänner Demagogen und Oligarchen zu sehen, die in allem übrigen zwar sich befehdeten, aber in dem gesinnungslosen Spiel der Ehrsucht und der Ränke übereinkamen? Hatten nicht alle Gebildeten jener Zeit die Schule einer Aufklärung durchgemacht, welche den Glauben und die Sitte der Väter gründlich zersetzt hatte? Hatte man nicht seit einem Menschenalter sich in den Gedanken eingelebt, dass die Gesetze willkührliche Satzungen seien, und das natürliche Recht ein ganz anderes sei, als das positive?[1]) Was war aus der alten Zucht geworden, als ein ARISTOPHANES seinen Zuhörern, mitten unter seinen Ausfällen gegen Sokrates, halb mit Lachen, halb mit Unmuth, vorhalten konnte, sie seien sammt und sonders Ehebrecher?[2]) was aus der altväterlichen Frömmigkeit in einer Zeit, wo die skeptischen Verse des Euripides in aller Mund waren, wo man jedes Jahr auf's neue die heiteren Einfälle beklatschte, mit denen Aristophanes und andere Komiker die Bewohner des Olymp zu Falle brachten, wo die vorur-

---

Hinrichtung kaum etwas einwenden; denn nach attischem Gerichtsverfahren hatten die Richter, nachdem er einmal schuldig erklärt war, nur die Wahl zwischen dem Strafantrag des Klägers und dem des Beklagten, in diesem Fall daher nur zwischen der Todesstrafe und einer illusorischen Geldstrafe. Allein die Frage ist eben die, ob Sokr. überhaupt strafbar war, und diese Frage ist sowohl aus unserem Standpunkt als aus dem der sokratischen Zeit zu verneinen: aus jenem, weil wir das Recht der freien Meinungsäusserung als ein allgemeines und unantastbares betrachten, aus diesem, weil das damalige Athen von der altgriechischen Denkweise, in deren Namen Sokrates verurtheilt wurde, längst vollständig abgekommen war.

[1]) M. vgl. S. 23 und unsern 1sten Th. S. 921 ff.

[2]) Wolken 1083 ff.

theilsfreisten Männer klagten, dass Gottesfurcht, Treue und Glauben verschwunden seien [1]), wo die Mythen von einer künftigen Vergeltung allgemein verlacht wurden? [2]) Diesen Zustand hat Sokrates nicht gemacht, sondern vorgefunden; und was ihm zur Last gelegt wird, besteht in Wahrheit nur darin, dass er auf den Geist seiner Zeit eingieng, um ihn aus sich selbst zu reformiren, statt den nutzlosen und verkehrten Versuch der Rückkehr zu einer unwiederbringlich verschwundenen Bildungsform zu machen. Es war ein augenscheinlicher Missgriff, wenn seine | Gegner ihn für den Verfall der Sitte und des Glaubens verantwortlich machten, dem er auf dem allein richtigen Wege zu steuern bemüht war; es war eine grobe Selbsttäuschung, wenn sie sich selbst wirklich für die Männer der guten alten Zeit hielten: seine Verurtheilung ist nicht blos nach unsern reineren Rechtsbegriffen ein schweres Unrecht, sondern sie ist es auch nach dem Masstab ihrer eigenen Zeit; sie ist ein schreiender politischer Anachronismus, eine von jenen verfehlten Massregeln, durch welche die Staatskunst der Restauration jederzeit ihre Unfähigkeit und Kurzsichtigkeit an den Tag gelegt hat. Sokrates hat allerdings den ursprünglichen Boden des griechischen Bewusstseins verlassen, und es über die Schranken hinausgehoben, innerhalb deren diese bestimmte Gestalt nationalen Lebens allein möglich war; aber er hat diess nicht früher gethan, als die Zeit dazu da war, und die fernere Unhaltbarkeit des Alten sich klar herausgestellt hatte. Die Umwälzung, welche sich im Geist des griechischen Volkes vollzog, war nicht die Schuld dieses Einzelnen, sondern das Schicksal, oder wenn man lieber will, die Gesammtschuld seiner Zeit; indem ihn das athenische Volk dafür bestrafte, hat es in ihm sich selbst verurtheilt, es hat das Unrecht begangen, den Einzelnen für das büssen zu lassen, wofür alle der Geschichte verantwortlich waren. Diese Verurtheilung hat desshalb auch nicht das geringste genützt, der Geist der Neuerung ist dadurch mehr angefeuert, als gebannt worden. Wir haben hier also nicht den einfachen Zusammenstoss von zwei gleich berechtigten und gleich beschränkten sittlichen Mäch-

---

1) Thucyd. III, 82 ff. II, 53.

2) Plato Rep. I, 330, D.

ten, Schuld und Unschuld vertheilen sich nicht gleich an die beiden Partheien: während vielmehr Sokrates das unbedingte Recht eines geschichtlich nothwendigen und seinem Inhalt nach höher stehenden Princips für sich hat, vertreten seine Gegner nicht allein ein beschränkteres Princip, sondern sie haben auch nicht mehr das Recht dieses ihres Princips, weil sie selbst nicht mehr darin stehen. Gerade das ist vielmehr die eigenthümliche tragische Verwicklung in dem Schicksal des Philosophen, dass hier der Reformator, welcher der wahrhaft Conservative ist, im Namen einer äusserlichen und eingebildeten Restauration verfolgt wird, dass daher die Athener in seiner Person über sich selbst den Stab brechen, und dass er in Wahrheit nicht für die Zerstörung der Sitte und des Glaubens, sondern von derselben Parthei, der es um ihre Wiederherstellung zu thun ist, für seine Bemühungen um diese ihre Wiederherstellung bestraft wird.

Um den ganzen Vorgang richtig zu beurtheilen, dürfen wir auch das nicht vergessen, dass Sokrates nur mit einer geringen Stimmenmehrheit schuldig befunden worden ist, dass es allem Anschein nach in seiner eigenen Hand lag, seine Freisprechung herbeizuführen, und dass er statt des Todes ohne allen Zweifel mit einer weit geringeren Strafe belegt worden wäre, wenn er es unterliess, seinen Richtern mit diesem herausfordernden Stolz entgegenzutreten. Diese Umstände müssen uns zweimal bedenklich machen, den Untergang des Philosophen als das unvermeidliche Ergebniss seiner Auflehnung gegen den Geist seines Volks zu betrachten; wie sie vielmehr einerseits dazu dienen, die Schuld der Athener in einem milderen Licht erscheinen zu lassen, und einen Theil derselben dem Angeklagten selbst zuzuschieben, so können sie uns andererseits zeigen, dass zufällige, von dem principiellen Charakter der sokratischen Lehre unabhängige Dinge für das schliessliche Ergebniss von entscheidendem Gewicht waren. Der Philosoph trat allerdings dem Standpunkt und den Anforderungen der altgriechischen Sittlichkeit in wesentlichen Beziehungen entgegen, aber nach dem damaligen Stand des öffentlichen Geistes in Athen musste es desshalb zwischen ihm und seinem Volke nicht nothwendig zum Bruch kommen, und wenn der politische Rückschlag nach der Vertreibung der dreissig Tyrannen den Angriff gegen ihn herbeiführte, so war doch die Ueberzeugung von seiner Schuld nicht so allgemein, dass es ihm nicht möglich gewesen wäre, der Todesstrafe zu entgehen.

Für seinen Ruhm und seine Sache war es ein Glück, dass diess nicht geschehen ist. Was Sokrates nach seiner Verurtheilung in frommem Glauben aussprach, dass es besser für ihn sein werde, zu sterben, das hat sich an seinem Werke in vollem Mass bestätigt. Das Bild des sterbenden Sokrates musste seinen Schülern im höchsten Grade das leisten, was es uns selbst heute noch, nach Jahrtausenden, leistet: ein lautes Zeugniss abzulegen von der Grösse des menschlichen Geistes, von der Macht der Philosophie, von der Unüberwindlichkeit eines frommen, reinen, in seiner klaren Ueberzeugung beruhigten Sinnes. Es musste als der unverrückte Leitstern ihres inneren Lebens in jenem ganzen Glanze vor ihnen stehen, in dem es uns durch Plato's Meisterhand erhalten ist. Es musste die Bewunderung für ihren Lehrer, die Nacheiferung, die Hingebung an seine Philosophie zur Begeisterung entflammen. Durch seinen Tod wurde seinem Leben und seinen Reden der Stempel einer höheren Wahrheit aufgedrückt; die erhabene Ruhe, die selige Heiterkeit, mit der er ihm entgegengieng, war die thatsächliche Bestätigung aller seiner Ueberzeugungen, der Höhepunkt eines langen, der Wissenschaft und der Tugend geweihten Lebens. Der Inhalt seiner Lehre ist dadurch nicht vermehrt, aber ihre Wirkung ist unendlich verstärkt worden, und nachdem er lebend fruchtbarere Keime ausgestreut hatte, als irgend ein anderer Philosoph vor oder nach ihm, hat sein Sterben mächtig dazu mitgewirkt, dass sie in den sokratischen Schulen kräftig aufgiengen.

B. Die unvollkommenen Sokratiker.

1. Die Schule des Sokrates. Sokratische Popularphilosophie. Xenophon, Aeschines u. a.

Ein so bedeutender und so nach allen Seiten hin anregender Geist, wie Sokrates, musste auf Leute der verschiedensten Art einen bleibenden Eindruck hervorbringen. Aber wenn selbst die entwickeltsten Systeme nicht von allen ihren Anhängern in dem gleichen Sinn verstanden werden, so war noch eine viel grössere Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Auffassung da zu erwarten, wo nicht ein fertiges System vorlag, sondern erst die Keime und Bruchstücke eines Systems: eine Persönlichkeit, ein Princip, eine Methode, eine Menge vereinzelter Aussprüche und gelegenheitlicher Untersuchungen. Die meisten hielten sich hier natürlich an das, was zuerst in die Augen fiel und dem allgemeinen Verständniss zunächst lag: die originelle Persönlichkeit, den reinen Charakter, die verständige Lebensansicht, die tiefe Frömmigkeit, die schönen Sittensprüche des Philosophen. Nur eine Minderzahl wandte den philosophischen Gedanken, welche oft in so unscheinbarem Gewand auftraten, eine ernstere Aufmerksamkeit zu. Auch diese blieben aber fast alle bei einer einseitigen Auffassung der sokratischen Bestrebungen stehen; und wenn sie zugleich ältere Theorieen mit der Lehre ihres Meisters verbanden, welche an sich freilich einer solchen Ergänzung bedurfte, so giengen darüber bei ihnen die Früchte seiner Philosophie grossentheils wieder verloren. Nur einem Einzigen ist in tieferem Verständniss des sokratischen Geistes eine wissenschaftliche Schöpfung gelungen, welche in der umfassendsten und glänzendsten Weise das leistete, was Sokrates in anderer Art und auf beschränkterem Gebiet angestrebt hatte. |

Zu der ersten Klasse gehört ohne Zweifel die überwiegende Mehrzahl der Männer, die uns als Genossen des sokratischen Kreises bekannt sind [1]). Auch die Schriften, welche von einigen dieser Sokratiker erwähnt werden [1]), unter denen sich aber viel unächtes befunden zu haben scheint, erhoben sich durchschnittlich wohl kaum über das Gebiet populärer Vorschriften für das Leben. Wie die sokratische Lehre auf diesem Standpunkt aufgefasst und angewandt wurde, kann uns Xenophon [2]) zeigen.

---

[1]) Ausser den später zu erwähnenden Sokratikern gehören hieher: Krito (Xen. Mem. II, 9. Plato Krito. Phädo 59, B. 60, A. 63, D ff. 115, A ff. Euthydem. Diog. II, 121, wo ihm auch 17 Schriften beigelegt werden, die ihm aber ohne Zweifel ebensowenig gehören, als seine angeblichen Söhne Hermogenes u. s. w. Ebd. II, 20 — s. o. S. 49, 4 — 31. 105); sein Sohn Kritobulus (Xen. Mem. I, 3, 8. II, 6. Oec. 1–6. Symp. 4, 10 ff. u. ö. Plato Apol. 33, D. 38, B. Phädo 59, B. Aeschin. b. Athen. V, 220, a); Chärephon (Mem. I, 2, 48. II, 3. Plato Apol. 20, E ff. Charm. 153, B und im Gorgias. Aristoph. Wolken. Vögel 1296) und sein Bruder Chärekrates (Mem. a. d. a. O.); Apollodor (Mem. III, 11, 17. Plato Apol. 34, A. 38, B. Phädo 59, B. 117, D. Symp. Eingang); Aristodem (Mem. I, 4. Pl. Symp. 173, B. 174, A ff. 223 B.); Euthydem (Mem. IV, 2. 3. 5. 6. Pl. Symp. 222, B); Theages (Pl. Apol. 33, E, wo er als schon verstorben erwähnt wird; Rep. VI, 496, B. Theages); Hermogenes (Xen. Mem. II, 10, 3 ff. IV, 8, 4. Symp. 4, 46 ff. u. ö. Apol. 2. Plato Phädo 59, B. Kratylus; auch Mem. I, 2, 48 ist vielleicht statt Hermokrates Ἑρμογένης

---

zu setzen; jedenfalls aber müsste dieser Hemokrates von demjenigen unterschieden werden, welcher bei Plato Tim. 19, C. 20, A f. Krit. 108, A ff. vorkommt; denn der letztere ist ein Fremder, der sich nur vorübergehend in Athen aufhält. M. vgl. hierüber Steinhart Pl. WW. VI, 39 f. 235 f.); Phädonides (Mem, I, 2, 48. Pl. Phädo 59, C); Theodotus (Pl. Apol. 33, E); Epigenes (ebd. Phädo 59, B. Mem. III, 12); Menexenus (Phädo 59, B. Lysis 206, D ff. Menexenus); Ktesippus (Phädo a. a. O. Euthydem. Lysis); Theätet (Pl. Theät. Soph. Polit. Eing. Prokl. in Euclid. 19, m. 20, o.); der jüngere Sokrates (Plato Theät. 147, C. Soph. 218, B. Polit. 257, C. Arist. Metaph. VII, 11. 1036, b, 25 vgl. Hermann Platon. I, 661); Terpsion (Pl. Theät. Eing. Phädo 59, C); Charmides (Xen. Mem. III, 7. 6, 14. Symp. 4, 29 ff. u. ö. Hellen. II, 4, 19. Plato Charmides. Symp. 222, B. Prot. 315, A.); Glauko, der Bruder Plato's, (Mem. III, 6. Diog. III, 4; derselbe ist es ohne Zweifel, von welchem Diog. II, 124 9 ächte und 32 unächte Gespräche erwähnt, und von ihm ist auch der Glauko der platonischen Republik und des Parmenides, wie ich mit Böckh annehme, nicht verschieden — vgl. Abhandl. d. Berliner Akad. 1873. Hist.-philos. Kl. S. 86 ff.); Kleombrotus (Phädo 59, C — vielleicht derselbe, welcher nach Kallimachus bei Cic. Tusc. I, 34, 84 und Sext. Math. I, 48. David Proleg. in Categ. 9, Schol. in Arist. 13, b, 35. Ammon. in Porph. Isag. 2, b, unt. über dem Phädo sich selbst entleibt haben soll, was er in diesem Fall wohl nicht aus einem Missverständniss der Ermahnung zum philosophischen Sterben, sondern aus Schaam über sein dort gerügtes Benehmen gethan hätte); Diodor (Mem. II, 10); Kritias (den noch Dionys. jud. de Thuc. c. 31, S. 941 zu den Sokratikern rechnet) und Alcibiades in ihren jüngeren Jahren (Mem. I, 2, 12 ff. Plato an vielen Orten); um solcher Männer nicht zu erwähnen, die zwar als persönliche Bekannte des Sokrates aufgeführt werden, aber seiner Denkweise sich nicht anschlossen, wie Phädrus, der Freund sophistischer Redekunst (Plato Phädr. Symp.), wie der bekannte Kallias (Xen. Symp. Plato Prot. u. ö.), der jüngere Perikles (Mem. III, 5), Aristarch (Mem. II, 7), Eutherus (Mem. II, 8) und viele andere.

1) Krito und Glauko, s. vor. Anm.

2) Xenophon, der Sohn des Atheners Gryllus, wäre nach einer Angabe bei Diog. II, 56 Ol. 105, 1 ($3^{60}/_{59}$ v. Chr.) gestorben. Indessen sieht man aus Hellen. VI, 4, 35 ff., dass er die Ermordung Alexanders von Pherä (357 v. Chr.) überlebt hat, und wenn die Abhandlung über die attischen Staatseinkünfte mit Recht in das Jahr 355 gesetzt wird, muss er auch dieses noch erlebt haben. Seine Geburt glaubte man früher wegen Ps.-Lucian Macrob. 21, der ihn über 90 Jahre alt werden lässt, um 450, oder wegen seiner S.

Lesen wir die Werke dieses Mannes, so werden wir seiner reinen und ehrenwerthen Gesinnung, seinem ritterlichen Wesen, seinem

---

56, 3 berührten angeblichen Theilnahme an der Schlacht bei Delium (424 v. Chr.) um 445 setzen zu müssen. Allein die erste von diesen Angaben ist theils an sich selbst höchst unzuverlässig, theils gäbe sie auch, bei der Unsicherheit von Xenophon's Todesjahr, keinen bestimmten Anhalt: die zweite wird durch das, was Plato Symp. 220, D ff. erzählt, so verdächtig, dass wir in keiner Weise auf sie bauen können; und keine von beiden Annahmen verträgt sich mit Xenophon's eigenen Aussagen Anab. III, 1, 4 ff. 25 (οὐδὲν προφασίζομαι τὴν ἡλικίαν). 2, 37 (wo er sich und Timasion als die jüngsten unter den neugewählten Heerführern bezeichnet). Diese stellen es ausser Zweifel, dass er zur Zeit des von ihm beschriebenen Feldzugs (401—400 v. Chr.) vom 45. Lebensjahr noch weit entfernt war, und seinem Freund Proxenus, welcher damals dreissigjährig umkam, im Alter nahe stand. (So Grote Plato III, 563 f. Cobet Novae Lect. 535 ff. Bergk in Ersch und Gruber's Encykl. I, 81, 392. Curtius Griech. Gesch. III, 772, 31.) Xenophon's Lebensgeschichte kennen wir nur unvollständig. Er selbst erzählt in der Anabasis (III, 1, 4 ff.), den Memorabilien und dem Anfang des Oekonomikus von seiner Verbindung mit Sokrates (über deren Entstehung Diog. II, 48 eine zweifelhafte Anekdote mittheilt), in der ersteren von seiner Thätigkeit und seinen Erlebnissen beim Rückzug der Zehntausend. Nach seiner Zurückkunft trat er in das spartanische Heer in Kleinasien ein, und kämpfte mit diesem unter Agesilaus bei Koronea gegen seine eigenen Landsleute. Desshalb aus Athen verbannt, liess er sich in dem elischen, von Sparta colonisirten, Scillus nieder (Xen. Anab V, 3, 6 ff. Diog. II, 51 f. Pausan. V, 6, 4. Plut. Agesil. 18. De exil. 10. S. 603). Nach einer schlecht beglaubigten Angabe (bei Paus. a. a. O.) wäre er hier gestorben; zuverlässigere Zeugen berichten, er sei von den Eliern (wahrscheinlich um 370, als sie nach der Schlacht bei Leuktra zu den Thebanern übertraten; Diodor XV, 62 f.) aus Scillus vertrieben worden, und habe den Rest seines Lebens in Korinth zugebracht (Diog. 53 ff.) Seine Verbannung scheint wieder aufgehoben worden zu sein, als sich Athen mit Sparta gegen Theben verbündete, wie diess auch die Schrift von den Staatseinkünften voraussetzt; mag diess nun vor oder nach der Schlacht bei Mantinea geschehen sein, in der seine beiden Söhne unter den athenischen Reitern kämpften und der ältere, Gryllus, fiel (Diog. 54 f. Plut. Consol. ad Apoll. 33. S. 118). — Xenophon's Schriften zeichnen sich durch Reinheit der Sprache, Anmuth des Ausdrucks und einfache Klarheit der Darstellung aus. Dieselben scheinen uns vollständig erhalten zu sein; die Apologie jedoch, die Schrift über die athenische Verfassung und der Agesilaus sind jedenfalls unächt, einige andere von den kleinen Schriften gleichfalls der Unächtheit oder doch starker Interpolation verdächtig. (Steinhart Plat. L. 95. 300 f. bezweifelt mit Unrecht auch das Gastmahl.) M. vgl. über Xenophon's Leben und Werke: Krüger De Xenoph. vita (Halle) 1832 und im 2. Bd. s. historisch-philol. Studien.

gesunden Verstand unsere Achtung nicht versagen; aber seine philosophische Begabung können wir nicht hoch anschlagen. Xenophon's Schilderung des Sokrates ist voll Bewunderung für die Grösse seines Charakters, seine philosophische Bedeutung dagegen und seine wissenschaftlichen Gedanken hat er nur unvollkommen verstanden. Er theilt nicht blos die Beschränktheit des sokratischen Standpunkts, wenn er z. B. die abschätzigen Urtheile seines Lehrers über die Naturwissenschaft als einen Beweis von Frömmigkeit und Einsicht behandelt[1]; sondern er verkennt auch das wahrhaft Philosophische von Bestimmungen, die er selbst berichtet. Die Begriffsbildung, in welcher der eigentliche Kern der sokratischen Philosophie liegt, wird von ihm nur gelegenheitlich erwähnt, um zu zeigen, welche Verdienste sich Sokrates um die dialektische Ausbildung seiner Freunde erworben habe[2], und wenn der Philosoph in seinem Wissensdurst jeden, der ihm in die Hände fällt, über sein Thun ausfragt, so weiss Xenophon daraus nur zu folgern, dass er sich Leuten aller Art, bis auf die Handwerker hinaus, nützlich zu machen gesucht habe[3]. Auch die | Bedeutung jener Sätze über die Tugend, auf denen die ganze Eigenthümlichkeit der sokratischen Ethik beruht, lässt sich aus seinem Bericht so schwer herausfinden, dass man wohl sieht, wie wenig sie ihm selbst klar war[4]. So finden wir denn auch in seinen selbständigen Darstellungen zwar vielfache Anklänge und Erinnerungen an die sokratische Lehrweise, aber es ist ihm dabei zu ausschliesslich um die praktische Anwendung zu thun, als dass es zu wirklichen wissenschaftlichen Untersuchungen kommen könnte. Er beschreibt die katechetische Art der Belehrung[5], die er auch selbst nicht ohne Gewandtheit handhabt; aber seine Gespräche gehen nicht in der gleichen Weise, wie die ächt sokratischen, auf Begriffsbestimmungen aus,

---

Ranke De Xen. vita et scriptis (Berl. 1851). Grote Plato III, 562 ff. Bergk a. a. O. Bähr in Pauly's Realencykl. VI, b, 2791 ff. Die weitere Literatur ebd. und bei Ueberweg Gesch. d. Phil. I, 95.

[1] Mem. I, 1, 11 ff. IV, 7.

[2] Mem. IV, 6.

[3] Ebd. III, 10, 1. 1, 1 vgl. 91, 2.

[4] Vgl. Mem. III, 9 und dazu S. 117 f.

[5] Oec. 19, 14 ff.

und nehmen es mit ihren Beweisführungen und Ableitungen doch oft gar zu leicht. Er empfiehlt die Selbsterkenntniss [1]), aber zunächst nur in dem populären Sinn, dass niemand etwas beginnen solle, was über seine Kräfte geht. Er dringt auf Frömmigkeit, Selbstbeherrschung [2]) u. s. w., aber den sokratischen Satz, dass alle diese Tugenden im Wissen bestehen, scheint er nicht zuzugeben [3]). Er zeigt in sokratischer Weise, dass nichts ein Gut sei, von dem man nicht den rechten Gebrauch zu machen wisse [4]), dass dem Einsichtigen jeder gerne gehorche [5]), dass das Gerechte mit dem Gesetzlichen zusammenfalle [6]), dass der Reiche nicht glücklicher sei, als der Arme [7]), dass für Reichthum und Armuth das richtige Mass nicht im Besitz als solchem liege, sondern in seinem Verhältniss zum Bedürfniss des Besitzers [8]); er wiederholt, was Sokrates über Wahrhaftigkeit und Täuschung gesagt hatte [9]), doch nicht ohne die Andeutung, dass diese Grundsätze leicht missbraucht werden könnten; er erklärt sich mit derselben Entschiedenheit, wie sein Lehrer, gegen die sinnlichen Auswüchse der griechischen Knabenliebe [10]); er verlangt, auch hierin an ihn sich anschliessend, dass der Frau vom Manne eine gleichberechtigte Stellung zugestanden, und ihrer Ausbildung grössere Sorgfalt gewidmet, ihre Verbindung zu einer vollständigen Lebensgemeinschaft gemacht werde, welche gerade auf der Verschiedenheit der beiderseitigen Anlagen und Leistungen beruhen soll [11]). Er mahnt zur Arbeit, ohne sich doch, wie sein Lehrer, über das griechische Vorurtheil gegen das Handwerk zu

---

1) Cyrop. VII, 2, 20 ff.

2) Z. B. Cyrop. VIII, 1, 23 ff.

3) M. vgl. die Unterredung zwischen Cyrus und Tigranes Cyrop. III, 1, 16 ff., auch Mem. I, 2, 19 ff., wo wir gleichfalls mehr die gewöhnliche, als die sokratische Ansicht haben, wiewohl die letztere den Worten nach anerkannt wird.

4) S. o. S. 118, 3.

5) Cyrop. I, 6, 21 vgl. oben S. 141, 1.

6) Cyrop. I, 3, 17 vgl. S. 124, 2.

7) Cyrop. VIII, 3, 40. Symp. 4, 29 ff. vgl. Mem. I, 6, 4 ff.

8) Oec. 2, 2 ff.

9) Cyrop. I, 6, 31 ff. vgl. Mem. IV, 2, 13 ff.

10) Symp. 8, 7 ff. s. o. S. 138.

11) Oec. 3, 13. c. 7 vgl. S. 139, 2.

erheben[1]. Er lässt uns durch manche seiner Aeusserungen erkennen, wie er das Ideal eines schönen und glückseligen Lebens auffasst[2]; aber er macht weder einen Versuch, diese Auffassung wissenschaftlich zu begründen, noch geht er mit ihr über den Standpunkt der herkömmlichen hellenischen Ethik hinaus. Er spricht sich mit Wärme über die Allwissenheit und die Allmacht der Götter, über ihre Fürsorge für die Menschen, über den Segen der Frömmigkeit aus[3], zugleich theilt er aber auch den Glauben seines Volkes hinsichtlich der Opfer und der Weissagungen, auf deren Deutung er selbst sich versteht, in vollem Masse[4]. Er lässt seinen Cyrus die Hoffnung auf ein höheres Leben nach dem Tode mit verschiedenen Erwägungen begründen, ohne dass er sie doch mit voller Entschiedenheit auszusprechen wagte: er erinnert an die Unsichtbarkeit der Seele, an die Rache, welche unschuldig Gemordete ausüben, an die Verehrung der Verstorbenen, er kann sich nicht überzeugen, dass die Seele, welche den Leib lebendig macht, ihrerseits sterblich sein sollte, dass die Vernunft nicht nach der Trennung vom Leibe reiner hervortreten sollte, und er sieht ein Vorzeichen davon auch in der Weissagung der Schlafenden[5]. Man wird in diesen Ausführungen den denkenden Kopf und den treuen Sokratiker nicht verkennen, aber von eigenthümlichen Gedanken ist doch kaum irgend etwas darin zu finden, und auch von dem wenigen, worin sokratische Sätze etwas weiter verfolgt zu sein scheinen, wissen wir nicht, inwieweit es Xenophon selbst oder seinem Lehrer angehört. Auch die ausführliche Schrift über das Staatswesen, die Cyropädie, ist als philosophische und politische Leistung unbedeutend. Xenophon will hier das sokratische Ideal des sachverständigen Herrschers ausführen[6], der für sein Volk sorgt, wie ein guter Hirte für seine Heerde[7]; aber was er wirklich giebt, ist fast nur eine Schilderung des tapfern und umsichtigen Feldherrn[1]), des gerechten Mannes, des ritterlichen Eroberers; die Aufgabe des Staats schärfer zu bestimmen, sie in höherem Sinne zu fassen, ihre Lösung durch dauernde Einrichtungen zu sichern, macht er keinen nennenswerthen Versuch; und lässt sich auch in der Forderung einer sorgfältigen Erziehung[2]) der Sokratiker wiedererkennen, so ist es doch dabei so wenig auf's Wissen abgesehen[3]), dass diese Erziehung weit eher eine spartanische, als eine sokratische, zu nennen ist. Sonst aber hängt alles an der Persönlichkeit des Fürsten; der Staat ist ein asiatisches Reich, sein höchster Zweck ist Macht und Reichthum des Herrschers und des kriegerischen Hofadels; hierauf sind alle seine Einrichtungen berechnet[4]), selbst dieser Standpunkt ist aber sehr ungenügend ausgeführt, und viele höchst wichtige Theile des Staatslebens sind ganz unbeachtet geblieben[5]). Aehnlich verhält es sich mit dem Hiero. Xenophon zeigt in diesem Gespräch recht lebendig, wie wenig ein Gewaltherrscher in Wahrheit um sein vermeintliches Glück zu beneiden sei; was er aber dann weiter über die Mittel sagt, durch welche ein solcher zugleich mit seinen Unterthanen sich selbst glücklich machen könne, führt bei aller Zweckmässigkeit vieler Vorschläge über einen wohlwollenden Despotismus nicht hinaus. Gelungener ist die kleine Schrift vom Hauswesen, das Zeugniss eines verständigen und wohlwollenden Sinnes, welcher sich namentlich auch in den Aeusserungen über die Stellung der Frauen[6]) und die Behandlung der Sklaven[7]) ausspricht; aber auf einen philosophischen Charakter kann sie keinen Anspruch machen, wenn auch einzelne sokratische Gedanken darin vorkommen[1]. Die Geschichte der Philosophie hat von Xenophon wenig zu sagen[2].

---

[1] Oec. 4, 2 ff. 6, 5. 20, 15 vgl. S. 142, 1.

[2] Mem. IV, 8, 11. Cyrop. VIII, 7, 6 f. Oec. 11, 8 u. ö.

[3] Symp. 4, 46 ff. Cyrop. I, 6, 2 ff. Oec. 7, 18 f. u. ö. vgl. S. 147.

[4] M. vgl. ausser andern Stellen: Cyrop. I, 6, 2. 23. 44. Oec. 5, 19 f. 7, 7. 11, 8. Hipparch. 1, 1. 5, 14. 7, 1. 9, 8. Anab. III, 1, 11. V, 9, 22 f 6, 28 f. und dazu S. 65, 5. 147. Cyr. I, 6, 23 stimmt mit Mem. I, 1, 6 ff. genau überein.

[5] Cyrop. VIII, 7, 17 ff. s. o. S. 149.

[6] I, 1, 3 vgl. S. 140 f.

[7] VIII, 2, 14 vgl. Mem. I, 2, 32.

---

[1] Ueber dessen Obliegenheiten I, 6, 12 ff. in ähnlicher Weise gesprochen wird, wie Mem. III, 1; vielleicht ist in der letzteren Stelle Xenophon selbst der ungenannte Freund des Sokrates.

[2] I, 2, 2 ff. VIII, 8, 13. VII, 5, 72 ff.

[3] Nur ein schwacher Anklang an das sokratische Princip findet sich I, 4, 3.

[4] M. vgl. in dieser Beziehung besonders VIII, 1 f. Auch der Vertrag des Cyrus mit den Persern. VIII, 5, 24 ff., hat zunächst nur die Bedeutung sich gegenseitig die Vortheile der Herrschaft zu sichern.

[5] M. vgl. hierüber auch die geistreichen Bemerkungen von Mohl, Geschichte d. Staatswissensch. I, 204.

[6] C. 3, 13. c. 7 s. o. 201, 11.

[7] 12, 3 ff. 14, 9. c. 21. 7, 37. 41. 9, 11 ff.

In ähnlicher Weise scheint **Aeschines**[3] die sokratische Lehre behandelt zu haben. Die Schriften dieses Sokratikers[4]) werden den besten Mustern der attischen Prosa beigezählt [1]), und von einzelnen selbst den xenophontischen vorgezogen [2]); es wird ferner von ihnen gerühmt, sie haben den Geist der sokratischen Reden mit besonderer Treue wiedergegeben [3]); und die wenigen Ueberbleibsel derselben bestätigen beides; aber an eigenen philosophischen Gedanken scheinen sie ziemlich arm gewesen zu sein, und überhaupt mehr in der anmuthigen und gewandten Darstellung, als in der selbständigen Verarbeitung der sokratischen Lehren ihre Stärke gehabt zu haben.

---

[1] Wie das S. 201 berührte.

[2] Viel günstiger beurtheilt und viel ausführlicher bespricht Strümpell Gesch. d. prakt. Phil. d. Gr. 466—509 unsern Philosophen. Er sieht in ihm den Fortbildner des sokratischen Gedankens nach der Seite der angewandten Ethik und die nothwendige Ergänzung zu Plato, dem Fortbildner desselben nach der theoretischen Seite. Aber doch sagt auch er, von systematisirender Fortbildung der Lehre könne bei Xen., mit Ausnahme der Oekonomik, nicht die Rede sein (S. 481); seine Tugendlehre sei höchst einfach und von der philosophischen Ausdrucksweise fast gänzlich entblösst (S. 484); es werde von ihm eigentlich niemals etwas bewiesen; er kenne keine Deduction, nicht einmal jenes vorzüglich sokratische Verfahren der Definition (S. 467). Worin läge aber dann seine Bedeutung für die Philosophie und ihre Geschichte? Die blosse Anwendung fremder Gedanken, ohne Bereicherung ihres Inhalts und ohne Verbesserung, ja sogar ohne Beobachtung des wissenschaftlichen Verfahrens, mag in anderer Beziehung noch so verdienstlich sein, aber als eine philosophische Leistung lässt sie sich nicht betrachten.

[3] Aeschines, des Lysanias Sohn (Plato Apol. 33, E u. a., wogegen Diog. II, 60 nicht in Betracht kommt), wird wegen seiner Anhänglichkeit an Sokrates gerühmt (Diog. II, 34. Sen. Benef. I, 8); Plato nennt ihn (a. a. O. und Phädo 59, B) unter denen, welche bei seiner Verurtheilung und seinem Tod zugegen waren; Idomeneus jedoch (bei Diog. II, 60. 35. III, 36) übertrug ihm wohl nur aus Missgunst gegen Plato die Rolle des platonischen Krito (s. S. 167, 6). Später treffen wir ihn bei dem jüngeren Dionys (Diog. II, 61. 63. Plut. adul. et am. c. 26, S. 67. Philostr. v. Apollon. I, 35, S. 43. Lucian Paras. c. 32 vgl. Diodor XV, 76), dem er nach Plut. von Plato, nach Diog. von Aristipp empfohlen worden wäre; letzterer erscheint auch bei Diog. II, 82. Plut. coh. ira 14, S. 462 als sein Freund. Von Hause aus arm (Diog. II, 34. 62. Sen. a. a. O.) war er auch später, als er nach Athen zurückgekehrt war, in dürftigen Umständen, eine Schule zu errichten, soll er nicht gewagt, aber für Bezahlung einzelne Reden und Vorträge gehalten haben (Diog. II, 62 — was Athen. XI, 507, c. Diog. II, 20 anführen, verdient keinen Glauben); wie es sich mit den schmutzigen Geschichten verhält, welche ihm Lysias b. Athen. XIII, 611, d ff. vorrückt, muss dahingestellt bleiben. Seine Schriften liessen nach Athen. a. a. O. einen ehrenwerthen Mann in ihm vermuthen. Die Zeit seines Todes ist nicht bekannt.

[4] Es gab deren (nach Diog. II, 61. 64. Phrynichus in Phot. Bibliothek C. 158, S. 101, b Bekk.) sieben, deren Aechtheit anerkannt war. Ihre spärlichen Ueberbleibsel hat Hermann De Aeschinis Socrat. reliquiis (Gött.

Philosophischere Naturen mögen die Thebaner Simmias [4]) und Cebes [5]) gewesen sein. Beide waren Schüler des Philolaus [6]), und beide werden uns von Plato als nachdenkende wissensdurstige Leute geschildert [7]). Indessen wissen wir nicht das geringste von | ihren philosophischen Ansichten und Leistungen; die Schriften, welche von ihnen erwähnt werden [8]), hatte schon

---

1850) gesammelt. Ebd. S. 8 f. (vgl. Gesch. u. Syst. d. Plat. 585, 182) findet sich das nöthige über die unterschobenen Schriften.

[1] S. folg. Anm. u. Longin π. εὑρέσ. Rhet. gr. ed. Walz IX, 559.

[2] Phrynich. b. Phot. Cod. 61, Schl. 158, g. E. Hermogenes form. orat. II, 3, Rhet. gr. ed. Walz III, 394. M. Psellos in Cox Catal. d. Bodl. Mss. S. 743 f. (angef. von Grote Plato III, 469), wogegen Timon b. Diog. II, 55. 62 nichts beweist. In seinen Reden soll er Gorgias nachgeahmt haben, Diog. II, 63. Philostr. epist. 72, S. 363 Kays.

[3] Aristid. orat. 45, S. 35 Cant. Demetr. De interpret. 297. Daher die Behauptung (b. Aristid. a. a. O. Diog. II, 60. 62. Athen. XIII, 611, d. Phot. Cod. 158 g. E.), seine Gespräche seien von Sokrates selbst verfasst und ihm von Xanthippe geschenkt worden. Auch Diog. II, 47 rechnet ihn zu den ausgezeichnetsten Sokratikern.

[4] Xen. Mem. I, 2, 48. III, 11, 17. Plato Phädo 59, C. 63, A ff. u. ö.

[5] Mem. a. d. a. O. Phädo 59, C. 60, C ff.

[6] Phädo 61, D.

[7] Ueber Simmias heisst es Phädo 242, B, kein anderer habe so viele philosophische Reden geführt und veranlasst, und Phädo 85, C spricht er selbst den Grundsatz aus, jede Frage bis aufs äusserste zu verfolgen; von Cebes sagt der Phädo (63, A. 77, A), er wisse immer Einwendungen aufzuspüren, und sei der beharrlichste Zweifler, den es gebe. Dieser Schilderung entspricht denn auch die Rolle, welche beide in diesem Gespräch spielen.

[8] Diog. II, 124 f. nennt von Simmias 23, von Cebes drei Gespräche, unter denen auch das noch vorhandene „Gemälde“ sich befindet. Sonstige Zeugnisse für das letztere b. Schweighäuser Epicteti Enchiridion et Cebetis tabula S. 261.

Panätius verworfen [1]), so weit er sie überhaupt kannte, und die einzige derselben, welche wir noch besitzen, das „Gemälde" des Cebes, ist sicher unächt [2]). Noch weniger kann an die Aechtheit der Schriften gedacht werden, welche in späterer Zeit unter dem Namen des Schusters Simon im Umlauf waren [3]); wahrscheinlich ist der ganze Mann eine erdichtete Person [4]).

Als Stifter philosophischer Schulen sind uns ausser Plato vier Sokratiker bekannt: Euklides, Phädo, Antisthenes, Aristippus. Die zwei ersten von diesen Männern sind sich nahe verwandt, die zwei andern dagegen verfolgen eigenthümliche Wege, und es gehen demnach drei sokratische Schulen von ihnen aus: die | elisch-megarische, die cynische und die cyrenaische.

---

[1] Diog. II, 64: πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου· διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους ἀναιρεῖ πάντας.

[2] Ihre Aechtheit hat zwar auch in neuerer Zeit noch Vertheidiger gefunden, wie Bähr (Pauly's Real-Encyklopädie 2ter Band Art. Cebes) und Schweighäuser z. c. 13. 33; sie wird aber schon durch diese zwei Stellen widerlegt, von denen die erste der Peripatetiker erwähnt, und die zweite ein Wort aus Plato's Gesetzen anführt. Auch in dem sonstigen Inhalt der Schrift lässt sich trotz der Farblosigkeit des Ganzen der Standpunkt einer späteren Zeit in der stoischen Moral und der Polemik gegen die falsche Bildung kaum verkennen.

[3] M. s. über ihn und seine Schriften: Diog. II, 122 f. Suid. Σωκράτης. Epist. Socrat. 12. 13. Plut. c. princ. philos. c. 1, S. 776. Ammon. De interpret. 164, a. Böckh in Plat. Minoëm 42 ff. Ders. Simonis Socrat. dialogi IV. Hermann Plat. I, 419. 585.

[4] Was Diogenes von ihm berichtet, ist dürftig, und die Angabe, dass ihm Perikles angeboten habe, ihn zu sich zu nehmen, er es aber abgelehnt habe, sieht selbst abgesehen von den chronologischen Bedenken, denen sie unterliegt, gar nicht geschichtlich aus. Von den Gesprächen, die ihm beigelegt werden, finden wir einen Theil auch unter andern Namen (s. Hermann a. a. O.). Bedenklich ist auch, dass kein älterer Zeuge seiner erwähnt, dass namentlich Plato und Xenophon von diesem angeblich so alten und merkwürdigen Schüler des Sokrates ganz schweigen. — Ausser den oben genannten wird von Suidas (Σωκράτ. S. 843 f. Bernh.) auch Bryso der Herakleote als sokratischer Schüler bezeichnet; indessen nannten ihn andere, wie Suid. bemerkt, einen Schüler Euklid's, und der Komiker Ephippus b. Athen. XI, 509, c rechnet ihn zur Akademie; Theopomp's Behauptung (a. a. O. 508, D), dass Plato Schriften desselben ausgeschrieben habe, liesse sich mit jeder dieser Annahmen vereinigen, sie ist jedoch ohne Zweifel gänzlich unbegründet.

Sie alle knüpfen an Sokrates an; aber einseitig in ihrem Streben und abhängig von älteren Theorieen wissen sie den Geist seiner Lehre nur unvollkommen aufzufassen, und so trennen sie sich von einander und von jenem nach entgegengesetzten Richtungen. Sokrates hatte die höchste Aufgabe des Menschen in dem Wissen des Guten gefunden, was aber das Gute sei, hatte er nicht genauer anzugeben gewusst, sondern sich theils mit seiner praktischen Darstellung begnügt, theils auf eine eudämonistische Relativitätstheorie beschränkt. Diese verschiedenen Seiten des sokratischen Philosophirens gehen jetzt auseinander, und werden für sich zum Princip erhoben: die einen halten sich an den allgemeinen Gehalt des sokratischen Princips, die abstrakte Idee des Guten, andere gehen von der eudämonistischen Bestimmung dieser Idee aus, und machen das Gute selbst zu einem blos relativen; innerhalb der ersten Klasse sodann ist den einen die theoretische, den andern die praktische Auffassung und Darstellung des Guten die Hauptsache. Die sokratische Schule spaltet sich so in die obengenannten drei Schulen; in demselben Mass aber, wie sich in ihnen einzelne Elemente des sokratischen Geistes zum Nachtheil der andern hervordrängen, gehen sie auch auf ältere, von der geschichtlichen Entwicklung im ganzen bereits überholte Standpunkte zurück, die Megariker und Cyniker auf die eleatische Alleinslehre und die Sophistik des Gorgias, die Cyrenaiker auf die protagorische Skepsis und ihre heraklitische Begründung.

2. Die megarische und die elisch-eretrische Schule.

Der Stifter der megarischen Schule ¹) ist Euklides ²).

---

1) Deycks De Megaricorum doctrina (Bonn 1827), dessen fleissige Arbeit durch Mallet (Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Érétrie Par. 1845) keinen erheblichen Zuwachs erhalten hat; selbständiger, wenn auch stellenweise allzu breit, ist Henne École de Mégare (Par. 1843). Ritter über die Philosophie der megar. Schule im Rhein. Mus. II (1828) S. 295 ff. Hartenstein über die Bedeutung der meg. Schule für die Gesch. der metaphys. Probleme. Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1848. S. 190 ff. (jetzt: Hist.-philos. Abhandl. 127 ff.) Prantl Gesch. der Logik I, 33 ff., welcher die logischen Lehren der Schule am eingehendsten bespricht.

2) Euklid's Wohnort war Megara (Plato Theät. Eing. Phädo 59, C

Ein | treuer Freund und Bewunderer des Sokrates[1]), zugleich aber mit der eleatischen Lehre vertraut[2]), benützte er die letztere zur weiteren Entwicklung der sokratischen Philosophie, so

---

u. a.); dass es auch sein Geburtsort war, sagt Cic. Acad. II, 42, 129. Strabo IX, 1, 8. S. 393. Diog. II, 106; die Angabe, dass er aus Gela stamme (τινὲς bei Diog. a. a. O. nach Alexander Polyhistor), beruht wohl auf einem Missverständniss, vielleicht einer blossen Variante (Deycks S. 4 denkt an eine Verwechslung mit Euklid dem Spassmacher, γελοῖος, den aber Athen. VI, 242, b. 250, c nicht mit diesem Beinamen erwähnt; Henne S. 32 ff. vermuthet aus unzureichenden Gründen, er möge wohl in Gela erzogen sein). Dass er auch in Attika begütert gewesen sei, schliesst Grote Plato III, 471 mit Unrecht aus Dionys. Judic. de Isaeo c. 14. Harpokrat. ὅτι τὰ ἐπικηρυττ. Poll. VIII, 48; denn Dionys erwähnt nur einer Gerichtsrede des Isaeus πρὸς Εὐκλείδην wegen eines Grundstücks; dass dieser Euklides der Sokratiker war, ist eine willkührliche Vermuthung. Die Zeit seiner Geburt können wir nicht näher feststellen, und auch die Anekdote bei Gell. VI, 10 (s. folg. Anm.) würde hiefür nicht ausreichen. Wahrscheinlich war er aber älter als Plato. Darauf weist wenigstens der Umstand (s. folg. Anm.), dass er nach dem Tode des Meisters für einen Theil der Sokratiker den Mittelpunkt abgab. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt; sollten Stilpo und Pasikles noch seine persönlichen Schüler gewesen sein, so müsste er mindestens bis gegen 360 v. Chr. gelebt haben, jene Annahme ist jedoch sehr unsicher (s. u.). Ueberhaupt wissen wir von ihm nur wenig. Eine berühmt gewordene Aeusserung gegen seinen Bruder, das Zeugniss eines sanftmüthigen Charakters, führt Plut. De ira 14, S. 462. frat. am. 18, S. 489. Stob. Floril. 84, 15 an. Diog. II, 108 nennt von ihm sechs Gespräche; vergl. jedoch S. 206, 1. M. s. über ihn auch Steinhart in Ersch und Gruber's Encyklopädie Sect. I, Bd. 39, S. 53 ff.

[1]) Die Erzählung bei Gell. N. A. VI, 10 über seine nächtlichen Besuche in Athen ist bekannt; indessen dürfte darauf nicht viel zu geben sein, wenn auch die Sache nicht schlechthin undenkbar ist. Dagegen sehen wir aus dem platonischen Theätet 142, C ff., dass Euklides von Megara aus Sokrates fleissig besuchte, und aus dem Phädo 59, C, dass er bei dessen Tod zugegen war. Einen weiteren Beweis für seine enge Verbindung mit dem sokratischen Kreise bietet die Thatsache (Diog. II, 106. III, 6 s. u. S. 295, 4. 2. Aufl.), dass sich Plato und andere Sokratiker nach der Hinrichtung ihres Lehrers längere Zeit bei ihm aufhielten. Er selbst wird in der Regel als Schüler des Sokrates bezeichnet (Cic. a. a. O. u. a.), und den bedeutendsten Sokratikern beigezählt.

[2]) Wie diess aus seinem System noch sicherer, als aus Cic. und Diog. a. d. a. O. hervorgeht. Wann Euklid mit der eleatischen Philosophie bekannt wurde, wissen wir nicht, das wahrscheinlichste ist aber immerhin, dass er ihren Einfluss früher, als den sokratischen, erfahren hatte, wenn auch die Anekdote bei Diog. II, 30 zu unsicher ist, um viel zu beweisen.

wie er diese aufgefasst hatte, und er begründete dadurch einen eigenen Zweig der sokratischen Schule [1]), welcher sich bis in die erste Hälfte | des dritten Jahrhunderts erhielt [2]). Als sein Schüler und nächster Nachfolger wird Ichthyas genannt [3]), von dem wir aber nichts weiteres wissen [4]). Bedeutender war jedenfalls Eubulides [5]), der berühmte Dialektiker [6]), welcher gegen Aristoteles schrieb [7]), und als Lehrer des Demosthenes bezeichnet wird [8]). Gleichzeitig lebte auch Thrasymachus aus

---

[1]) Die σχολὴ Εὐκλείδου (wofür der Cyniker Diogenes b. Diog. VI, 24 Εὐκλ. χολὴ sagt), führt die Namen der Megariker, Eristiker, Dialektiker (Diog. II, 106); m. s. über dieselben Deycks S. 7 f. Dass die Appellativbezeichnungen Eristiker und Dialektiker, wie natürlich, nicht auf die megarische Schule beschränkt sind, zeigt Derselbe: vgl. auch Sextus Empir., welcher unter den Dialektikern gewöhnlich die Stoiker versteht, z. B. Pyrrh. II, 146. 166. 229. 235 u. o.

[2]) Wie frühe Euklid das Haupt eines eigenen Schülerkreises wurde, und ob er förmlich, in der Weise eines Sophisten, als Lehrer auftrat, oder nur allmählich, wie Sokrates, lernbegierige Freunde um sich versammelte, wird nicht berichtet. Vielleicht gab gerade die Uebersiedlung mehrerer Sokratiker nach Megara den Anlass zur Stiftung der Schule, d. h. zur Bildung einer Gesellschaft, die zunächst an Euklid's Haus und Person sich anschliessend, sich mit philosophischen Unterredungen beschäftigte; denn dass Plato und seine Freunde selbst schon durch den Ruhm der euklidischen Schule nach Megara gezogen worden seien, wie Henne S. 27 f. 30 will, steht nirgends.

[3]) Suid. Εὐκλείδης — Diog. II, 112 sagt nur überhaupt, er habe zu Euklid's Schule gehört.

[4]) Sein Name findet sich noch bei Diog. II, 112. VI, 80 (Diogenes habe ihm einen Dialog Ichthyas gewidmet). Athen. VIII, 335, a.

[5]) Nach Diog. II, 108 aus Milet; ob er Schulhaupt und ob er unmittelbarer Schüler Euklid's war, wissen wir nicht; Diogenes sagt blos: τῆς δ' Εὐκλείδου διαδοχῆς ἐστι καὶ Εὐβ.

[6]) M. s. Diog. II, 108. Sext. Math. VII, 13; über seine Sophismen später.

[7]) Diog. II, 109. Aristokles b. Eus. pr. ev. XV, 2, 3. Athen. VIII, 354, b. Themist. or. XXIII, 285, c. Wir sehen aus diesen Stellen, dass der Angriff des Eubulides sehr bitter, und von Persönlichkeiten, selbst von Verläumdungen, nicht frei war. Ausser dieser Schrift kennen wir von ihm aus Athen. X, 437, d eine Komödie; dagegen ist er schwerlich derselbe, von welchem Diog. VI, 20. 30 eine Schrift über den Cyniker Diogenes anführt.

[8]) Die Sache scheint ziemlich sicher, wiewohl sie auffallender Weise von Plutarch im Leben des Demosthenes übergangen wird, da nicht blos

Korinth[1]), und Dioklides[2]), vielleicht auch Klinomachus[3]), wogegen Pasikles[4]) jünger gewesen zu sein scheint. Ein Schüler des Eubulides ist Apollonius aus Cyrene, mit dem Beinamen Kronus[5]), der Lehrer des scharfsinnigen Dialektikers Diodorus Kronus[6]); ein anderer Schüler des Eubulides, Euphantus, ist uns nur als Dichter und Geschichtschreiber bekannt[7]). Alle andern überstrahlte jedoch der Schüler des Thra-

---

Diog. II, 108. Pseudoplut. V. dec. orat. VIII, 21, S. 845. Apulej. De mag. c. 15, S. 478 Hild. Suid. Δημοσθένης und Phot. Cod. 265, S. 493, b sie bezeugen, sondern auch der Komiker b. Diog. a. a. O. darauf anspielt, der freilich auch aus einer blossen Bekanntschaft eine Schülerschaft gemacht haben kann.

[1]) Nach Diog. II, 121 ein Bekannter des Ichthyas und ein Lehrer Stilpo's.

[2]) Nach Suid. Στίλπων Schüler Euklid's und Lehrer des Pasikles.

[3]) Nach Diog. II, 112 ein Thurier, nach Suid. Πύῤῥων Lehrer Bryso's (über den S. 213, 3 zu vgl.). Diog. sagt, er sei der erste gewesen, welcher über die Prädikate, die Sätze und ähnliches geschrieben habe.

[4]) Nach Suid. Στίλπων ein Bruder des Cynikers Krates, welcher ausser diesem auch Dioklides, den Schüler Euklid's, zum Lehrer und Stilpo zum Schüler hatte. Wenn ihm Diog. VI, 89 zwar gleichfalls Krates zum Bruder, aber Euklid selbst (was chronologisch kaum angeht), zum Lehrer giebt, hat er wohl Eukl. mit Dioklides verwechselt; wofern diess nicht erst von einem Abschreiber geschehen und statt Εὐκλείδου geradezu Διοκλείδου zu setzen ist.

[5]) Diog. II, 111. Strabo XIV, 2, 21. S. 658. XVII, 3, 22. S. 838.

[6]) Diodorus, aus Jasos in Karien, gehört unter die berühmtesten Dialektiker der megarischen Schule: Cic. De fato 6, 12 nennt ihn *valens dialecticus*, Sext. Math. I, 309 f. διαλεκτικώτατος. Bei Demselben und Diog. II, 111 finden sich zwei Epigramme des Kallimachus auf ihn. Seiner Trugschlüsse und seiner Untersuchungen über die Bewegung, über das Mögliche und über die hypothetischen Sätze wird später zu erwähnen sein. Der Verdruss über eine dialektische Niederlage, welche ihm Stilpo an der Tafel des Ptolemäus Soter beibrachte (307 v. Chr. s. S. 211, 1), soll ihn getödtet haben (Diog. a. a. O. Plin. H. nat. VII, 53, 180). Er vererbte seine Dialektik auf seine fünf Töchter (Clem. Al. Strom. IV, 523, A. Hieron. adv. Jovin. I. T. IV, 186 Mart.). Seinen Beinamen Kronos erklären Strabo und Diog. in verschiedener Weise, von Neueren Panzerbieter in Jahn's Jahrb. f. Philol. Supplementb. V, 223 f., der mir aber die Sache auch nicht völlig aufzuklären scheint. Sonst vgl. m. über Diodor Steinhart in Ersch und Gruber's Encyklopädie Sect. I, B. 25, S. 286 ff.

[7]) Wir wissen von ihm nur aus Diog. II, 110, der ihn einen Lehrer des Königs Antigonus (I) nennt, an welchen er auch eine Schrift περὶ βασι-

symachus, Stilpo[1]). Seine | geistreichen Vorträge machten ihn zum Gegenstand der Bewunderung für seine Zeitgenossen, und die Zuhörer, welche ihm von allen Seiten zuströmten, verschafften der megarischen Schule einen Glanz, wie sie ihn bis dahin nicht gekannt hatte[2]). Zugleich nahm aber die Entwicklung ihrer Lehre durch ihn eine neue Wendung. Er verband

---

λείας gerichtet habe. Eine Notiz aus dem vierten Buch seiner Geschichte führt Athen. VI, 251, d an, bei dem aber, wenn er nicht selbst einen groben Verstoss begangen haben soll, statt τρίτου „πρώτου" gelesen werden muss; s. Mallet S. 96. Der von Athenäus erwähnte Kallikrates ist auch aus Diodor XX, 21 als Günstling des Ptolemäus Soter bekannt.

[1]) Stilpo aus Megara (Diog. II, 113) muss bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts gelebt haben; wenigstens erlebte er (Diog. II, 115) die Besitznahme Megara's durch Ptolemäus Lagi und seine Eroberung durch Demetrius Poliorcetes, zwei Ereignisse, von denen das erste (Diodor XX, 37) Ol. 118, 1, 307 v. Chr., das zweite (ebd. c. 45 f.) Ol. 118, 2 stattfand; bei der ersteren Veranlassung scheint auch der oben erwähnte Auftritt mit Diodorus Kronus vorgekommen zu sein; denn nach Aegypten ist Stilpo nicht gekommen (Diog. 115). Da er nun hoch betagt starb (Diog. II, 120), würden wir nach diesen Daten seine Geburt annäherungsweise um 380, seinen Tod um 300 v. Chr. setzen können. Wahrscheinlich müssen wir aber mit beidem weiter herabgehen, denn die Angaben über seine Schüler b. Diog. II, 113 f. 120. Seneca epist. 10, 1 lassen vermuthen, dass seine Lehrthätigkeit derjenigen des Theophrast ziemlich gleichzeitig war, und demnach nicht lange vor dem Tode des Aristoteles begonnen hatte. (Suid. Εὐκλείδ. nennt ihn Nachfolger des Ichthyas.) Wenn ihm daher (Diog. II, 113) nicht blos einige Schüler Euklid's, namentlich Thrasymachus (nach Suid. Εὐκλείδ. Στίλπ. auch Pasikles), sondern auch noch Euklid zum Lehrer gegeben wurde, so ist das letztere nicht wahrscheinlich. Sein Charakter, von dem mehrere Züge später zu erwähnen sein werden, wird als ruhig, schlicht, sanft, standhaft, offen, edel und uneigennützig gerühmt (Diog. II, 117 f. Plut. vit. pud. c. 18, S. 536. adv. Col. 22, 1, S. 1119); früher zu Ausschweifungen geneigt, soll er durch seinen Willen dieses Hanges vollständig Herr geworden sein (Cic. De fato 5, 10). Auch mit öffentlichen Geschäften befasste er sich (Diog. 114), und nach Plut. prof. in virt. c. 12, S. 83 war er einmal Priester Poseidon's. Neun Dialogen von ihm nennt Diog. II, 120; Suid. Εὐκλείδ. hat dafür gewiss mit Unrecht zwanzig.

[2]) Diog. II, 113 sagt übertreibend: τοσοῦτον δ' εὑρεσιλογίᾳ καὶ σοφιστείᾳ προῆγε τοὺς ἄλλους, ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι. Ebd. und §. 119. 115 f. über die Schüler, welche er von anderen zu sich herüberzog, und die allgemeine Bewunderung, die ihm in Athen und von mehreren Fürsten gezollt wurde. Um so auffallender ist, dass Diog. 120 seine Gespräche ψυχροὶ nennt.

nämlich mit derselben die Grundsätze der cynischen Schule, in welche ihn Diogenes eingeführt hatte [1]), in so bedeutendem Umfang, dass man zweifelhaft sein kann, ob man mehr einen Cyniker oder einen Megariker in ihm zu sehen hat [2]). Dadurch wurde er der nächste Vorläufer der Stoa, in welche diese beiden Zweige der sokratischen Philosophie durch seinen Schüler Zeno [3]) übergeführt wurden. Dagegen blieben andere Megariker dem dialektischen Charakter ihrer Schule in seiner ganzen Einseitigkeit treu. Alexinus aus Elis, ein jüngerer Zeitgenosse Stilpo's [4]), ist durch seine Streitsucht berüchtigt; von Philo, dem | Schüler Diodor's [5]), sind uns gleichfalls nur dialektische Untersuchungen bekannt [1]). Einige andere Megariker dieser und der nachfolgenden Zeit kennen wir kaum mehr als dem Namen nach [2]). An die megarische Dialektik schliesst sich durch Pyrrho, welchen Bryso unterrichtet haben soll [3]), und

---

[1]) Diog. VI, 76.

[2]) Das nähere hierüber später.

[3]) Dass Zeno den Stilpo zum Lehrer gehabt hat, sagt Diog. II, 120. VII, 2. 24 nach Heraklides (Lembus) u. a. Derselbe ist ohne Zweifel auch bei Diog. II, 114 unter „Zeno dem Phönicier“ zu verstehen; der Stifter der Stoa wird nämlich öfters ein Phönicier genannt, s. Diog. VII, 15. 25. 30. Keinenfalls kann mit Mallet S. 62 an Zeno aus Sidon, den Schüler von Epikur's Schüler Apollodor, gedacht werden, welcher auch nach Diog. X, 25. VII, 35 dem Epikureismus treu blieb.

[4]) Diog. II, 109 bezeichnet ihn als einen mittelbaren Schüler des Eubulides (μεταξὺ δὲ ἄλλων ὄντων τῆς Εὐβουλίδου διαδοχῆς Ἀλεξῖνος ἐγένετο Ἠλεῖος). Sein Zeitalter lässt sich ziemlich sicher aus seinen Streitigkeiten mit Stilpo (Plut. vit. pud. c. 18, S. 536), mit Menedemus (ebd. Diog. II, 135 f.), und mit Zeno abnehmen, dessen eifrigster Gegner er genannt wird (Diog. II, 109 vgl. Sext. Math. IX, 108. Plut. comm. not. 10, 3. S. 1063). Er muss jünger gewesen sein, als Stilpo, und in den ersten Jahrzehenden des dritten Jahrhunderts geblüht haben. Seine Streitsucht und sein hämisches Wesen verschaffte ihm den Spottnamen Ἐλεγξῖνος (Diog. a. a. O. vgl. Plut. vit. pud. 18. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 2, 4). Sonst erfahren wir über ihn aus Hermippus b. Diog. a. a. O., dass er sich in seiner letzten Zeit nach Olympia zurückzog, um hier eine neue Schule zu gründen; da seinen Schülern dieser Aufenthaltsort nicht zusagte, blieb er allein daselbst, starb aber bald an einer Verletzung. Ueber seine Schriften s. m. Diog. II, 110. VII, 163. Athen. XV, 696. Aristokles b. Eus. a. a. O.

[5]) Diog. VII, 16 (welche Stelle ich nicht so zweideutig finden kann, wie Ritter Rh. Mus. II, 30. Gesch. d. Phil. II, 145, besonders wenn man die sonstigen Nachrichten beachtet); Derselbe bemerkt, dass sich Zeno von Cittium gerne mit ihm unterhalten habe; aus seinem „Menexenus“ theilt Clemens Strom. IV, 523, A. Hieron. adv. Jovin. I. T. IV, 186 Mart. die oben angeführte Notiz über die Töchter Diodor's mit, dessen er also hier lobend erwähnt haben muss. Wenn ihn Hieron. a. a. O. zum Lehrer des Karnea-

---

des macht, so ist diess ein offenbares Missverständniss; noch unbegreiflicher ist aber freilich, dass Mallet S. 105 ff. den Dialektiker Philo für Eine Person mit Philo von Larissa, dem Stifter der vierten Akademie hält, der 150—200 Jahre jünger ist. Auch zu den Stoikern darf man ihn aber nicht rechnen, wie diess Fabricius z. Sext. Pyrrh. II, 110 und noch Prantl Gesch. d. Logik I, 404 thut.

[1] Diog. VII, 191. 194 erwähnt Philo's Schriften περὶ σημασιῶν und π. τρόπων, gegen welche Chrysipp schrieb, und er meint damit ohne Zweifel unsern Philo; auf denselben muss sich beziehen, was Cic. Acad. II, 47, 143 und ausführlicher Sext. Math. VIII, 113 ff. Pyrrh. II, 110 f. über seine von Diodor abweichende Ansicht von den hypothetischen Sätzen, Alex. Aphr. in Anal. pr. 59, b, unt. über ihre Differenz in Betreff des Möglichen mittheilt (s. u.). Bei Diog. VII, 16 und Clemens a. a. O. wird er durch den Beinamen ὁ διαλεκτικὸς ausgezeichnet.

[2] Ein Dialektiker Panthödes, ohne Zweifel derselbe, den auch Sext. Math. VII, 13, und dessen Widerspruch gegen Diodor in Betreff des Möglichen (unten S. 193, 1. 2. Aufl.) Epiktet Diss. II, 19, 5 berührt, wird von Diog. V, 68 als Lehrer des Peripatetikers Lyko genannt, muss also um 280—270 geblüht haben. Eines Dialektikers Aristides erwähnt Diog. II, 113 unter den Zeitgenossen Stilpo's; eines Aristoteles, der um 255 in Sicyon lehrte, Plut. Arat. 3; auch der dort neben ihm genannte Dinias scheint Megariker zu sein. Etwas jünger war wohl Artemidorus, der nach Diog. IX, 53 gegen Chrysippus schrieb.

[3] Diog. IX, 61: (Πύῤῥων) ἤκουσε Βρύσωνος τοῦ Στίλπωνος, ὡς Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς. Suid. Πύῤῥων: διήκουσε Βρύσωνος, τοῦ Κλεινομάχου μαθητοῦ. (Statt Bryso wurde früher bei Diog. Δρύσων gelesen; Bryso nennt ihn aber auch Sext. Math. VII, 13.) Diese Angaben sind übrigens nicht ohne Schwierigkeit. Denn wollen wir es auch als möglich zugeben, dass Klinomachus, und nicht Stilpo selbst, Stilpo's Sohn unterrichtete, oder dass dieser den Unterricht beider genoss, so macht doch die Chronologie unüberwindliche Bedenken: denn wie kann Pyrrho noch vor Alexander's asiatischem Feldzug (wie diess bei Diog. ausdrücklich bemerkt wird), den Sohn eines Mannes zum Lehrer gehabt haben, dessen eigene Lehrthätigkeit später fällt (s. o. S. 211, 1), und den Timon noch hörte? Es fragt sich daher, ob nicht das Schülerverhältniss Pyrrho's zu Bryso blos auf einer ungeschichtlichen Combination beruht, durch welche die pyrrhonische Schule an die megarische angeknüpft werden sollte (m. vgl. hierüber Th. III, a, 438, 2 2. Aufl.). Möglich aber auch, dass Bryso, der Lehrer Pyrrho's (wenn er diess wirklich war), mit Unrecht zum Sohn unseres Stilpo gemacht wird. Suid. Σωκράτ. (s. o. 206, 4) nennt den Bryso, welcher Pyrrho unterrichtete, einen Schüler

durch Timon, der noch Stilpo selbst gehört | hatte 1) die pyrrhonische Skepsis in ähnlicher Weise an, wie die Skepsis des Gorgias an die Dialektik der Eleaten.

Die Philosophie der Megariker ist uns durch die fragmentarischen Berichte der Alten nur unvollständig bekannt; und auch wenn sie uns etwas darüber mittheilen, können wir oft nicht entscheiden, ob es schon dem Stifter und den älteren Mitgliedern der Schule, oder erst den Späteren angehört. Um so willkommener muss es uns sein, durch Plato 2) näheres von einer Theorie zu erfahren, in der zuerst Schleiermacher 3) die megarischen Ansichten | wiedererkannt hat, und die auch ich mit vielen andern 4) auf sie zu beziehen mich berechtigt

---

des Sokrates, oder nach andern des Euklides; Röper Philol. XXX, 462 vermuthet in der Stelle des Diog. statt Βρύσωνος τοῦ Στίλπωνος: „Βρύσ. ἢ Στίλπ.“ Ueber die verschiedenen Männer dieses Namens vgl. m. Winckelmann Antisth. fragm. S. 31 f.

1) Diog. IX, 109.

2) Soph. 242, B ff. Plato hat die Sophistik als Kunst der Täuschung definirt; da erhebt sich aber die Schwierigkeit, dass eine Täuschung nur möglich zu sein scheint, wenn dem Nichtseienden, auf welches alle Täuschung sich bezieht, doch irgend ein Sein zukommt. Es fragt sich mithin, inwiefern ein Sein des Nichtseienden möglich ist. Um diese Frage zu beantworten, geht nun Plato auf die verschiedenen Ansichten über das Seiende näher ein; er untersucht zuerst die zwei entgegengesetzten Behauptungen, dass das Seiende eine Mehrheit, und dass es eine Einheit sei, und nachdem er gezeigt hat, dass weder eine Mehrheit ursprünglicher Stoffe ohne zu Grunde liegende Einheit, noch auch mit den Eleaten eine Einheit ohne alle Vielheit angenommen werden könne, fährt er S. 245, E fort: τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μὴ πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον u. s. w. Unter diesen werden dann wieder zwei Klassen unterschieden: solche, die nur das Körperliche für ein Wirkliches gelten lassen, und andere, die S. 248, A οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι genannt werden. Von den letzteren heisst es nun 246, B: τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς (gegen die Materialisten) ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προςαγορεύουσιν.

3) Platon's Werke II, 2, 140 f.

4) Ast Platon's L. u. Schr. 201. Deycks 37 ff. Heindorf zu Soph. 246, B. Brandis II, a, 114 ff. Hermann Plat. 339 f. Ges. Abh. 246 f. Stallbaum Plat. Parm. 60 f. Soph. 9 ff. Polit. 61 f. Susemihl Genet. Entw. I,

glaube [1]). Indem wir dieses | platonische Zeugniss benützen,

---

298. Steinhart Allg. Encykl. I, 29, 53. Pl. WW. III, 204. 423. 554. Ztschr. f. Philos. LVIII, 92. Henne Éc. de Még. 84—158. Prantl Gesch. d. Log. I, 37 f. Gegen Schleiermacher erklären sich: Ritter Rhein. Mus. von Niebuhr und Brandis II, 305 ff. Petersen Zeitschr. f. Alterthumsw. 1836, 892. Mallet a. a. O. S. XXXIV ff. u. a. Henne S. 49 ff. will auch die Beschreibung, welche der Theätet 185, C ff. von der Bildung der Begriffe giebt, auf die Megariker beziehen, weil sie auf Plato's eigenes Verfahren nicht passe. Diess ist jedoch ganz unrichtig: wir haben durchaus keinen Grund, dabei an andere, als Plato und Sokrates, zu denken. Ebensowenig möchte ich mit Schleiermacher (Pl. WW. I, 2, 409) und Deycks (S. 42) die Stelle des Parmenides 131, B auf die Megariker deuten; die Frage über die Theilnahme der Dinge an den Ideen kann von ihnen noch nicht erörtert worden sein, und liegt auch von der Ansicht, die im Sophisten besprochen wird, weit ab. Wenn endlich Stallbaum Polit. a. a. O. auch die Methode der Eintheilungen für megarisch hält, so fehlt es nicht blos an allen sonstigen Zeugnissen hiefür, sondern diese Annahme ist auch positiv unwahrscheinlich, da die Lehre von jener Gemeinschaft der Begriffe, deren wissenschaftliche Darstellung die methodische Eintheilung ist, Plato gerade dazu dient, der eleatisch-megarischen Einheitslehre zu entgehen. Die Uebertreibungen aber, welche sich Plato bei der Darstellung jener Methode erlaubt, brauchen nicht als Verspottung der Megariker aufgefasst zu werden; er scheint vielmehr damit andeuten zu wollen, dass er sich der Möglichkeit einer pedantischen Anwendung seines Verfahrens, der Handhaben, welche es gegnerischem Spott darbiete, vollkommen bewusst sei, dass er sich aber dadurch in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, es mit aller Strenge durchzuführen, nicht irre machen lasse.

[1] Meine Gründe sind diese. Vorerst liegt am Tage, und es wird auch allgemein eingeräumt, dass die platonische Schilderung viel zu individuell ist, als dass wir sie nicht auf eine damals vorhandene philosophische Schule beziehen müssten; selbst Deussen (De Plat. Sophista. Marb. 1869. S. 44 f.), welcher sie zuerst allgemein, und ohne bestimmte historische Beziehung gefasst wissen will, sieht sich nachher zu dem Zugeständniss genöthigt, dass Plato doch ein bestimmtes System (er meint, das eleatische), vorzugsweise vorschwebe. Bestimmter werden wir auf eine sokratische Schule verwiesen, wenn den Philosophen, um die es sich handelt, die Ansicht beigelegt wird, nur die unkörperlichen Begriffe seien ein wahrhaft Wirkliches; denn eine Begriffsphilosophie ist anerkanntermassen erst seit Sokrates vorhanden, und es ist auch keine unter den vorsokratischen Schulen, auf die unsere Beschreibung passte: von den Eleaten werden ja unsere Begriffsphilosophen ausdrücklich unterschieden, und sie selbst unterscheiden sich von ihnen deutlich genug (von ἀσώματα εἴδη hat kein Eleate gesprochen); noch weniger kann aber mit Mallet (S. LIII ff.) an die Pythagoreer gedacht werden, die weder eine Begriffsphilosophie, noch auch jene dialektische Bekämpfung der

und den inneren Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen

Gegner kannten, welche Plato unsern Philosophen beilegt. Und auch das wird uns nicht stören dürfen, dass Plato 246, C über den Streit zwischen den Begriffsphilosophen und den Materialisten sagt: ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ἀεὶ ξυνέστηκεν, denn diess heisst nicht: „jener Streit sei von jeher vorhanden gewesen“, sondern: er sei so alt, als die betreffenden Schulen selbst, oder noch wahrscheinlicher: es gebe jedesmal, so oft die Frage zwischen den beiden Partheien zur Sprache komme, einen gewaltigen Streit darüber. Wir sind daher durch diese Aeusserung nicht genöthigt, die hier beschriebene Ansicht in eine frühere, als die sokratisch-platonische Periode, zu verlegen. Unter den sokratischen Schulen finden sich aber nur zwei, denen sie möglicherweise beigelegt werden könnte, die megarische und die platonische; und dass unsere Stelle weder die eine noch die andere von diesen, sondern irgend eine dritte im Auge habe (Ritter), lässt sich nicht annehmen: von einem Zweig der sokratischen Schule, der es zu einer so entwickelten Theorie gebracht hatte, und der einem Plato bedeutend genug erschienen wäre, um ihn mit Uebergehung Euklid's als Repräsentanten der idealistischen Weltansicht zu behandeln, müssten sich doch wohl auch noch weitere Spuren erhalten haben. Auf Plato wird nun unsere Stelle von Socher (Plat. Schr. 265 f.) und Schaarschmidt (Die Sammlung der plat. Schr. 210 f.) bezogen, und diese Beziehung wird allen denen zunächst liegen, welche mit ihnen den Sophistes Plato absprechen (wesshalb auch Ueberweg Gesch. d. Phil. I, 4. Aufl. S. 98 zu ihr übergieng). Aber auch solche, die seine Aechtheit anerkennen, sind ihr beigetreten; nur dass sie dann natürlich theils auf eine frühere Form der platonischen Lehre, theils auf solche Platoniker gehen müsste, die bei dieser früheren Gestalt derselben stehen geblieben waren, oder sie überhaupt einseitig aufgefasst hatten. (So Ueberweg Unters. plat. Schr. 277 f. Pilger üb. d. Athetese d. plat. Soph. Berl. 1869. S. 21 f. Grote Plato II, 458 ff. III, 482. Campbell the Sophistes and Politicus of Plato, Soph. LXXIV f. 125.) Aber sollte wohl Plato eine Theorie, die er selbst aufgestellt hatte, mit der Ironie behandelt haben, mit welcher S. 246, A. B die εἰδῶν φίλοι behandelt werden? Ist das Plato's Lehre, oder haben wir Grund zu der Vermuthung, es sei jemals seine Lehre gewesen, was S. 248, C (s. u. 219, 3) als Behauptung der „Ideenfreunde“ angeführt wird, dass die δύναμις τοῦ ποιεῖν nicht dem Seienden, sondern nur dem Werdenden zukommen könne? In seinem uns bekannten System kommt sie doch der Idee des Guten, dem weltschöpferischen Νοῦς des Timäus, der αἰτία des Philebus, welche man jedenfalls zur οὐσία, nicht zur γένεσις zu rechnen hat, und nach Phädo 95, E ff. den Ideen überhaupt zu. Wenn ferner die hier bestrittene Theorie nur noch von einzelnen zurückgebliebenen Schülern Plato's getheilt wurde: konnte diese kleine Fraktion der platonischen Schule den Materialisten als die Hauptvertreterin des idealistischen Standpunkts gegenübergestellt werden? Macht nicht überhaupt unsere ganze Darstellung den Eindruck, dass zu Rathe ziehen, wird sich ein Bild der megarischen Lehre gewinnen lassen, das wenigstens in der Hauptsache getreu ist.

---

es sich hier, ebenso, wie früher (S. 242, A ff.), um Gegensätze handle, welche der Verfasser in der Zeitphilosophie vorgefunden hatte, nicht um verschiedene Auffassungen und Entwicklungsstufen seiner eigenen Metaphysik? wobei immerhin zugegeben werden mag, dass er in der Schilderung der Ansichten, die er im Auge hat, da er sie als Repräsentanten allgemeinerer Richtungen behandelt, sich nicht buchstäblich an das geschichtlich Gegebene hielt, sie in seiner eigenen Sprache darstellte und auf Kategorieen seines Systems zurückführte (wie diess ja Aristoteles in analogen Fällen auch thut), und dass sie vielleicht desshalb seiner eigenen Theorie etwas ähnlicher geworden sind, als sie an sich waren. Nun könnte es freilich scheinen, mit den „Freunden der εἴδη“ in unserer Stelle könne Euklid nicht gemeint sein, weil 1) nach ARISTOTELES' bestimmter Aussage (Metaph. I, 6. 987, b, 7. XIII, 4. 1078, b, 9. Eth. N. I, 4. 1096, a, 13) Plato es war, welcher die Ideenlehre zuerst aufbrachte, und 2) die Megariker nicht mehrere ursprüngliche Substanzen, sondern nur Eine annahmen. Allein das erste von diesen Bedenken hat nicht viel auf sich. Diejenige Ideenlehre, von welcher Aristoteles redet, die platonische, hatte jedenfalls Plato zuerst aufgestellt, gesetzt auch, Euklides sei in der allgemeinen Voraussetzung, dass nur das εἶδος das wahrhaft Wirkliche an den Dingen sei, mit ihm einverstanden gewesen. Auch das zweite scheint mir aber nicht entscheidend. Euklides kann recht wohl zunächst, im Gegensatz gegen allen (philosophischen und unphilosophischen) Materialismus, darauf gedrungen haben, dass als das Wirkliche an jedem Ding nur seine unkörperliche Form betrachtet werde, wenn er auch im weiteren Verlauf alle diese Formen selbst wieder in die Eine Substanz, das Gute, zurückführte; und wenn er sich durch diese letztere Behauptung allerdings in einen gewissen Widerspruch mit seinem anfänglichen Ausgangspunkt verwickelte, so ist dieser Widerspruch doch nicht grösser, als der, dass er jede Veränderung des Seienden läugnete und doch dabei von einem Wirken, einem ἐνεργεῖν, sprach (s. u. 220, 1. 219, 3. 222, 3). Ja auf welchem anderen Wege kann er überhaupt von der sokratischen Begriffsphilosophie zu seiner Einheitslehre gekommen sein? Und passt nicht auf Euklid und seine Schule auf's beste, was der Sophist 246, B (s. o. S. 214, 2 Schl.) von der Art sagt, wie die „Ideenfreunde“, ganz im Styl der zenonischen Dialektik (Th. I, 498 f.), das Körperliche durch Auflösung in seine kleinsten Theile vernichten? (M. vgl. z. B. was S. 190 2. Aufl. angeführt werden wird.) Stimmt es nicht mit der Aussage des Aristokles (unt. 222, 3) über die Megariker vollkommen überein, wenn jene (s. S. 219, 3) dem Seienden das Vermögen des Wirkens und Leidens absprachen? während diess auf Plato, wie bemerkt, nicht passen würde. Dass aber diese Philosophen 245, E zu den ἄλλως λέγοντες gerechnet werden, hat nichts auf sich: dieses ἄλλ. λέγ. bezeichnet hier nicht solche, die in's Gelage hinein reden, sondern es ist einfach zu übersetzen: die, welche anders reden, bei denen sich nicht

Den Ausgangspunkt der megarischen Philosophie werden wir in der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens zu suchen haben. Euklid verband hiemit die eleatischen Bestimmungen über den Gegensatz der sinnlichen und der Vernunfterkenntniss; und indem er nun beide nicht sowohl durch ihre Form, als durch ihren Gegenstand unterschied, kam er zu der Ueberzeugung, die Sinne zeigen uns nur ein werdendes und veränderliches, das Denken allein lasse uns ein wahrhaft seiendes und unveränderliches erkennen [1]. Er steht demnach im allgemeinen auf demselben Boden mit Plato, und es ist möglich, dass sich diese Ansicht den beiden | Philosophen gemeinschaftlich in ihrem wissenschaftlichen Verkehr gebildet hat, und dass durch Plato auch Heraklit's Ansicht von der Sinnenwelt auf Euklid einwirkte. Die Aufgabe des Denkens hatte aber Sokrates zunächst in der Erkenntniss der Begriffe gefunden. Sie sollten demnach jenes Unveränderliche darstellen: nicht den körperlichen Dingen, sagt Euklid, sondern nur den unkörperlichen Gattungen komme ein wahres Sein zu [2], und in demselben Sinn er-

---

wie bei den von S. 243 D an besprochenen Philosophen, alles um den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden dreht. Bei denjenigen nämlich, auf welche Plato 245, E kommt, ist die Hauptfrage nicht die, ob es mehrere Seiende giebt, oder nur Eines ein Seiendes, alles andere dagegen ein Nichtseiendes ist, sondern die, ob es nur Körperliches oder Unkörperliches giebt: an die Stelle von jenem Gegensatz tritt dieser. Vgl. S. 243, D mit 246, A. Zu dem vorstehenden vgl. man Henne 105 ff. Bonitz Plat. Stud. II, 49 f. In der Erklärung des διακριβολογουμένους u. s. w. stimme ich jedoch mit keinem von beiden ganz überein.

[1] Plato a. a. O. 248, A: Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; ἦ γάρ; — Ναί. — Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατὲ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. Desswegen sagt Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1 von den Megarikern und den Eleaten zusammen: οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.

[2] M. s. die S. 214, 2 angeführte Stelle des Sophisten 246, B, wo man aber die Worte: τὰ δὲ ἐκείνων σώματα u. s. w. natürlich nicht mit Prantl (S. 39) davon verstehen darf, „dass sie die Körper jener Artbegriffe [der εἴδη ἀσώματα] als eine stets fliessende Entstehung bezeichneten und hiebei die von ihnen selbst angenommene begriffliche Wahrheit wieder allmählich bis in das Kleinste zersplittern“, sondern es ist zu erklären: die Kör-

klärt sich noch Stilpo, wenn er den allgemeinen Begriff auf kein Einzelwesen übertragen lassen will, weil jener etwas von allen einzelnen Dingen verschiedenes bezeichne, das nicht erst seit einer bestimmten Zeit existire, wie diese[1]). Auch hierin treffen die Megariker mit Plato zusammen[2]). Während sich aber dieser die | Gattungen zugleich als wirksame geistige Kräfte denkt, glaubte Euklid mit Parmenides dem Seienden jede Bewegung absprechen zu müssen; er beschränkte daher das Wirken und Leiden auf das Gebiet des Werdens, von dem Seienden dagegen behauptete er, man dürfe ihm weder ein Wirken noch ein Leiden noch eine Bewegung beilegen[3]). Mit dieser Bestreitung des

---

per der andern (der Materialisten) dagegen, worin diese das wahrhaft Seiende suchen, wollen sie nicht für ein seiendes, sondern nur für ein werdendes gelten lassen, indem sie dieselben dialektisch in kleine Theile auflösen.

[1]) Diog. II, 119 berichtet von ihm: ἔλεγε, τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι μηδένα [? es ist wohl entweder εἶναι zu streichen und zu μηδένα „λέγειν“ zu suppliren, oder statt εἶναι „εἰπεῖν“ zu lesen], οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε. καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον. λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν· οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον. Diogenes führt nun zwar diese Notizen mit der Bemerkung ein: δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, und an sich ist es wohl möglich, dass Stilpo mit anderem auch den Streit gegen die allgemeinen Begriffe, und insbesondere gegen die platonischen Ideen, aus der cynischen Schule mit herübernahm. Die obigen Beispiele jedoch richten sich nicht gegen die Wirklichkeit der Gattungen, welche der allgemeine Begriff bezeichnet, sondern gegen die der Einzeldinge: Stilpo läugnet, dass der Einzelne ein Mensch sei, weil der Ausdruck „Mensch“ das Allgemeine bezeichne, das von allen einzelnen Menschen verschieden sei, er läugnet, dass das, was ihm vorgezeigt wird, Kohl sei, weil es schon vor 10,000 Jahren Kohl gegeben habe, weil wir, mit andern Worten, mit dem allgemeinen Begriffe „Kohl“ nicht etwas gewordenes, sondern etwas unveränderliches ausdrücken. Ich glaube daher mit Hegel Gesch. d. Phil. II, 123 und Stallbaum Plat. Parm. 65 hier ein Missverständniss des Diogenes oder seiner Quelle annehmen zu müssen.

[2]) Auf solche Aehnlichkeiten bezieht sich vielleicht die Bemerkung Cicero's Acad. II, 42, 129 über die Megariker: *hi quoque multa a Platone.*

[3]) Plato Soph. 248, C: λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασίν. Daher wird im folgenden wiederholt als ihre Ansicht angegeben: [τὸ παντελῶς ὂν] ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι . . . ἀκίνητον τὸ παράπαν ἑστάναι, und dieser Ansicht gegenüber verlangt Plato seinerseits: καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν

Werdens hängt sodann die weitere Behauptung zusammen, welche wahrscheinlich schon Euklid, jedenfalls seine Schule aufgestellt hat, dass das Vermögen nicht länger vorhanden sei, als die Ausübung desselben, dass also überhaupt nur das Wirkliche möglich sei 1): was blos möglich, aber nicht wirklich ist, das wäre und wäre zugleich nicht; es wäre also derselbe Widerspruch, den schon Parmenides im Werden zu entdecken geglaubt hatte, und der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit wäre eine jener Veränderungen, die Euklid mit dem Begriff des Seienden nicht zu vereinigen wusste 2). Es ist also mit Einem Wort

---

συγχωρητέον ὡς ὄντα ... μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1 (s. u. S. 222, 3). Die Beweise der Megariker gegen die Bewegung werden später noch zu erwähnen sein. Dagegen ist es mir nicht wahrscheinlich, dass die Bedenken gegen die Ideenlehre im ersten Theil des platonischen Parmenides megarischen Ursprungs sind, wie diess Stallbaum Pl. Parm. 57 ff. 65 f. vermuthet.

1) Arist. Metaph. IX, 3, Anf.: εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοὶ, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι· οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. In der Widerlegung dieser Behauptung bemerkt Aristoteles, sie würde alle Bewegung und alles Werden unmöglich machen; eben diess wollten aber die Megariker. Weiteres über diesen Punkt wird unten von Diodor angeführt werden. Die Stelle des Sophisten 248, C dagegen, welche Henne S. 133 f. mit der aristotelischen verknüpft, besagt etwas anderes.

2) Hartenstein a. a. O. S. 205 glaubt, die obige Behauptung sei im bestimmten Gegensatz gegen Aristoteles aufgestellt worden. Sie würde in diesem Fall wohl dem Eubulides angehören. Doch beweisen die aristotelischen Kunstausdrücke δύνασθαι und ἐνεργεῖν nicht viel; Aristoteles fasst ja fremde Behauptungen häufig in seine eigene Terminologie. Andererseits darf man aber der angeführten megarischen Lehre, auch wenn sie von Euklid herrührt, keine zu grosse Bedeutung für das aristotelische System beilegen, denn sie ist doch nur eine eigenthümliche Fassung der eleatischen Polemik gegen das Werden und die Bewegung. Noch weniger möchte ich mit Grote (Plato III, 491 f.) den Megarikern hier gegen Aristoteles Recht geben: weil nämlich der Baumeister, wenn er kein Material, keine Werkzeuge und auch nicht die Absicht zu bauen hat, nicht bauen könne, wenn dagegen diese und alle weiteren Bedingungen vorhanden sind, auch bauen werde. Diess ist gar nicht die Frage, auf welche sich der Streit zwischen Aristoteles und den Megarikern bezieht. Gerade Aristoteles sagt, im Zusammenhang der Untersuchung, welcher das obige Citat entnommen ist (Metaph. IX, 5. c. 7.

nur das Unkörperliche und schlechthin | Unveränderliche, was als ein Wirkliches anerkannt wird, und womit es die Wissenschaft zu thun hat.

Als den höchsten Gegenstand des Wissens hatte nun Sokrates das Gute bezeichnet[1]. Euklid folgt ihm auch hierin[2]; aber indem er seinem Standpunkte gemäss den höchsten Gegenstand des Wissens zugleich als das wesenhafteste Sein fasst, glaubt er sich berechtigt, alle die Bestimmungen, welche Parmenides dem Seienden beigelegt hatte, auf das Gute zu übertragen: es giebt nur Ein Gutes, das unveränderlich und sich selbst gleich ist, nur verschiedene Namen desselben sind alle unsere höchsten Begriffe, und ob wir von der Gottheit, oder der Einsicht, oder der Vernunft reden, immer meinen wir ein und dasselbe, das Gute[3]. Auch das sittliche Ziel ist desshalb, wie schon Sokrates

---

1049, a, 5); wenn einer Kraft die für ihre Wirksamkeit erforderlichen Bedingungen (zu denen bei den δυνάμεις λογικαὶ auch die Absicht, zu wirken, gehört), vollständig gegeben seien, so trete die Wirkung immer auch ein. Eben dieses wäre aber nach Grote der Sinn des megarischen Satzes, den er bestreitet. Die eigentliche Meinung desselben — dass ein Vermögen, so lange es sich nicht in der entsprechenden Thätigkeit äussert, nicht etwa nur durch das Fehlen der hiefür erforderlichen Hülfsmittel und Bedingungen gehemmt, sondern gar nicht mehr vorhanden sei — ergiebt sich ausser dem oben angeführten Wortlaut auch aus den Einwendungen, die ihm Aristoteles c. 3 entgegenhält, und aus dem unten (S. 192 2. Aufl.) anzuführenden. Grote unterschiebt den Megarikern, um sie gegen die aristotelische Kritik vertheidigen zu können, Reflexionen, die wir ihnen zuzuschreiben kein Recht haben.

[1] S. o. S. 112 f. 124.

[2] Denn dass seine Sätze über das Gute mit dem sokratischen Wissen nichts gemein haben (Hermann Ges. Abhandl. 242), könnte ich mir nur dann gefallen lassen, wenn dieses Wissen nicht Wissen des Guten und Euklid nicht Schüler des Sokrates gewesen wäre; und dass „auch ein rein eleatischer Philosoph, wenn er nur überhaupt die ethische Richtung genommen hätte, diesen Theil der Philosophie nicht anders, als Euklid, behandelt haben würde“, glaube ich gleichfalls nicht: so lange er ein rein eleatischer Philosoph blieb, konnte ein solcher eben nicht diese ethische Richtung nehmen, und den Begriff des Guten an die Spitze seines Systems stellen.

[3] Cic. Acad. II, 42, 129: (*Megarici*) *qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper* (οἷον, ὅμοιον, ταὐτὸν vergl. unsern 1sten Thl. S. 472 f.). Diog. II, 106 über Euklid: οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.

gezeigt hatte, nur Eines, das Wissen des Guten, und wenn man von vielen Tugenden spricht, so sind diess gleichfalls nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache[1]. Wie verhält sich nun aber alles übrige zu diesem Einen Guten? Schon Euklid läugnete, wie berichtet wird, dass das, | was nicht gut ist, überhaupt sei[2], woraus unmittelbar folgte, dass es ausser dem Guten nichts Wirkliches gebe. Bestimmter wird diese Behauptung der späteren megarischen Schule beigelegt[3]. Damit wurden dann freilich die vielen Begriffe, deren Wirklichkeit anfangs noch vorausgesetzt war, als solche gleichfalls aufgegeben; sie wurden, so weit noch etwas reales in ihnen anerkannt wurde, zu blossen Namen des Guten herabgesetzt[4]. Wir haben aber hier wahrscheinlich noch die Spuren von der allmählichen Entwicklung der megarischen Lehre. Es scheint, Euklid habe von einer

---

[1] Diog. VII, 161 über den Stoiker Aristo: ἀρετάς τ' οὔτε πολλὰς εἰςῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί. Dass diese Eine Tugend das Wissen des Guten ist, ergiebt sich nicht allein aus dem Zusammenhang des Systems und dem Vorgang des Sokrates (s. oben S. 117 ff.), sondern auch aus Cicero a. a. O., wenn er fortfährt: *a Menedemo autem … Eretriaci appellati; quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Illi* (die Megariker) *similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius.* Vgl. Plato Rep. VI, 505, B, wo neben Antisthenes vielleicht Euklid mitgemeint ist. Die Einsicht wird wohl auch der eine von den zwei Genien sein, von denen Euklides nach Censor. di. nat. 3, 3 sagte: *duplicem omnibus omnino nobis genium adpositum;* der andere (böse) Dämon ist dann die Thorheit.

[2] Diog. a. a. O.: τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει μὴ εἶναι φάσκων.

[3] Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 17, 1: ὅθεν ἠξίουν οὗτοί γε [οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοὺς] τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τοπαράπαν. Aristot. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13 geht schwerlich auf die Megariker, sondern auf Plato; vgl. meine plat. Studien 276 f. und Schwegler z. d. St. Anderer Stellen, die man ohne Grund auf jene bezogen hat, nicht zu erwähnen.

[4] Prantl's Ansicht jedoch (S. 35 ff.), dass die megarischen Begriffe von Hause aus durchaus nominalistisch gemeint seien, verträgt sich nicht mit den platonischen Aussagen: wenn die Megariker die Begriffe, und sie allein, für die ἀληθινὴ οὐσία erklärten, waren sie nicht Nominalisten, sondern Realisten. Nicht einmal Stilpo kann dem obigen zufolge als Nominalist bezeichnet werden; er hat aber überdiess zu viel aus der cynischen Lehre aufgenommen, als dass wir von ihm unbedingt auf die ursprünglich megarischen Annahmen schliessen könnten.

Mehrheit wesenhafter Begriffe zunächst nur im Gegensatz gegen die sinnlichen Dinge gesprochen, und diese Lehrform gehöre vorzugsweise der Zeit an, in welcher sich sein System aus diesem Gegensatz erst herausbildete [1]), in der Folge dagegen haben sich die Megariker ihrer zwar fortwährend zur Bestreitung der herrschenden Vorstellungen bedient [2]), sonst aber sie zurückgestellt, und sich ganz an die wesentliche Einheit des Guten und Seienden gehalten. Folgerichtig ist diess allerdings nicht, aber wir können es uns erklären, wie die Megariker zu diesem Widerspruch kamen, wenn sie nur allmählich von der sokratischen Begriffswissenschaft zu der abstrakten eleatischen Einheitslehre fortgiengen [3]). |

Je schroffer sie aber hiemit der gewöhnlichen Denkweise entgegentraten, um so dringender musste für sie auch die Aufforderung werden, ihr gegenüber ihre eigenen Annahmen zu rechtfertigen. Auch hiebei brauchten sie nur dem Vorgang der Eleaten zu folgen. Direkt freilich, in der Weise eines Parmenides, die Wahrheit ihrer Ansichten zu beweisen, mochte ihnen nicht ganz leicht werden; um so bedeutendere Erfolge liessen sich dagegen erwarten, wenn sie die Voraussetzungen der Gegner ihrerseits mit der Dialektik eines Zeno und Gorgias in Anspruch nahmen. Und gerade in dieser dialektischen Fassung hatte sich der Stifter der Schule die eleatische Lehre ohne Zweifel von Anfang an angeeignet; denn Zeno und die Sophisten scheinen es vorzugsweise gewesen zu sein, welche derselben überhaupt im mittleren Griechenland die Aufmerksamkeit zuwandten. Diess war mithin der Weg, welchen die megarischen Philosophen mit solcher Vorliebe einschlugen, dass die ganze Schule daher ihren Namen erhielt 1). Schon Euklid pflegte, nach DIOGENES 2), nicht die Voraussetzungen, sondern die Schlusssätze der Gegner anzugreifen, d. h. er bediente sich der Widerlegung durch *deductio ad absurdum*. Von demselben wird berichtet 3), er habe die Erklärung durch Vergleichung (welche bei Sokrates so beliebt war) verworfen, weil das ähnliche, was man herbeiziehe, nichts deutlicher mache, das unähnliche nicht zur Sache gehöre. Die treffendste Schilderung | seiner Dialektik giebt aber wohl PLATO, wenn er im Sophisten von den „Begriffsphilosophen" sagt, sie zerreiben in ihren Reden das Körperliche Theil für Theil, um zu zeigen, dass es kein seiendes, sondern nur ein fliessendes und werdendes sei 4). Diess ist ganz jenes Verfahren, welches Zeno zur Widerlegung der sinnlichen Wahrnehmung aufgebracht hatte 5), und welches wir auch in den Soriten der späteren Megariker treffen werden: die scheinbar substantielle körperliche Masse wird in ihre Theile aufgelöst, und da es sich nun zeigt, dass diese Theilung keine Grenze findet, und dass nirgends etwas festes ist, bei dem die Betrachtung beharren könnte, so wird hieraus geschlossen, das Körperliche sei überhaupt nichts wesenhaftes, sondern nur eine flüchtige Erscheinung. Euklid wird daher mit Grund als der erste Urheber der megarischen Dialektik zu betrachten sein. Doch hatte dieselbe bei ihm wohl noch nicht den Charakter einer blos formalen Eristik, wenn ihm auch seine

---

[1]) Plato wenigstens, in der oben besprochenen Stelle, erwähnt des Einen Guten noch nicht, vielmehr unterscheidet er seine Begriffsphilosophen ausdrücklich als solche, die viele Begriffe annehmen, von den Eleaten.

[2]) S. o. S. 219, 1.

[3]) Anders sucht Henne S. 121 ff. die Schwierigkeit zu heben. Die Megariker, glaubt er, haben jeder von den besonderen Ideen insofern ein Sein beigelegt, wiefern sie eine Einheit sei, die vielen Begriffe sollen nach ihnen die verschiedenen Arten des Guten ausdrücken. Aber gerade dieses, dass es verschiedenes Gute gebe, bestritten sie. Von der Einheit des Seienden aus können sie nicht zu der Annahme einer Vielheit von Begriffen gekommen sein, da diese Einheit in ihrer abstrakten Fassung jede Entwicklung und Selbstunterscheidung ausschliesst, wohl aber können umgekehrt die sokratischen Begriffe sich ihnen allmählich in die eleatische Einheit aufgelöst haben.

---

1) S. o. S. 209, 1.

2) II, 107: ταῖς τε ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν. Da nach stoischer Terminologie (welche man natürlich Euklid zu leihen durch unsere Stelle nicht berechtigt ist) λῆμμα den Obersatz, in der Mehrzahl auch beide Prämissen, ἐπιφορὰ den Schlussatz bezeichnet (DEYCKS 34 f. PRANTL 470 f.), so ist der wahrscheinlichste Sinn dieser Worte der oben angenommene.

3) A. a. O.: καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει, λέγων ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι· καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

4) S. o. S. 214, 2. 218, 2.

5) S. unsern 1sten Thl. S. 496 ff.

Streitreden zum Vorwurf gemacht werden[1]; es scheint vielmehr, dass es ihm, wie früher dem Zeno, zunächst um die Begründung seiner positiven Lehrsätze zu thun war, und dass er seine Dialektik nur als Mittel für diesen Zweck gebrauchte; wenigstens ist uns von ihm nichts bekannt, was auf eine andere Ansicht führte, und es wird ihm namentlich noch keiner von jenen eristischen Trugschlüssen beigelegt, durch welche sich die megarische Schule in der Folge hervorthat.

Schon bei Euklid's ersten Nachfolgern gewann nämlich die Eristik mehr und mehr das Uebergewicht über die positiven Lehrbestimmungen. Die letzteren waren zu dürftig, um lange bei ihnen zu verweilen, und zu abstrakt, um sie weiter zu entwickeln; dagegen bot der Streit gegen die gewöhnliche Vorstellungsweise und gegen andere Philosophen dem Scharfsinn, der Rechthaberei und dem wissenschaftlichen Ehrgeiz ein | unerschöpfliches Feld dar, welches denn auch die megarischen Philosophen rüstig ausbeuteten[2]. Die metaphysischen Annahmen der Schule waren dabei nicht selten die blosse Veranlassung zu eristischen Klopffechtereien. Von den Fangschlüssen, welche Eubulides zugeschrieben werden[3], welche aber theilweise schon älter waren[1]), hat nur der sog. Haufenschluss eine wahrnehmbare Beziehung | auf diese Metaphysik; mittelst dieser Schlussform liess sich nämlich nachweisen, dass den sinnlichen Dingen kein festes Sein zukomme, dass jedes derselben in sein Gegentheil verfliesse und statt eines unveränderlichen und wesenhaften nur ein werdendes darstelle[2]); die übrigen dagegen erscheinen als reine Sophismen, die keinen weiteren Zweck haben, als den andern in Verlegenheit zu bringen[3]); dialektische Kunststücke, welche

---

[1] Nach Diog. II, 30 hätte ihm schon Sokrates wegen seiner Vorliebe für Streitreden gesagt, er möge wohl mit Sophisten verkehren können, aber nicht mit Menschen; doch möchte ich darauf nicht viel geben, besonders da auch diese Anwendung des Sophistennamens auf den Sprachgebrauch der nachsokratischen Zeit weist. Sicherer ist (Diog. II, 107), dass ihn Timon einen Zänker nannte, welcher den Megareern die Disputirwuth eingepflanzt habe.

[2] Die gewöhnliche Form dieser eristischen Beweisführungen ist (s. u.) die katechetische (daher der stehende Ausdruck: λόγον ἐρωτᾷν bei Diog. II, 108. 116. Sext. Math. X, 87 u. ö. und die Μεγαρικὰ ἐρωτήματα in dem Bruchstück Chrysipp's bei Plut. sto. rep. 10, 9. S. 1036 vgl. Arist. Phys. VIII, 8. 263, a, 4. 7. Anal. pr. II, 19. 66, a, 26. 36. I, 32. 47, a, 21), wobei man sich wohl, nach dem Vorgang der Sophisten, ausdrücklich jede andere Antwort, als Ja und Nein, verbat; vgl. Diog. II, 135 und unsern 1sten Th. S. 911, 3.

[3] Diog. II, 108 zählt deren sieben auf: der ψευδόμενος, der διαλανθάνων, die Elektra, der ἐγκεκαλυμμένος, der σωρίτης, der κερατίνης, der φαλακρός. Der erste von diesen lautet nach Arist. soph. el. 25. 180, a, 34. b, 2. Alex. z. d. St. Cic. Acad. II, 29, 95 u. a. (s. Prantl S. 51): Wenn jemand sagt, er lüge eben jetzt, lügt ein solcher, oder sagt er die Wahrheit? Der

---

Versteckte, der Verhüllte und die Elektra sind nur verschiedene Wendungen desselben Sophisma: „Kennst du den Versteckten? kennst du den Verhüllten? kannte Elektra ihren Bruder, ehe er sich ihr genannt hatte?“ und die Lösung liegt bei allen dreien darin, dass der Verhüllte u. s. f. den betreffenden Personen zwar bekannt ist, aber nicht sofort von ihnen erkannt wird (m. s. darüber Arist. s. el. c. 24. 179, a, 33. Alex. z. d. St. u. fol. 49, b. Lucian vit. auct. 22. Prantl a. a. O. und unsern 1sten Th. S. 913, 7). Der Gehörnte lautet: „Hast du deine Hörner verloren?“ wird die Frage bejaht, so schliesst man: „also hast du welche gehabt“; wird sie verneint, so heisst es: „also hast du sie noch“ (Diog. VII, 187. VI, 38. Seneca ep. 45, 8. Gell. XVI, 2, 9. Prantl S. 53). Der Sorites besteht in der Frage: wie viele Körner einen Haufen machen, oder allgemeiner: mit welcher Zahl die Vielheit beginnt? Eine solche anzugeben ist natürlich nicht möglich. (M. vgl. über ihn Cic. Acad. II, 28, 92 ff. 16, 49. Diog. VII, 82. Pers. Sat. VI, 78 u. a. bei Prantl S. 54 f.) Nur eine Anwendung davon auf die Zahl der Kopfhaare ist der Kahlkopf: „wie viele Haare muss man einem ausziehen, dass er kahlköpfig wird?“ (vgl. Horaz ep. II, 1, 45. Prantl a. a. O.; weiters s. m. über alle diese Schlüsse Deycks 51 ff.).

1) Den Sorites z. B. finden wir schon bei Zeno und Euklid angedeutet (s. unsern 1sten Th. S. 501 f. und oben S. 224); überhaupt lässt sich bei dialektischen Erfindungen, die zwar zu ihrer Zeit sehr ernsthaft genommen wurden (Sen. ep. 45, 10 sagt, über den ψευδόμενος seien viele Bücher geschrieben worden, von denen uns die des Theophrast und Chrysipp aus Diog. V, 49. VII, 196 f. bekannt sind; der letztere schrieb nach Diog. VII, 198. 192 auch über den Versteckten, den Verhüllten und die Soriten; Philetas aus Kos soll sich nach Athen. IX, 401, e an einer Schrift über den ψευδόμενος todtgearbeitet haben), die aber doch grossentheils kaum mehr als schlechte Witze sind, der erste Eigenthümer schwer ausmitteln. Der Gehörnte und Verhüllte wurden auch Diodor (Diog. II, 111), jener (nach Diog. VII, 187), sowie der Sorites (Diog. VII, 82. Pers. a. a. O.), auch Chrysippus, diesem aber gewiss mit Unrecht, zugeschrieben.

2) M. vgl. was S. 224 bemerkt wurde, und was sogleich über Diodor's Beweise gegen die Bewegung anzuführen sein wird.

3) Denn das Motiv, welches Prantl S. 52 dem „Verhüllten“ giebt,

immerhin das Bedürfniss einer genaueren Untersuchung über die Gesetze des Denkens, einer Logik, fühlbar machen konnten, in deren Handhabung aber der Zweck, durch Aufzeigung von Schwierigkeiten und Widerlegung unhaltbarer Meinungen zu einem richtigeren wissenschaftlichen Verfahren zu führen, gänzlich zurücktritt. Aehnlicher Art scheint die Streitkunst des Alexinus gewesen zu sein; uns wenigstens ist er nur als Eristiker bekannt[1]). Im übrigen ist uns nichts näheres von ihm überliefert, als eine Streitrede mit Menedemus, welchen er vergeblich nach dem Schema des „Gehörnten" zu fangen sucht[2]), und eine Einwendung gegen Zeno's Beweise für die Vernünftigkeit der Welt[3]), welche später die Akademiker wiederholt haben[4]). In engerem Zusammenhang mit den megarischen Dogmen stehen die Erörterungen Diodor's über die Bewegung und das Vergehen, über das Mögliche, und über die hypothetischen Sätze.

Der Beweise, mit welchen dieser Philosoph die Grundlehre seiner Schule von der Unmöglichkeit der Bewegung zu stützen suchte, werden uns vier überliefert. Der erste[5]), im wesentlichen | schon von Zeno gebraucht[6]), lautet so: Wenn sich etwas bewegte, müsste es sich entweder in dem Raume bewegen, worin es ist, oder in dem, worin es nicht ist; aber in jenem hat es keinen Raum, sich zu bewegen, weil es ihn ausfüllt, in diesem kann es weder etwas wirken noch etwas erleiden: die Bewegung ist undenkbar[7]). Nur eine ungenauere Darstellung dieses Be-

---

kann ich nicht darin finden, und auch die Annahmen von Brandis S. 122 f. scheinen mir zu unsicher.

1) S. o. S. 212, 4.

2) Bei Diog. II, 135.

3) Sext. Math. IX, 107 f.: Zeno hatte geschlossen, weil die Welt das Beste sei, das Vernünftige aber besser sei, als das Unvernünftige, so müsse die Welt vernünftig sein (vgl. Cic. N. D. II, 8, 21. III, 9, 22). Darauf erwiedert Alexinus: τὸ ποιητικὸν τοῦ μὴ ποιητικοῦ καὶ τὸ γραμματικὸν τοῦ μὴ γραμματικοῦ κρεῖττόν ἐστι· καὶ τὸ κατὰ τὰς ἄλλας τέχνας θεωρούμενον κρεῖττόν ἐστι τοῦ μὴ τοιούτου· οὐδὲ ἓν δὲ κόσμου κρεῖττόν ἐστι· ποιητικὸν ἄρα καὶ γραμματικόν ἐστιν ὁ κόσμος.

4) Cic. N. D. III, 8, 21 ff. 10, 26. 11, 27. vgl. Th. III, a, 462 2. Aufl.

5) Bei Sext. Pyrrh. II, 242 vgl. 245. III, 71. Math. X, 85 ff. I, 311.

6) S. unsern 1sten Th. S. 504.

7) Eine ganz ähnliche Beweisführung gegen das Werden im allgemeinen

weises ist der zweite [1]): Was sich bewegt, ist im Raume; was aber im Raume ist, ruht; also ruht das Bewegte. Ein dritter Beweis [2]) geht von der Voraussetzung kleinster Körper- und Raumtheilchen aus, welche Diodor auch sonst beigelegt wird [3]), deren er sich aber wohl nur hypothetisch, wie Zeno [4]), zur Widerlegung der gewöhnlichen Annahmen bediente [5]). „So lange der Körpertheil A in dem entsprechenden Raumtheil A ist, bewegt er sich nicht, denn diesen füllt er ganz aus; ebensowenig aber, wenn er in dem nächstfolgenden Raumtheil B ist, denn wenn er hier angelangt ist, hat seine Bewegung bereits aufgehört; er bewegt sich mithin überhaupt nicht.“ Auch in diesem Schluss lässt sich der Charakter der zenonischen Folgerungen und | der schon von Plato geschilderten Dialektik [6]) nicht verkennen. Der vierte Beweis [7]) fügt zu der Voraussetzung kleinster Körpertheile noch die Unterscheidung der theilweisen und der vollständigen Bewegung [8]) hinzu. Jeder bewegte Körper muss sich erst

---

berichtet Sext. im unmittelbaren Zusammenhang mit dem obigen Beweise Pyrrh. III, 243: „Weder das Seiende kann werden, denn es ist schon, noch das Nichtseiende, denn ihm kann nichts widerfahren, also wird überhaupt nichts.“ (M. vgl. hiezu was in unserem 1sten Th. S. 510. 901 aus Melissus und Gorgias angeführt wurde). Möglich, dass auch dieses Argument Diodor angehört. Dagegen legt ihm Steinhart (Allg. Encykl. Sect. I, Bd. XXV, S. 288) mit Unrecht die Unterscheidung eines Raumes im weiteren und im engeren Sinn bei, welche sich bei Sext. Pyrrh. III, 75 vgl. 119. Math. X, 95 findet, da aus diesen Stellen selbst hervorgeht, dass diese Unterscheidung dazu dienen sollte, Diodor's Einwendungen auszuweichen.

1) Sext. Math. X, 112.

2) Bei Sext. Math. X, 143, vgl. 119 f. Auch Alexander De sensu 125, b, o erwähnt dieses diodorischen λόγος περὶ τῶν ἀμερῶν.

3) Sext. Math. IX, 362. Pyrrh. III, 32. Dionys. b. Eus. pr. ev. XIV, 23, 4. Stob. Ekl. I, 310. Pseudoclement. Recognit. VIII, 15 (alle diese Stellen weisen übrigens auf eine gemeinsame Quelle). Simpl. Phys. 216, b, m. Schol. in Ar. 405, a, 21. Diodor nannte diese Atome ἀμερῆ.

4) S. unsern 1sten Th. S. 498. 502 f.

5) Auch sein erster Beweis war nach Sext. Math. X, 85 genauer so gefasst, dass er zeigte, jedes Atom fülle seinen Raum ganz aus; indessen ist diese Wendung hier nicht wesentlich.

6) S. o. S. 224.

7) Sext. Math. X, 113 ff.

8) κίνησις κατ' ἐπικράτειαν und κίν. κατ' εἰλικρίνειαν.

mit der Mehrzahl seiner Theile bewegen, ehe er sich mit allen bewegt. Aber dass er sich mit der Mehrzahl bewege, ist nicht denkbar. Denn gesetzt ein Körper bestehe aus drei Atomen, von denen zwei sich bewegen, das dritte dagegen ruht, so müsste ein solcher bewegt sein, weil es die Mehrzahl seiner Theile wäre. Ebenso aber auch, wenn ein ruhendes viertes Atom hinzukommt (weil nämlich, wenn der Körper κατ' ἐπικράτειαν bewegt ist, auch alle die drei Atome, aus denen er besteht, bewegt sind, also das ruhende vierte zu drei bewegten hinzutritt); und warum dann nicht auch beim Hinzukommen eines fünften und sechsten u. s. f. bis zum zehntausendsten? so dass ein Körper bewegt sein müsste, wenn von 10000 Theilen, aus denen er besteht, auch nur zwei bewegt sind. Ist diess aber ungereimt, so ist eine Bewegung der Mehrzahl, und demnach auch des Ganzen unmöglich, die Bewegung überhaupt ist undenkbar. Dass es diesem Beweis freilich an Bündigkeit fehle, hat schon Sextus bemerkt[1]). Diodor jedoch scheint auch ihn für unwiderleglich gehalten zu haben, und so zieht er aus allen seinen Erörterungen den Schluss, dass man nie von etwas sagen könne: es bewegt sich, sondern immer nur: es hat sich bewegt[2]); er wollte, mit anderen Worten, zugeben, was ihm die Sinne zu beweisen schienen[3]), dass ein Körper das einemal in diesem, das anderemal in jenem Raum sei, aber er erklärte den Uebergang von dem einen in den andern für unmöglich. Diess ist aber freilich ein Widerspruch, der ihm schon im Alterthum vorgerückt, und von ihm nur ungenügend abgelehnt wurde[4]), und zugleich ist es auch eine Abweiehung von der ursprünglichen Lehre der Schule: Euklid läugnete die Bewegung schlechtweg, und hätte eine vollendete Bewegung so wenig zugeben können, als eine gegenwärtige.

---

[1]) A. a. O. 112. 118. Ein weiteres Argument, das erste zenonische, wird Diodor bei Sext. Math. X, 47 nicht beigelegt, sondern nur vom Resultat sagt er, dass Diodor darin mit den Eleaten übereinstimme.

[2]) Sext. Math. X, 48. 85 f. 91 f. 97—102 vgl. 143.

[3]) Diesen Grund giebt Sext. Math. X, 86 ausdrücklich an.

[4]) M. s. darüber Sext. a. a. O. 91 f. 97 ff. Diodor beweist hier den Satz, dass etwas von der Vergangenheit ausgesagt wahr sein könne, während es von der Gegenwart ausgesagt unwahr sei, mit so unzutreffenden Beispielen wie das, dass man von Helena sagen könne: sie hat drei Männer gehabt (nämlich nach einander), aber nie von ihr sagen konnte: sie hat drei Männer (nämlich gleichzeitig). Schon dieses Beispiel zeigt übrigens, wie unrichtig Grote's Meinung (Plato III, 501) ist, Diodor wolle mit dem oben besprochenen Satze nur behaupten, dass die gegenwärtige Bewegung

Mit dem dritten von den vorstehenden Beweisen fällt auch ein Bedenken Diodor's gegen das Vergehen im wesentlichen zusammen. Die Mauer, sagte er, geht nicht zu Grunde, so lange die Steine | beisammen sind, denn da steht sie noch; ebensowenig aber, wenn die Steine auseinander sind, denn da ist sie gar nicht mehr vorhanden [1]. Dass sie aber zu Grunde gegangen sein könne, nahm er wohl gleichfalls an.

Mit der Untersuchung über die Bewegung sind ferner die Erörterungen über das Mögliche nahe verwandt: in beiden Fällen handelt es sich um die Denkbarkeit der Veränderung, nur dass die Frage das einemal konkreter, das anderemal abstrakter gefasst ist. Diodor steht daher hier in dem gleichen Verhältniss zu der ursprünglichen Lehre seiner Schule, wie dort. Die älteren Megariker hatten nur das Wirkliche für ein Mögliches gelten lassen, und sie hatten dabei unter dem Wirklichen das gegenwärtig Vorhandene verstanden [2]. Diodor fügt auch das Zukünftige hinzu, wenn er sagt: möglich sei nur dasjenige, was entweder wirklich ist, oder wirklich sein wird [3]. Den Beweis dieses Satzes führt er mit einem Schlusse, welcher unter dem Namen des κυριεύων noch nach Jahrhunderten als dialektisches Meisterstück bewundert wurde [4], und im wesentlichen so lautete: „Aus

---

blos der Durchgangspunkt zwischen der verflossenen und der zukünftigen sei.

[1] Sext. Math. X, 347.

[2] S. o. S. 220.

[3] Cic. De fato 6, 12. 7, 13. 9, 17. ad. Famil. IX, 4. Plut. Sto. rep. 46, S. 1055. Alex. Aphr. in Anal. pr. 59, b, unt. Schol. in Arist. 163, b, 29 vgl. Simpl. ebd. 65, b, 7. Philop. ebd. 163, b, 19. Boeth. De interpr. II, Opp. ed. Basil. 364 ff. Prantl Gesch. d. Log. I, 39. Der obige Satz wird hier auch so ausgedrückt: möglich sei ὅπερ ἢ ἔστιν ἀληθὲς ἢ ἔσται.

[4] Vgl. Epikt. Diss. II, 18, 18: auf sittliche Thaten müsse man stolz sein, οὐκ ἐπὶ τῷ τὸν κυριεύοντα ἐρωτῆσαι, und vorher: κομψὸν σοφισμάτιον ἔλυσας, πολὺ κομψότερον τοῦ κυριεύοντος. Derselbe nennt II, 19, 9 Abhandlungen des Kleanthes, Chrysippus (über den auch Cic. De fato 6 f.), Antipater, Archedemus über den κυριεύων. Chrysipp erwehrte sich desselben (nach Alex. in Anal. pri. 57, b, u. Schol. in Arist. 163, a, 8) durch die

etwas möglichem kann nichts unmögliches hervorgehen [1]). Nun ist es aber unmöglich, dass etwas vergangenes anders sei, als es ist. Wäre daher eben dieses in einem früheren Zeitpunkt möglich gewesen, so wäre aus einem möglichen ein unmögliches hervorgegangen. Es war also nie möglich. Es ist mithin überhaupt unmöglich, dass etwas geschehe, was nicht wirklich geschieht" [2]). Weit | weniger streng war Diodor's Schüler Philo, wenn er alles für möglich erklärte, wozu ein Ding die Fähigkeit besitze, gesetzt auch, dass es zwingende äussere Umstände nie zu seiner Verwirklichung kommen lassen [3]). Hiemit war die megarische Lehre unverkennbar verlassen.

Auch über die Wahrheit der Bedingungssätze stellte Philo andere Bestimmungen auf, als sein Lehrer [4]). Diodor sagte, diejenigen Bedingungssätze seien wahr, in welchen der Nachsatz weder falsch sein kann, noch jemals falsch sein konnte, wenn der Vordersatz wahr ist; Philo ungenauer: diejenigen seien es, in denen nicht der Vordersatz wahr und der Nachsatz falsch sei. Indessen scheint es sich hiebei blos um die formelle Richtigkeit im Ausdruck der logischen Regel gehandelt zu haben [5]).

Behauptung, es sei denkbar, dass aus möglichem unmögliches folge. Weitere Stellen, worin er erwähnt wird, nennt Prantl S. 40, 36.

[1] So übersetze ich das ἀκολουθεῖν, um die Zweideutigkeit des griechischen Ausdrucks, welcher sowohl die Zeitfolge, als die logische und Causalfolge bezeichnet, auch im Deutschen festzuhalten.

[2] Epikt. Diss. II, 19, 1: ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ „πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι", καὶ τῷ „δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν", καὶ τῷ „δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται", συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται. Vergl. Cic. De fato 6 f.

[3] Alex. a. a. O. Simpl. in Categ. ι f. 8 (Basil. 49, ε). Schol. in Arist. 65, a, 39. b, 5 ff. Boeth. a. a. O. S. 373, u. Mit einer anderen Wendung suchte sich nach Epikt. Diss. II, 19, 5 Panthödes (oben S. 213, 2) Diodor's Folgerung zu entziehen, indem er mit Kleanthes von den in vor. Anm. angeführten drei Sätzen den bestritt, dass alles Vergangene nothwendig wahr sein müsse.

[4] M. s. darüber Sext. Pyrrh. II, 110. Math. VIII, 113 ff. I, 309. Cic. Acad. II, 47, 143.

[5] Die Consequenzen nämlich, durch welche Sextus M. VIII, 115 ff.

Mit Diodor's Ansicht vom Möglichen scheint auch die Behauptung zusammenzuhängen, dass es keine bedeutungslosen oder zweideutigen Worte gebe, weil jeder doch immer etwas bestimmtes meinen, und dieser seiner Meinung gemäss verstanden werden müsse [1]: er will nur die Bedeutung der Worte als möglich anerkennen, welche der Redende thatsächlich im Sinne gehabt hat. Wir sind aber freilich über ihn, wie über die ganze Schule, zu unvollständig unterrichtet, als dass wir die Bruchstücke ihrer Ansichten in einen durchaus befriedigenden Zusammenhang setzen könnten [2]), wenn wir auch | immerhin genug wissen, um in ihnen allen eine und dieselbe Grundrichtung zu erkennen. So müssen wir es auch wahrscheinlich finden, dass sie sich nicht auf die dialektischen Beweisführungen beschränkten, welche uns von ihnen bekannt sind; aber um ihnen noch andere mit einiger Sicherheit zuzuweisen, sind unsere Nachrichten zu lückenhaft [3]).

Philo widerlegt, treffen dessen eigentliche Meinung gewiss nicht, so richtig sie auch aus dem Wortlaut der angeführten Definition hervorgehen, und Prantl S. 454 f. hat insofern Philo's Ansicht schwerlich ganz richtig aufgefasst.

1) Gell. XI, 12. Ammon. De interpret. 32, a (Schol. in Arist. 103, b, 15). Simpl. Categ. f. 6, ζ Basil.; um zu zeigen, dass jedes Wort eine Bedeutung habe, die aber ganz willkührlich sei, hatte Diodor, nach Ammon., einem seiner Sklaven die Partikel ἀλλαμὴν zum Namen gegeben.

2) Ritter's Vermuthungen darüber (Rh. Mus. II, 310 ff. Gesch. der Phil. II, 140 ff.) scheinen mir in mehrfacher Beziehung über die geschichtliche Wahrscheinlichkeit und über den Geist der megarischen Lehre hinauszugehen; diess aber näher nachzuweisen, würde hier zu weit führen.

3) Prantl S. 43 ff. glaubt die Mehrzahl der Sophismen, welche Aristoteles über die Trugschlüsse anführt, den Megarikern beilegen zu dürfen. Mir scheinen dieselben im allgemeinen sophistischen Ursprungs zu sein (vgl. unsern 1sten Th. S. 909 ff.), und ein bestimmtes Zeugniss für diese Annahme scheint mir in dem platonischen Euthydem zu liegen, den wir doch kaum schon auf die Megariker beziehen können; denn gegen Euklid würde sich Plato, wie wir aus Soph. 246, C und der Einleitung des Theätet sehen, nicht in diesem Tone geäussert haben, und ihm können wir auch eine so sophistische Eristik nicht zutrauen, Eubulides aber war gewiss noch nicht aufgetreten, als Plato den Euthydem schrieb. Dass die Megariker in der Folge manche sophistische Wendung benützten, soll damit natürlich nicht geläugnet werden, aber wir können darüber nichts genaueres nachweisen.

Eine eigenthümliche Stellung nimmt unter den megarischen Philosophen Stilpo ein. Auch er will die Lehre der Schule vertreten, an deren Spitze er stand: seine Annahmen über die allgemeinen Begriffe, über die Unmöglichkeit des Werdens und die Einheit des Seienden[1]), über die sinnliche und die Vernunfterkenntniss[2]) sind uns bereits vorgekommen. Mit diesen megarischen Lehren verknüpft er aber Ansichten und Bestrebungen, welche ursprünglich der cynischen Schule angehören. Für's erste nämlich verwarf er mit Antisthenes jede Verbindung eines Subjekts mit dem Prädikat, weil der Begriff des einen von dem des andern verschieden sei; zwei Dinge aber, deren Begriffe verschieden seien, dürfen nicht für dasselbe erklärt werden[3]). Und hiemit könnte auch der Satz | von der Einheit des Seienden[4]) in Zusammenhang stehen, wofern erst Stilpo diese Lehre aufgestellt haben sollte; denn wenn nichts von einem andern ausgesagt werden kann, lässt sich natürlich auch das Sein von keinem andern, ausser ihm selbst, aussagen. Aecht cynisch sind ferner

---

[1]) S. o. S. 219, 3. 222, 3.

[2]) M. vgl. die S. 218, 1 angeführte Stelle aus Aristokles, wo neben den Eleaten ausdrücklich οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικοὺς genannt sind.

[3]) Plut. adv. Col. 22, 1. S. 1119, wo der Epikureer Stilpo vorwirft: τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν, . . ἀλλ' ἄνθρωπον ἄνθρωπον καὶ χωρὶς ἀγαθὸν ἀγαθὸν u. s. w. Ebd. c. 23: οὐ μὴν ἀλλὰ τὸ ἐπὶ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν. εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ· καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερου ἑτέρου κατηγοροῦντας. Genau das gleiche werden wir bei Antisthenes finden; um so weniger Grund hat Plut. a. a. O., Stilpo's Behauptung für einen blossen Scherz zu halten. Dieselbe Begründung giebt auch Simpl. Phys. 26, a, m: διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα (den Unterschied der verschiedenen Kategorieen und die Vieldeutigkeit der Wörter) ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι [genauer: Stilpo] λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον (diess ist aber nicht mehr Behauptung der Megariker, sondern widerlegende Folgerung des Aristotelikers); da nämlich der Begriff des Σωκράτης μουσικὸς ein anderer sei, als der des Σωκρ λευκὸς, müsste jener, nach megarischen Voraussetzungen, eine andere Person sein, als dieser.

[4]) S. o. S. 222.

Stilpo's ethische Grundsätze. Die übrigen Megariker widmeten sich mit theoretischer Einseitigkeit einer spitzfindigen Dialektik, das Ethische dagegen scheinen sie gänzlich vernachlässigt zu haben [1]). Stilpo war zwar gleichfalls stark in der Dialektik [2]), und vielleicht ist es blosser Zufall, dass keine eristische Behauptung oder Erfindung von ihm überliefert ist; zugleich sprechen aber unsere Berichterstatter nicht blos im allgemeinen von seinem Charakter mit der höchsten Verehrung [3]), sondern sie erwähnen auch mehreres, was bestimmter die cynische Moral bei ihm erkennen lässt. Für das höchste Gut erklärte er jene Apathie, die kein Gefühl des Uebels aufkommen lässt. Er verlangte, dass der Weise sich selbst genüge, und nicht einmal der Freunde zu seiner Glückseligkeit bedürfe [4]). Als ihn Demetrius Poliorcetes nach der Plünderung Megara's um seinen Verlust befragte, gab er zur | Antwort: er habe niemand die Wissenschaft forttragen sehen [5]). Da man ihm das schlechte Leben seiner Tochter vorhielt, erwiederte er: wenn er sie nicht zu Ehren bringe, könne sie ihn auch nicht verunehren[1]. Die Verbannung aus der Heimath wollte er für kein Uebel gelten lassen[2]. Die Unabhängigkeit von allem Aeussern, die Bedürfnisslosigkeit des Weisen, dieser oberste Grundsatz des Cynismus, ist sein Ideal. Mit den Cynikern theilt er endlich auch jene freie Stellung zur Religion, die sich in mehreren seiner Aeusserungen ausspricht[3]. Ob er aber, und in welcher Art er einen wissenschaftlichen Zusammenhang zwischen diesen cynischen Annahmen und den megarischen Grundlehren herzustellen versuchte, wird nicht überliefert. An sich war diess nicht schwer. Mit der Behauptung, dass man keinem Subjekt ein Prädikat beilegen könne, steht Euklid's Polemik gegen die Beweisführung durch Vergleichung in Verwandtschaft, denn auch diese beruht auf dem allgemeinen Satze, verschiedenartiges dürfe nicht gleichgesetzt werden; jene Behauptung passt überhaupt zu der negativen Dialektik der megarischen Schule, und wenn Euklid von dem Guten alle Vielheit abgewehrt hatte, mochte ein anderer mit Antisthenes hinzufügen, es könne überhaupt Eines nicht zugleich vieles sein. Aus der Einheit des Guten liess sich ferner die Apathie des Weisen durch die Erwägung ableiten, dass alles andere, ausser dem Guten, ein nichtiges und gleichgültiges sei[4]; die Bestreitung der Volksreligion ohnedem hieng mit der Lehre vom Einen schon in ihrer Wurzel bei Xenophanes zusammen. Es fehlte mithin dem Cynischen, was Stilpo aufnahm, nicht an Anknüpfungspunkten in der megarischen Lehre; | aber doch ist die ausdrückliche Anerkennung desselben als eine Abweichung von ihrer ursprünglichen Fassung zu betrachten.

---

[1]) Wenigstens ist uns ausser Euklid's Lehre von der Einheit der Tugend nichts ethisches von ihnen bekannt.

[2]) Vgl. S. 211, 2. 210, 6 und Chrysipp. bei Plut. Sto. rep. 10, 11. S. 1036.

[3]) M. s. die Stellen, welche S. 211, 1 angeführt wurden.

[4]) Sen. ep. 9, 1: *An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere desideras scire. hoc objicitur Stilboni ab Epicuro et iis, quibus summum bonum visum est animus impatiens.* Von demselben heisst es dann im folgenden: *hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit. illorum ne sentit quidem.* Hiemit hängt zusammen, was Stilpo b. Teles in Stob. Floril. 103, 83 (IV, 52 Mein.) bemerkt, um vor übermässiger Trauer beim Tod unserer Angehörigen zu warnen. Auf Stilpo geht wohl auch, was Alex. Aphr. De an. 103, a, u. sagt: die Megariker halten für das πρῶτον οἰκεῖον die ἀοχλησία.

[5]) Plutarch (welcher den einfachsten und wohl auch glaubwürdigsten Bericht giebt) Demetr. c. 9. tranqu. an. c. 17, S. 475. puer. ed. c. 8, S. 6. Sen. De const. 5, 6. ep. 9, 18. Diog. II, 115. Floril. Joann. Damasc. II, 13. 153 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 227). Dass Stilpo dabei seine Frau und seine Töchter verloren gehabt habe, ist vielleicht blos eine deklamatorische Ausschmückung Seneca's. Das bekannte: *omnia mea mecum porto*, welches Seneca bei dieser Gelegenheit Stilpo in den Mund legt, schreibt Cic. Parad. 1, 8 Bias von Priene zu.

---

[1] Plut. an. tranqu. c. 6, S. 468. Diog. II, 114.

[2] In dem Bruchstück b. Stob. Floril. 40, 8, von dem nur nicht klar ist, wie weit es reicht.

[3] Nach Diog. II, 116 f. bewies er, dass die Athene des Phidias kein Gott sei, und gebrauchte dann vor dem Areopag die Ausrede (die ihn freilich vor Ausweisung nicht schützte), sie sei kein θεὸς, sondern eine θεὰ, und da ihn Krates über Opfer und Gebete befragte, sagte er, darüber könne man nicht auf der Strasse reden. Auch was Plut. prof. in virt. 12, S. 83 von dem Traum erzählt, in dem er sich mit Poseidon unterhält, sieht aus, als ob er selbst es erfunden hätte, um sich für die Unterlassung des Opfers zu rechtfertigen.

[4] Vgl. was S. 222, 2 aus Diog. II, 106 angeführt wurde.

Mit der megarischen Schule ist die elisch-eretrische nahe verwandt, von der uns aber nur sehr wenig überliefert ist. Ihr Stifter war Phädo aus Elis [1]), der bekannte Liebling des Sokrates [2]).

---

[1]) Preller Phädon's Lebensschicksale und Schriften, Rhein. Mus. für Philol. IV (1845) 391 ff., revidirt in Ersch und Gruber's Encykl. S. III, Bd. 21, S. 357 ff.; wiederabgedruckt in Preller's Kl. Schriften. — Phädo, der Sohn eines edeln elischen Hauses, war nicht sehr lange vor Sokrates Tod (nach Preller a. d. a. O. wahrscheinlich 401 oder 400 v. Chr.) als junger Mensch (Preller schliesst aus dem plat. Phädo 89, B, dass er bei Sokrates Tod noch nicht 18jährig gewesen sein könne, es fragt sich aber, ob Phädo in seiner Tracht attischer Sitte folgte) in Kriegsgefangenschaft gerathen, und als Sklave in Athen zu dem unwürdigsten Gewerbe verwendet worden, bis ihn einer der sokratischen Freunde (ausser Krito wird Cebes und auch Alcibiades genannt, der aber damals nicht mehr in Athen, und schwerlich noch am Leben war) auf Sokrates' Fürsprache loskaufte (m. s. Diog. II, 31. 105, den Suid. Φαίδων und Hesych. vir. illustr. Φαίδων, Gell. N. A. II, 18, den Macrob. Sat. I, 11 ausschreibt; Lactant. Inst. III, 25, 15, wohl nach Seneca; Orig. c. Cels. III, 67; vgl. Cic. N. D. I, 33, 93. Athen. XI, 507, c; die Quelle der Erzählung vermuthet Preller nicht unwahrscheinlich in Hermippus π. τῶν διαπρεψάντων ἐν παιδείᾳ δούλων). Grote (Plato III, 503) erhebt nun zwar gegen diese Erzählung das Bedenken, dass eine Eroberung von Elis in jener Zeit nicht stattgefunden habe, während doch Diog. von Phädo sagt: συνεάλω τῇ πατρίδι; und er vermuthet desshalb, es sei Diog. II, 105 statt Ἠλεῖος „Μήλιος“ zu setzen. Allein Phädo wird auch von Gell. a. a. O. und von Strabo IX, 1, 8. S. 393 ein Eleer genannt, und ebenso heisst seine Schule die elische; und wenn Elis selbst freilich damals nicht in feindliche Hände fiel, so wurden doch im zweiten Jahr des elisch-spartanischen Krieges, wahrscheinlich im Frühling d. J. 400 v. Chr., die Vorstädte von Elis von dem spartanischen Heere, bei dem sich auch athenische Hülfstruppen befanden, besetzt (Xenoph. Hell. III, 2, 21 ff. und dazu Preller a. a. O. Curtius Gr. Gesch. III, 149 f. 757). Damals scheint Phädo gefangen worden zu sein. Nach Sokrates Tod verliess er wohl Athen; ob er aber sofort nach Hause zurückkehrte, oder vielleicht mit andern nach Megara zu Euklid gieng, wissen wir nicht. Diog. II, 105 nennt von ihm zwei ächte und vier zweifelhafte Gespräche; sein Zopyrus wird auch von Pollux III, 18 und dem Antiatticista in Bekker's Anecd. I, 107, ein Bruchstück aus einer nicht näher bezeichneten Schrift bei Seneca ep. 94, 41 angeführt. Panätius scheint alle unter seinem Namen überlieferte Schriften bezweifelt zu haben (Diog. II, 64). Bei Gell. a. a. O. wird er als *philosophus illustris*, und seine Schriften als *admodum elegantes* bezeichnet; auch Diog. II, 47 rechnet ihn zu den ausgezeichneteren Sokratikern.

[2]) M. vgl. über sein Verhältniss zu Sokrates ausser dem eben angeführten den platonischen Phädo, namentlich S. 58, D ff. 89, A f.

Dieser versammelte nach dem Tode seines Lehrers in seiner Vaterstadt Schüler um sich, welche daher den Namen der elischen Philosophen [1]) erhielten; als sein Nachfolger wird Plistanus bezeichnet [2]); ausserdem werden Anchipylus und Moschus seine Schüler genannt [3]); wir kennen aber von keinem dieser Männer mehr als den Namen. Durch Menedemus und Asklepiades [4]) | wurde die Schule nach Eretria verpflanzt, und sie führt nun den Namen der eretrischen [5]); so blühend aber ihr Zustand hier eine Zeit lang war[1]), scheint sie doch bald erloschen zu sein[2]).

---

[1]) Ἠλειακοὶ Strabo IX, 1, 8. S. 393. Diog. II, 105. 126.

[2]) Diog. II, 105.

[3]) Ebd. 126; vielleicht waren aber diese Männer nur mittelbare Schüler Phädo's; da nichts davon gesagt wird, dass Menedem auch den Plistanus gehört habe, scheint dieser damals nicht mehr gelebt zu haben.

[4]) Was uns Diogenes in seiner ausführlichen, aus Antigonus von Karystus und Heraklides Lembus geschöpften, Lebensbeschreibung Menedem's II, 125 ff. über diese Philosophen mittheilt, ist im wesentlichen das folgende: Menedemus aus Eretria, erst einem Handwerk gewidmet, war als Soldat nach Megara geschickt worden. Von hier aus lernte er die platonische Schule (Diogenes sagt: Plato selbst, was aber chronologisch unmöglich ist) kennen, und schloss sich ihr mit seinem Freund Asklepiades an, wobei beide (nach Athen. IV, 168, a) sich ihr Brod durch nächtliche Arbeit verdienten. Bald jedoch traten sie zu Stilpo in Megara über, und von da giengen sie nach Elis zu Moschus und Anchipylus, durch welche sie in die elische Lehre eingeführt wurden. In ihre Vaterstadt zurückgekehrt, lebten sie in treuer Freundschaft, auch durch Verschwägerung verbunden, bis zu Asklepiades' Tod zusammen, auch nachdem Menedemus an die Spitze des kleinen Staats getreten, und reich geworden und zu Einfluss bei den macedonischen Fürsten gelangt war. Menedem's menschenfreundlicher, fester und edler Charakter, sein treffender Witz (über den auch Plut. prof. in virt. 10, S. 81. vit. pud. 18, S. 536 zu vgl.), seine Mässigkeit (vgl. Diog. 139 ff. Athen. X, 419, e ff. II, 55, d), seine Freisinnigkeit und seine Verdienste um seine Vaterstadt werden gerühmt. Bald nach der Schlacht bei Lysimachia, welche 278 v. Chr. vorfiel, starb er in Macedonien, vielleicht freiwillig, in Folge eines Kummers, dessen Gründe verschieden angegeben werden, in einem Alter von 74 Jahren. Nach Antigonus bei Diog. II, 136 hinterliess er keine Schriften. Aus einem Satyrspiel Μενέδημος, worin Lykophron unsern Philosophen nach Athenäus verspottet, nach Diog. II, 140 mit vieler Anerkennung behandelt haben soll, theilen diese Schriftsteller a. d. a. O. einige Bruchstücke mit, welche für die Angabe des Diog. sprechen.

[5]) Strabo IX, 1, 8. S. 393. Diog. II, 105. 126. Cic. Acad. II, 42, 129 u. a.

Unter den Männern dieser Schule sind es nur Phädo und Menedemus, über deren Ansichten uns etwas mitgetheilt wird, und auch dessen ist wenig genug. Phädo wird von TIMON[3]) als „Schwätzer" mit Euklid zusammengestellt, was auf eine dialektische Richtung deutet[4]); vielleicht hat er sich aber doch mehr, als jener, mit Ethik beschäftigt[5]). Menedemus wenigstens scheint sich gerade dadurch von den gleichzeitigen Eristikern unterschieden zu haben, dass er sich mehr dem Leben und den sittlichen Fragen zuwandte. Auch | er wird zwar als gewandter und streitbarer Dialektiker bezeichnet[6]); und wenn er auch schwerlich so weit gieng, dass er mit Antisthenes jede Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt für unzulässig erklärte[7]), so lautet es doch immer noch eristisch genug, wenn uns von ihm berichtet wird, er habe nur die bejahenden kategorischen Urtheile gelten lassen, die verneinenden dagegen, die hypothetischen und copulativen verworfen [1]; auch Chrysippus [2] tadelt ihn, wie Stilpo, wegen ihrer verschollenen Sophismen [3]. Ebenso mag es richtig sein, dass er die Meinung, als ob die Eigenschaften noch ausser den Einzeldingen existirten, im Sinn des cynischen Nominalismus bestritt [4]. Andererseits wird aber doch behauptet [5], in seinen positiven Ansichten sei er Platoniker, das Dialektische treibe er mehr zum Scherz; und ist auch das letztere nach dem eben angeführten nicht glaublich, und durch seine Streitigkeiten mit Alexinus [6] nicht zu erweisen, seine Hinneigung zum Platonismus jedenfalls unwahrscheinlich [7], so scheint doch | soviel richtig, dass er den ethischen Lehren, ähnlich wie Stilpo, höheren Werth beilegte, als der Dialektik. Denn wir hören nicht blos, dass er diesen seinen Lehrer vor allen andern Philosophen bewunderte [1]), und dass er selbst als Cyniker geschmäht wurde [2]), sondern wir wissen auch, dass er sich mit der Frage über das höchste Gut in praktischem Sinn beschäftigte. Er behauptete nämlich, es gebe nur Ein Gut, nämlich die Einsicht [3]), welche ihm mit der vernünftigen Willensrichtung zusammenfiel [4]); nur verschiedene Namen dieser Einen Tugend seien die Tugenden, welche man gewöhnlich unterscheidet [5]); und dass es ihm selbst dabei keineswegs nur um ein todtes Wissen zu thun sei, bewies er durch seine staatsmännische Thätigkeit [6]). Auch in seinen freien religiösen Ansichten [7]) erinnert er an Stilpo und die cynische Schule. Da aber Zeno um dieselbe Zeit die haltbarsten Bestandtheile der megarischen und der cynischen Lehre in ein umfassenderes System aufnahm, konnten Nachzügler, wie die Eretriker, keine bedeutendere Wirkung ausüben.

---

[1]) PLUT. tranqu. an. 13, S. 472.

[2]) Als Schüler des Menedemus nennt ATHEN. IV, 162, e einen gewissen Ktesibius, von dem er aber nicht eben philosophisches berichtet. Sonst ist die letzte Spur vom Dasein der eretrischen Schule eine Schrift des Stoikers Sphärus (um 260 v. Chr.) gegen dieselbe b. DIOG. VII, 178.

[3]) Bei DIOG. II, 107.

[4]) Dagegen giebt der platonische Phädo zu der Vermuthung (STEINHART Plat. WW. IV, 397), dass sich Phädo zu einer skeptischen Zurückhaltung des Urtheils hingeneigt habe, keinen Anlass.

[5]) M. vgl. das obenerwähnte kleine, aber artige, moralische Bruchstück bei SENECA ep. 94, 41.

[6]) DIOG. II, 134: ἦν δὲ δυςκατανόητος ὁ M. καὶ ἐν τῷ συνθέσθαι δυςανταγώνιστος. ἐστρέφετό τε πρὸς πάντα καὶ εὑρεσιλόγει· ἐριστικώτατός τε, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν διαδοχαῖς, ἦν. (Vgl. 129 f. 136). Dagegen können sich die Verse des EPIKRATES bei ATHEN. II, 59, d nicht auf unsern Menedemus beziehen, da sie mit gegen den noch lebenden Plato gerichtet sind. Vgl. S. 239, 5.

[7]) Auch diess wird allerdings behauptet. Nach SIMPL. Phys. 20, a, m. b, m (Schol. in Ar. 330, a, 3) hätten die eretrischen Philosophen gelehrt: μηδὲν κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι, und nach PHILOP. Phys. B, 3, a. (Schol. 330, b, 1) hätte Menedemus nicht sagen wollen: ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶ, sondern nur: ἄνθρ. βαδίζει, um nicht dem ἄνθρωπος das Prädikat βαδίζων beizulegen. Allein diess verträgt sich nicht mit der folg. Anm. anzuführenden, offenbar genaueren und glaubwürdigeren Angabe. Mened. scheint hier mit Unrecht mit den Cynikern und Stilpo zusammengeworfen zu werden.

---

[1] Diog. II, 135.

[2] Bei Plut. Sto. rep. 10, 11. S. 1036.

[3] Auf Menedemus bezieht Hermann Ges. Abh. 253 auch die Verse des Johannes v. Salisbury Enthet. ed. Peters. S. 41, worin von einem gewissen „Endymion“ gesagt wird, er habe die fides als *opinio vera*, den Irrthum als *opinio fallax* bezeichnet, und geläugnet, dass man das Falsche wissen könne, denn kein Wissen könne täuschen. Mir ist diese Beziehung nicht wahrscheinlich; noch weniger passt das weitere, dass die Sonne der Wahrheit der Mond dem Irrthum entspreche, dass unter dem Mond Irrthum und Veränderung herrsche, im Gebiet der Sonne Wahrheit und Unveränderlichkeit, auf Menedemus.

[4] Simpl. Categ. Schol. in Arist. 68, a, 24: οἱ ἀπὸ τῆς Ἐρετρίας ἀνῄρουν τὰς ποιότητας ὡς οὐδαμῶς ἐχούσας τι κοινὸν οὐσιῶδες ἐν δὲ τοῖς καθέκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας.

[5] Heraklides b. Diog. II, 135. Ritter's Vermuthung (Gesch. d. Phil. II, 155), dass unser Menedemus hier mit Menedemus dem Pyrrhäer verwechselt werde, den wir aus Plut. adv. Col. 32, 8. S. 1126 und Athenäus (vgl. S. 238, 6) als Platoniker kennen, kann ich nicht theilen. Denn Heraklides Lembus hatte, wie wir aus Diogenes sehen, eingehend von dem eretrischen Philosophen gesprochen, so dass sich nicht wohl eine Verwechslung annehmen lässt, und auch das folgende spricht gegen jene Vermuthung. Warum könnte aber Menedemus nicht ebensogut als Platoniker bezeichnet werden, wie die megarischen Philosophen bei Cicero (s. o. 219, 2)?

[6] Diog. 135 (s. o. S. 227, 2). Ebd. 136: er habe den Alexinus beständig mit scharfem Spott angegriffen, ihm aber doch Dienste erwiesen.

[7] Diog. 134: τῶν δὲ διδασκάλων τῶν περὶ Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην … κατεφρόνει.

3. Die Cyniker.

Die cynische Schule entstand, wie die megarische, durch eine Verbindung der sokratischen Philosophie mit eleatisch-sophi-

---

1) Diog. 134.

2) Ebd. 140: τὰ μὲν οὖν πρῶτα κατεφρονεῖτο, κύων καὶ λῆρος ὑπὸ τῶν Ἐρετριέων ἀκούων.

3) Cic. Acad. II, 42, s. o. 221, 3. Diog. 123: πρὸς δὲ τὸν εἰπόντα πολλὰ τὰ ἀγαθὰ ἐπύθετο πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ εἰ νομίζοι πλείω τῶν ἑκατόν. Ebd. 134 einige Fragen, durch die er beweist, dass das Nützliche nicht das Gute sei.

4) Diog. 136: καί ποτέ τινος ἀκούσας, ὡς μέγιστον ἀγαθὸν εἴη τὸ πάντων ἐπιτυγχάνειν ὧν τις ἐπιθυμεῖ, εἶπε· πολὺ δὲ μεῖζον· τὸ ἐπιθυμεῖν ὧν δεῖ.

5) Plut. virt. mor. 2. S. 440: Μενέδημος μὲν ὁ ἐξ Ἐρετρίας ἀνῄρει τῶν ἀρετῶν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὰς διαφορὰς, ὡς μιᾶς οὔσης καὶ χρωμένης πολλοῖς ὀνόμασι· τὸ γὰρ αὐτὸ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην λέγεσθαι, καθάπερ βροτὸν καὶ ἄνθρωπον.

6) Dass er auch auf seine Freunde durch Lehre und Persönlichkeit eine bedeutende sittliche Wirkung ausübte, zeigt Plut. adulat. et am. c. 11, S. 55. Diog II, 127—129.

7) Diog. 135: Βίωνός τε ἐπιμελῶς κατατρέχοντος τῶν μάντεων, νεκροὺς αὐτὸν ἐπισφάττειν ἔλεγε — wogegen ein Zug persönlicher Aengstlichkeit, wie ihn Diog. 132 mittheilt, nichts beweist. Was Joseph. Antiquit. Jud. XII, 2, 12 und nach ihm Tertull. Apologet. 18 über Menedemus und seinen Vorsehungsglauben sagen, stammt aus dem Aristeasbuch (Joseph. ed. Haverc. II, Anh, S. 121) und ist natürlich geschichtlich so werthlos, wie die ganze Aristeasfabel (über welche Bd. III, b, 227 f. 2 A. zu vgl.).

stischen Lehren, und beide Schulen giengen auch, wie bemerkt, in der Folge | in Stilpo wieder zusammen, und durch Zeno gemeinschaftlich in die Stoa über[1]). Der Begründer des Cynismus, Antisthenes aus Athen[2]), scheint erst in seinen männlichen Jahren mit Sokrates bekannt geworden zu sein[3]), dem er von da an mit schwärmerischer Bewunderung ergeben blieb [1]), und dessen prüfende Gesprächführung er nicht ohne Streitsucht und Rechthaberei nachahmte [2]); früher | hatte er den Unterricht des Gorgias genossen [3]), auch mit andern Sophisten stand er in Verbindung [4]), und er selbst war, wie erzählt wird [5]), schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates als sophistischer Redner und Lehrer aufgetreten. Es war daher nur eine Rückkehr zu seinem früheren Berufe, als er nach Sokrates' Tod eine Schule [6]) eröffnete; zugleich legte er aber seine Ansichten auch in zahlreichen Schriften [7]) nieder, deren Sprache und Darstellung in hohem Grade gerühmt wird [8]). Von seinen Schülern [9]) kennen wir | nur den Diogenes von Sinope[1]), jenen geistreichen Sonderling, welchen seine unzerstörbare Originalität, sein derber

---

[1]) Es ist desshalb der Einsicht in das geschichtliche Verhältniss dieser Schulen nicht zuträglich, wenn man die Cyrenaiker zwischen die Cyniker und Megariker einschiebt, wie Tennemann, Hegel, Marbach, Braniss, Brandis und Strümpell. Im übrigen ist es ziemlich gleichgültig, ob man von den Megarikern zu Antisthenes und von da zu Aristipp fortgeht, oder umgekehrt, da diese drei Schulen sich nicht auseinander, sondern von demselben Anfang aus neben einander entwickelt haben; doch scheint mir meine Anordnung die natürlichere, sofern sich die Megariker mehr an die allgemeine Grundlage der sokratischen Philosophie halten, Antisthenes an ihre praktischen Grundsätze, Aristipp an die eudämonistischen Consequenzen, welche sich nicht aus ihrem Princip selbst, sondern nur aus der unvollkommenen wissenschaftlichen Fassung desselben ergeben hatten.

[2]) Antisthenes war der Sohn eines Atheners und einer thracischen Sklavin (Diog. VI, 1. II, 31. Sen. De const. 18, 5; wenn Plut. De exil. 17, S. 607 seine Mutter, Clemens Strom. I, 302, C ihn selbst als Phrygier bezeichnet, veranlasste zu dieser Verwechslung vielleicht die Anekdote, die wir bei Diog. VI, 1. Sen. und Plut. a. d. a. O. lesen; weiter vergl. man Winckelmann Antisth. fr. S. 7. Müller De Antisth. vita et scriptis, Marb. 1860, S. 3). Ant. selbst lebte nach Xen. Mem. II, 5. Symp. 3, 8. 4, 34 ff. in der äussersten Armuth. Die Zeit seiner Geburt und seines Todes ist uns nicht näher bekannt; Diodor XV, 76 nennt ihn unter den Männern, welche um Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) gelebt haben, und Plut. Lykurg. 30, Schl. führt ein Wort von ihm über die Schlacht bei Leuktra (Ol. 102, 2) an; nach Eudocia (Villoison's Anecd. I, 56) wurde er 70 Jahre alt; hiernach wäre seine Geburt frühestens 436 v. Chr. zu setzen, indessen ist die Sache ziemlich unsicher; vgl. A. 3.

[3]) Wir haben nämlich, wie später gezeigt werden wird, allen Grund Plato's γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι Soph. 251, B auf ihn zu beziehen. Dem steht freilich im Wege, dass Diog. VI, 1 den Antisthenes wegen seiner bei Tanagra bewiesenen Tapferkeit von Sokrates beloben lässt, wenn wir auch hiebei nicht an den bekannten Sieg der Athener vom Jahr 456 v. Chr., zu dem Antisthenes unmöglich mitgewirkt haben kann, sondern an das von Thuc. III, 91 erwähnte Treffen vom Jahr 426 v. Chr. oder an die Schlacht denken wollen, welche im Spätherbst d. J. 423 zwischen Delium und Tanagra vorfiel (Thuc. IV, 91 ff.), sonst aber immer die Schlacht bei Delium heisst. Indessen ist auf jene Angabe, auch abgesehen von den vor. Anm. angeführten Zeitbestimmungen, um so weniger zu geben, da Diogenes II, 31 dasselbe Wort des Sokrates anders einführt.

---

[1]) Xen. Mem. III, 11, 17. Symp. 4, 44. 8, 4—6. Plato Phädo 59, B. Diog. VI, 2; ebd. 9 f., wozu jedoch S. 167 f. zu vergleichen.

[2]) So schildert ihn wenigstens Xen. Symp. 2, 10. 3, 4. 6. 4, 2 ff. 6. 6, 5. 8.

[3]) Diog. VI, 1, welcher zunächst von der rhetorischen Schule des Gorgias redet; Antisthenes verläugnet aber auch seine Philosophie nicht. Später schrieb er gegen Gorgias; Athen. V, 220, d.

[4]) Nach Xen. Symp. 4, 62 f. war er es, welcher den Prodikus und Hippias bei Kallias einführte, und dem Sokrates einen ungenannten Sophisten aus Heraklea empfahl.

[5]) Hermippus b. Diog. VI. 2. Hieron. c. Jovin. II, 14.

[6]) In dem Gymnasium Cynosarges (Diog. VI, 13; näheres über die Oertlichkeit bei Göttling Ges. Abh. I, 253), welches für halbbürtige Athener, wie er, bestimmt war (Plut. Themist. c. 1). Nach Diog. VI, 4 (wozu §. 21 und Göttling a. a. O. 256 z. vgl.) hatte er in Folge seiner rauhen und strengen Behandlung wenige Schüler. Dass er Bezahlung verlangte, wird nicht gesagt, dagegen scheint er freiwillige Geschenke angenommen zu haben (Diog. VI, 9).

[7]) Das Verzeichniss dieser Schriften, die nach Diog. II, 64 auch Panätius im wesentlichen als ächt anerkannt hatte, giebt Diog. VI, 15 ff. (vgl. Müller a. a. O. S. 25 ff.) Dieselben sind hier in 10 Bände vertheilt. Erhalten sind ausser wenigen Fragmenten nur die zwei kleinen und ziemlich werthlosen Deklamationen „Aias" und „Odysseus", deren Aechtheit sehr unsicher ist. Die sämmtlichen Ueberbleibsel hat Winckelmann (Antisthenis fragmenta. Zür. 1842) gesammelt. Wegen seiner Vielschreiberei nannte Timon unsern Philosophen παντοφυῆ φλεδόνα, Diog. VI, 18.

[8]) M. s. Theopomp b. Diog. VI, 14 vgl. ebd. 15. VII, 19. Dionys. jud. de Thuc. c. 31, S. 941. Epiktet Diss. II, 17, 35. Phrynich. b. Phot. Cod. 158, S. 101, b. Fronto De oration. I, S. 218 Maj. Longin. De invent. Rhet. gr. IX, 559. Cic. ad. Att. XII, 38, Schl., auch Lucian adv. indoct. c. 27. Ebenso urtheilt Theopomp a. a. O. auch über seine mündliche Rede.

[9]) Von Aristoteles Metaph. VIII, 3. 1043, b, 24 Ἀντισθένειοι, später

---

allgemein, wahrscheinlich aber auch schon zu Antisthenes' Zeit, theils nach ihrem Versammlungsort, theils wegen ihrer Lebensweise Κυνικοὶ genannt; vgl. Diog. VI, 13. Lactant. Instit. III, 15 g. E. Scholia in Arist. 23, a, 42 ff. 35, a, 5 ff. Antisthenes selbst war schon ἁπλοκύων genannt worden (Diog. a. a. O.), wie noch Brutus (Plut. Brut. 34) einen Cyniker schilt; Diogenes rühmt sich des Namens (Diog. 33. 40. 45. 55—60. Stob. Ekl. II, 348 u. a.), und die Korinthier setzten einen marmornen Hund auf sein Grab (Diog. 78).

[1] Steinhart Diogenes, Allg. Encyklop. Sect. I, Bd. XXX, 301 ff. Göttling Diogenes der Cyniker, oder die Philosophie des griechischen Proletariats. Ges. Abhandl. I, 251 ff. Auch Bayle Dict. Art. Diogène ist immer noch lesenswerth.

Diogenes war der Sohn eines Wechslers Hikesias in Sinope. In seiner Jugend hatte er an der Falschmünzerei, welche sein Vater sich zu Schulden kommen liess, theilgenommen, und desshalb seine Vaterstadt verlassen müssen (näheres berichtet, unter Angabe der Zeugen, Diog. VI, 20 f., den mir Göttling 251 f. nicht ganz treu zu erläutern scheint, vgl. ebd. 49. 56. Plut. inimic. util. c. 2, S. 87. De exil. c. 7, S. 602. Musonius b. Stob. Floril. 40, 9. Lucian bis accus. 24. Dio Chrys. or. VIII, Anf. u. a.), und diese Thatsache (mit Steinhart S. 302) zu bezweifeln haben wir kein Recht, wenn auch die Berichterstatter im einzelnen nicht ganz übereinstimmen. In Athen lernte er den Antisthenes kennen, der eben, wie erzählt wird (Diog. 21. Aelian V. H. X, 16. Hieron. adv. Jovin. II, 206, u. nach Porphyr), aus irgend einem Grunde verstimmt, ihn mit dem Stock von sich trieb, am Ende aber doch durch seine Beharrlichkeit überwältigt wurde. Wann diess geschah, wissen wir nicht, Bayle's Vermuthung jedoch, dass die Hinrichtung des Sokrates der Grund von Antisthenes' Menschenfeindschaft gewesen sei, ist chronologisch unzulässig. Diogenes ergab sich nun ganz der Philosophie im Sinne des Cynismus, und bald übertraf er seinen Meister an Abhärtung und Bedürfnisslosigkeit (s. u.). Er selbst erwähnt des Antisthenes als seines Lehrers in den Versen bei Plut. Qu. conv. II, 1, 7, 1. In Athen scheint er sehr lange gelebt zu haben; wenn wenigstens richtig ist, was von einer Begegnung mit Philipp vor (oder nach) der Schlacht bei Chäronea erzählt wird (Diog. 43. Plut. De adulat. c. 30, S. 70. De exil. c. 16, S. 606. Epikt. Diss. III, 22, 24; dass aber Diogenes bei Chäronea mitgekämpft habe, wie Göttling S. 265 angiebt, steht nicht hier, und würde auch für den Cyniker nicht passen, Diogenes wird vielmehr als Kundschafter eingebracht), so hatte er damals wohl noch in Athen seinen Wohnsitz. Dabei mag er aber — und es stimmt diess mit seiner grundsätzlichen Heimathlosigkeit auf's beste — auch andere Orte als wandernder Sittenprediger besucht, und er soll sich namentlich viel in Korinth aufgehalten haben (Diog. 44. 63. Plut.

Humor, seine | auch in der Uebertreibung noch bewundernswerthe Charakterstärke, seine frische, ursprünglich gesunde Natur zu der volksthümlichsten Figur des griechischen Alterthums gemacht hat [1]). Unter den Schülern des Diogenes [2]) ist weit der

---

prof. in virt. 6, S. 78. Dio Chrys. or. VI, Anf. VIII—X); Val. Max. IV, 3, ext. 4, vgl. Diog. II, 66. VI, 50, lässt ihn sogar in Syrakus mit Aristipp zusammentreffen, was doch höchst unwahrscheinlich ist. Auf einer solchen Wanderung fiel er Seeräubern in die Hände, welche ihn an den Korinthier Xeniades verkauften; m. s. über diesen Vorfall, welcher in eigenen Schriften behandelt wurde: Diog. VI, 29 f. 74 f. Plut. tranqu. an. 4, S. 466. an vitiosit. u. s. w. c. 3, S. 499. Stob. Floril. 3, 63. 40, 9. Epikt. Diss. III, 24, 66. Philo qu. omn. prob. lib. 883, C ff. Julian or. VII, 212, d. Xeniades machte ihn zum Erzieher seiner Söhne, und er soll diese Aufgabe in musterhafter Weise gelöst haben (Diog. a. d. a. O.). Von seinen Zöglingen und ihren Eltern geschätzt, blieb er bis zu seinem Tode bei ihnen (ebd.). In dieser Zeit fand auch das von Plut. Timol. 15 erwähnte Zusammentreffen mit dem jüngeren Dionys und die berühmte, in den Berichten vielfach ausgeschmückte Unterredung Alexanders mit Diogenes statt (Diog. 32. 38. 60. 68. Sen. Benef. V, 4, 3. Juvenal XIV, 311. Theo Progym. c. 5. Julian or. VII. 212 c — das einfachste giebt Plut. Alex. c. 14. De Alex. virt. c. 10, S. 331. ad princ. inerud. c. 5, S. 782). In Korinth starb der Philosoph, angeblich an demselben Tag mit Alexander (Plut. qu. conv. VIII, 1, 4. S. 717. Demetr. b. Diog. 79, wozu aber die Anekdoten ebd. 44. 57 nicht passen), also 323 v. Chr., in hohem Alter (Diog. 76 sagt: gegen 90, Cens. di. nat. 15, 2: 81 Jahre alt). Die Art seines Todes wird verschieden erzählt (Diog. 76 ff. 31 f. Plut. consol. ad Apol. c. 12, S. 107. Aelian V. H. VIII, 14. Cens. a. a. O. Tatian adv. Gr. c. 2. Hieron. adv. Jovin. II, 207, m. Mart. Lucian Dial. mort. 21, 2 vgl. Cic. Tusc. I, 34, 104. Stob. Floril. 123, 11); wahrscheinlich erlag er der Altersschwäche. Die Korinthier ehrten ihn durch ein feierliches Begräbniss und ein Grabmal, Sinope durch ein Denkmal (Diog. 78. Pausan. II, 2, 4. Anthol. gr. III, 558). Diog. 80 vgl. 31 nennt viele Schriften, die seinen Namen führten; ein Theil davon wurde aber schon von Sotion bezweifelt; andere läugneten (wohl mit Unrecht), dass er überhaupt Schriften hinterlassen habe. Theophrast's Schrift: τῶν Διογένους συναγωγή (bei Diog. V, 43), von Grote Plato III, 508 auf den Cyniker Diog. bezogen, galt ohne Zweifel dem Apolloniaten.

[1]) Dass seine Persönlichkeit und seine Worte auf manche Leute einen unwiderstehlichen Zauber ausübten, bezeugt Diog. 75, und Beispiele wie das des Xeniades, des Onesikritus und seiner Söhne, bestätigen es.

[2]) Von denen wir ausser Krates und Stilpo noch die folgenden kennen: Onesikritus, der Begleiter und romanhafte Geschichtschreiber Alexanders, mit seinen Söhnen Androsthenes und Philiskus (Diog. VI, 5. 73. 80. 84. Plut. Alex. 65; weiteres über Onesikritus bei Müller

bedeutendste Krates 1), durch den | auch seine Gattin Hipparchia 2) und ihr Bruder Metrokles 3) der cynischen Schule zugeführt wurden. Von Metrokles werden uns mehrere mittelbare

---

Script. rer. Alex. M. S. 47); Monimus aus Syrakus, der Sklave eines korinthischen Wechslers, den sein Herr fortjagte, als er in cynischem Fanatismus (oder nach Diog. in verstelltem Wahnsinn) das Geld zum Fenster hinauszuwerfen anfieng, einer der ausgezeichneteren Cyniker, und Verfasser einiger Schriften, worunter παίγνια σπουδῇ λεληθυΐᾳ μεμιγμένα (Diog. VI, 82 f.); Menander und Hegesias (Diog. VI, 84), vielleicht auch Bryson der Achäer (ebd. 85). Auch Phocion soll ihn gehört haben (Diog. 76); Plut. jedoch (Phoc. c. 4) weiss nichts davon, und da sich Phocion zur Akademie hielt, ist die Sage, sofern es sich um mehr als vorübergehende Aufmerksamkeit handelt, nicht wahrscheinlich.

1) Der Thebaner Krates, gewöhnlich als ein Schüler des Diogenes, von Hippobotus als Schüler Bryson's des Achäers bezeichnet (Diog. VI, 86) blühte nach Diog. 87 um Ol. 113 (328—324 v. Chr.); da aber zugleich nicht blos von seinen Neckereien mit Stilpo (Diog. II, 117 ff. ebd. 114 wird auch ein Krates als Schüler Stilpo's genannt, womit aber nicht der Cyniker, sondern wohl eher der IV, 23 erwähnte Peripatetiker gemeint zu sein scheint), sondern auch von Reibungen mit Menedemus, aus dessen späteren Jahren (Diog. II, 131. VI, 91), berichtet wird, muss sein Leben bis in's dritte Jahrhundert hineinreichen. Aus Begeisterung für die cynische Philosophie verschenkte er sein ansehnliches Vermögen (m. s. die abweichenden und theilweise offenbar übertriebenen Angaben b. Diog. VI, 87 f. Plut. vit. aer. al. 8, 7. S. 831. Apul. De mag. 22. Floril. II. 14. Simpl. in Epict. enchir. S. 64 W. Philostr. v. Apoll. I, 13, 2, der ihn sein Geld in's Wasser werfen lässt; Hieron. adv. Jovin. II, 203 Mart., der eine Anekdote über Aristipp auf ihn überträgt). Er starb in hohem Alter (Diog. 92. 98). Diog. 98 erwähnt von ihm Briefe, deren Sprache stellenweise der platonischen nahe komme, und Tragödien; Derselbe 85 f. und Demetr. De elocut. 170. 259 moralisch-satyrische Gedichte in scherzhafter Form. Sein Leben hatte nach Julian or. VI, 200, b auch Plutarch beschrieben. Aus Diog. 91. Apul. Floril. 14 erfahren wir, dass er hässlich und missgestaltet gewesen sei.

2) Die Tochter eines wohlhabenden Hauses aus Maronea in Thracien, welche aus Liebe zu Krates die günstigsten Aussichten und Verhältnisse aufgab, um ihm in sein Bettlerleben zu folgen; Diog. 96 ff. Apul. Floril. II, 14. Näheres über diese Heirath tiefer unten.

3) Früher ein Schüler des Theophrast und Xenokrates, welchen Krates für den Cynismus gewann (Teles b. Stob. Floril. 97, 31 Bd. III, 214 Mein.), nachdem er ihn auf ächt cynische Weise von seinen kindischen Selbstmordsgedanken geheilt hatte; später erhängte er sich aber doch, um den Beschwerden des Alters zu entgehen, Diog. 94 f. Ueber seine Apathie vergleiche man Plut. an vitios. ad infelic. c. 3, S. 499; über eine Unterhaltung desselben mit Stilpo Dens. tranqu. an. 6, S. 468.

und unmittelbare Schüler genannt [1]), und wir können so den Cynismus bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts herab verfolgen. Indessen waren seine edleren Elemente seit dem Anfang desselben in der Stoa nachhaltig gepflegt, zugleich aber auch durch andere gemässigt und ergänzt worden, und so wurde er als ein abgesonderter Zweig der sokratischen Philosophie entbehrlich. Sofern er sich daher fortwährend in seiner Eigenthümlichkeit behaupten wollte, scheint er mehr und mehr zur Fratze herabgesunken zu sein: zwei von den Vertretern dieses späteren | Cynismus sind uns in Menedemus [2]) und Menippus [3]) bekannt.

---

1) Diog. 95: seine Schüler waren Theombrotus und Kleomenes, von denen jener Demetrius, dieser Timarchus, beide Echekles zu Schülern hatten. Gleichzeitig mit Echekles ist Kolotes (Diog. 102); ein Zeitgenosse des Metrokles ist der Bd. I, 289 erwähnte Diodor von Aspendus. Früher, noch unter Antigonus d. Gr., lebte der Cyniker Thrasylus (Plut. Reg. apophth. Antig. 15, S. 182. vit. pud. 7, S. 531); unter einem der Ptolemäer Sotades, dessen cynische Abhärtungen Nonnus Exeg. histor. Greg. Naz. 26 (Greg. in Julian. invect. ed. Eton. 1610. S. 136) erwähnt.

2) Ein Schüler des Echekles, vorher, wie es scheint, des Epikureers Kolotes (Diog. VI, 95. 102), von dem wir aber nur erfahren, dass er (einmal oder öfters) in einer Furienmaske erschienen sei, um mit seinen Strafpredigten desto grösseren Eindruck zu machen. Ein Schüler von ihm ist der Ktesibius, welchen Athen. I, 15, c. IV, 162, e als Zeitgenossen des Antigonus (Gonatas) nennt.

3) Dieser Menippus war nach Diog. VI, 99 f. vgl. Gell. N. A. II, 18, 6 ursprünglich ein phönicischer Sklave, und soll (nach Hermippus b. Diog. a. a. O.) durch Wucher ein bedeutendes Vermögen erworben haben, dessen Verlust er so wenig verschmerzen konnte, dass er sich darüber erhängte. Seine Wirksamkeit muss in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts fallen. Darauf weist schon Diogenes, welcher ihn zwischen Metrokles und Menedemus stellt, während er doch die Philosophen derselben Schule in chronologischer Ordnung aufzuführen pflegt; ferner die Nachricht, dass er eine Schrift über die Feier von Epikur's Geburtstag (Diog. VI, 101), und einen Arcesilaus (Athen. XIV, 664, e) verfasst hatte (der Akademiker dieses Namens starb 24⁰/₁ v. Chr. hochbetagt); weiter der Umstand, dass ein Theil seiner Schriften Zopyrus zugeschrieben wurde (Diog. VI, 100), mit welchem der Freund des Sillographen Timon (ebd. IX, 114) gemeint zu sein scheint; auch Probus, der zu Virg. Ekl. VI, 31 Men. weit älter, als Varro nennt; endlich Lucian, welcher Ikaromen. 15 unsern Menippus (dass es der unsrige ist, wurde Bd. III, a, 686, 3. 2. Aufl. nachgewiesen) eine Reihe von Dingen mitansehen lässt, welche sämmtlich in die Zeit um 280 v. Chr. fallen. Diesen entscheidenden Anzeichen gegenüber kann es nicht in's Gewicht

Um den angegebenen Zeitpunkt erlosch die cynische Schule, wie es scheint, gänzlich, um erst später als ein Ableger der stoischen wiederaufzuleben [1]).

Die cynische Philosophie will nichts anderes sein, als die ächte sokratische Lehre [2]). Aber jene Vielseitigkeit, mit der Sokrates das wissenschaftliche und das sittliche Streben auf's innigste verschmolzen, und ebendadurch zu einer umfassenden und tiefer

---

fallen, dass Diog. VI, 99 von Meleager, welcher um 100 v. Chr. lebte, sagt: τοῦ κατ' αὐτὸν γενομένου; es ist hier vielmehr ein Fehler im Text zu vermuthen, sei es dass statt κατ' „μετ'" gesetzt, oder (was Nietzsche S. 32 der sogleich anzuführenden Schrift vorschlägt) dass gelesen wird: τοῦ καὶ αὐτοῦ γενομένου κυνικοῦ. Von unserem Men. ist der Sinopenser Menippus, welchen Diog. VI, 95 als einen der ausgezeichnetsten Männer aus der Schule des Metrokles nennt, wahrscheinlich nicht verschieden; denn bei der Aufzählung der verschiedenen Menippe Diog. VI, 101 wird derselbe neben dem unsrigen nicht mehr genannt, dieser vielmehr schlechtweg, ebenso, wie bei Athen. XIV, 629, e. 664, e, als Μένιππος ὁ Κυνικὸς bezeichnet, so dass es nicht scheint, dass man ausser ihm einen zweiten gleichnamigen Cyniker gekannt habe; während sich andererseits die Bezeichnung als Σινωπεὺς bei unserem Menippus daraus erklärt, dass der Herr desselben ein Pontiker Namens Baton war (Achaikus b. Diog. VI, 99), bei dem er wohl in Sinope gelebt hatte. (Vgl. hiezu Nietzsche Beitr. z. Quellenkunde u. Kritik des Laërt. Diogenes. Basel 1870. S. 28 f.) Nach Diog. waren von Menippus 13 Schriften im Umlauf, von denen er sieben, Athen. a. d. a. O. zwei weitere mit den Titeln anführt; dass sie nicht von ihm selbst verfasst gewesen seien, ist wohl gegnerische Erdichtung. Alle diese Schriften scheinen Satyren gewesen zu sein; für die Meisterschaft, mit welcher Menippus diese Form handhabte, spricht die Thatsache, dass seine Satyren schon im Alterthum nicht blos von dem eben genannten Meleager (Diog. VI, 99), sondern auch von Varro in seinen *Satirae Menippeae* (Cic. Acad. I, 2, 8. Gell. N. A. II, 18, 6, den Macrob. Saturn. I, 11 ausschreibt, vgl. Probus a. a. O.) nachgeahmt wurden, und dass noch Lucian ihm in seinen Gesprächen eine hervorragende Rolle zugetheilt hat. M. vgl. über Men. Riese Varr. Sat. Rel. S. 7 f.

[1]) Neben ihnen wäre noch der vorhin genannte Meleager aus Gadara anzuführen, wenn er mit Sicherheit als Mitglied der cynischen Schule betrachtet werden könnte. Allein daraus, dass er bei Athen. IV, 157, b in einer Anrede an Cyniker ὁ πρόγονος ὑμῶν genannt und (nach vor. Anm.) vielleicht auch von Diogenes als Cyniker bezeichnet wird, kann man auf eine Fortdauer der cynischen Schule nicht schliessen, da es zur Erklärung dieser Aussagen genügt, dass er sich als Schriftsteller an Menippus angeschlossen hatte.

[2]) S. o. S. 242, 1 und Diog. VI, 11.

dringenden Wissenschaft den Grund gelegt hatte, war nicht die Sache eines Antisthenes. Schwerfälligen und beschränkten Geistes [1], aber mit ungewöhnlicher Willensstärke ausgerüstet, bewunderte er an seinem Lehrer [2] vor allem die Unabhängigkeit des Charakters, die Strenge der Grundsätze, die Herrschaft über sich selbst, die gleichmässige Heiterkeit in allen Lebenslagen. Dass diese sittlichen Eigenschaften bei Sokrates durch die freie wissenschaftliche Forschung wesentlich mitbedingt und vor Einseitigkeit bewahrt wurden, und dass der Grundsatz des begrifflichen Erkennens weit über die Schranken der sokratischen Wissenschaft hinausführte, sah er nicht ein. Alles Wissen, welches nicht unmittelbar den ethischen Zwecken dient, wurde von ihm und seiner Schule als entbehrlich, ja als schädlich, als ein Erzeugniss der Eitelkeit und Genussucht bekämpft. Die Tugend, erklärten diese Männer, sei eine Sache der That, die Worte und die | Gelehrsamkeit könne sie entbehren; die Stärke eines Sokrates sei alles, was sie brauche [3]. Sie hielten daher nicht allein die logischen und physikalischen Untersuchungen für werthlos, sondern das gleiche Urtheil fällten sie über alle Künste und Wissenschaften, die ihrer nächsten Abzweckung nach auf etwas anderes als die sittliche Besserung des Menschen ausgehen [4];

---

[1] Seine Lehre selbst zeigt diess, auch abgesehen von den Urtheilen von Gegnern, wie Plato Theät. 155, E (wenn hier die σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι, die μάλ' εὖ ἄμουσοι, auf Antisthenes und nicht vielmehr auf die Atomiker gehen); Soph. 251, B f. (γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι ... ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι); Arist. Metaph. V, 29. 1024, b, 33 ('Αντ. ᾤετο εὐήθως); ebd. VIII, 3. 1043, b, 23 (οἱ 'Αντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι).

[2] Wie auch Cic. De orat. III, 17, 62 und Diog. VI, 2 bemerken.

[3] Diog. 11: Antisthenes lehrt, αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.

[4] Diog. 103: ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφερῶς 'Αρίστωνι τῷ Χίῳ (vgl. unsern 3ten Th. 2. A. S. 49), μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ. Nach Diokles habe Diogenes gesagt, was andere Sokrates oder Aristipp zuschreiben (s. o. S. 150 und Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9), man solle nur lernen ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια ... περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Als jemand eine Uhr vorzeigte, habe Diogenes geäussert, das Instrument sei nicht übel, damit man die Essenszeit nicht ver-

denn sobald man sich um anderes bekümmere, sagt Diogenes [1]), vernachlässige man sich selbst. Selbst das Lesen und Schreiben soll Antisthenes für entbehrlich erklärt haben [2]). Die letztere Angabe ist nun freilich | jedenfalls wesentlich zu beschränken [3]), und die cynische Schule überhaupt nicht für so bildungsfeindlich zu halten, wie man nach dem angeführten glauben könnte:

---

säume. Ebd. 27: τούς τε γραμματικοὺς ἐθαύμαζε [Diog.] τὰ μὲν τοῦ Ὀδυσσέως κακὰ ἀναζητοῦντας τὰ δ' ἴδια ἀγνοοῦντας. καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρᾳ χορδὰς ἁρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δ' ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἤθη· τοὺς μαθηματικοὺς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾷν· τοὺς ῥήτορας λέγειν μὲν ἐσπουδακέναι τὰ δίκαια, πράττειν δὲ μηδαμῶς. (Den Satz über die Astronomen hatte vielleicht schon Antisthenes mit dem bekannten Geschichtchen von Thales belegt, der über seiner Himmelsbeobachtung in den Brunnen gefallen sei, und eine Entgegnung darauf ist die Stelle des platonischen Theätet 174, A ff. 175 D über die thracische Magd, welche ihn desshalb verhöhnt habe: Antisthenes Mutter war eine thracische Sklavin, und die Worte, welche Plato der Thracierin in den Mund legt, haben mit denen bei Diogenes grosse Aehnlichkeit; auch das würde auf Antisthenes passen, dass dem ἀπαίδευτος gesagt wird, er bekümmere sich nicht um den allgemeinen Begriff jedes Dings). Diog. 73 über Diogenes: μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων. Vgl. ebd. 24. 39. Julian or. VI, 190, a. Seneca ep. 88, namentlich §. 7. 32 ff. Stob. Floril. 33, 14 (Diogenes verwünscht einen Eristiker); ebd. 80, 6: ein Astronom erklärt eine Sternkarte: „οὗτοί εἰσιν οἱ πλανώμενοι τῶν ἀστέρων." „μὴ ψεύδου, antwortet Diogenes, indem er auf die Anwesenden deutet, οὐ γὰρ οὗτοί εἰσιν οἱ πλανώμενοι, ἀλλὰ οὗτοι." Der Geometrie und ihrem Satze von der geraden Linie als kürzestem Weg zwischen zwei Punkten galt wohl auch das Wort des Diogenes bei Simpl. De coelo 33, b. Schol. in Ar. 476, b, 35, dass auch die Esel den geraden Weg zum Futter und zum Brunnen finden.

1) Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 61 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 197).

2) Diog. 103: γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις.

3) Die Sache wäre wenigstens bei einem so schreibseligen Manne kaum zu begreifen. Wenn daher die obige Angabe nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, so wird sie sich entweder nur auf ein vereinzeltes unmuthiges Wort beziehen („es wäre besser, ihr lerntet gar nicht lesen, als dass ihr dieses schlechte Zeug leset"), oder es liegen ihr nur unverfänglichere Aeusserungen, wie die bei Diog. 5 (dass man die Wahrheit nicht in die Bücher, sondern in die Seele schreiben müsse, vgl. ebd. 48) zu Grunde.

von Antisthenes [1]), Diogenes [2]), Krates [3]) und Monimus [4]) sind uns entschiedene Erklärungen über den Werth der Bildung überliefert, Diogenes soll auch seinen Zöglingen die Aussprüche von Dichtern und Prosaikern eifrig eingeprägt haben [5]), und im allgemeinen lässt sich nicht annehmen, dass Männer, welche so viel und so gut geschrieben haben, aller Bildung den Krieg erklärt hätten. Das aber ist ohne Zweifel richtig, dass sie ihren Werth einseitig und ausschliesslich nach ihrer Bedeutung für die cynische Tugend bemassen, dass sie desshalb alles theoretische Wissen als solches geringschätzten, und um Logisches und Physikalisches sich nur so weit bekümmerten, als diess für ihre ethischen Zwecke nothwendig zu sein schien; und den Stifter der Schule von diesem Urtheil auszunehmen [6]), sind wir nicht berechtigt [7]). Was uns von logischen Sätzen des Antisthenes bekannt ist, | beschränkt sich auf jene Polemik gegen die Begriffsphilosophie, welche gerade dazu dient, die Unmöglichkeit eines theoretischen Wissens darzuthun, und von der Natur redete er wohl gleichfalls nur um zu bestimmen, was für den Menschen naturgemäss sei; dazu schienen aber ihm und seinen Schülern keine tieferen Forschungen nöthig zu sein [1]), sondern so viel der Mensch überhaupt zu wissen braucht, kann jedem, wie sie glauben, der gesunde Menschenverstand sagen [2]), alles weitere aber sind unnütze Spitzfindigkeiten.

---

[1]) Exc. e Floril. Jo. Damasc II, 13, 68: δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύειν. Ebd. 33: auf die Frage, ποῖος στέφανος κάλλιστός ἐστιν, habe er geantwortet: ὁ ἀπὸ παιδείας.

[2]) Diog. 68: τὴν παιδείαν εἶπε τοῖς μὲν νέοις σωφροσύνην, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις παραμυθίαν, τοῖς δὲ πένησι πλοῦτον, τοῖς δὲ πλουσίοις κόσμον εἶναι. Exc. e Floril. Jo. Dam. II, 13, 92: ἡ παιδεία ὁμοία ἐστὶ χρυσῷ στεφάνῳ· καὶ γὰρ τιμὴν ἔχει καὶ πολυτελειαν. Ders. ebd. 74. 75.

[3]) Bei Diog. 86: ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν σέμν' ἐδάην· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψε. Eine Parodie dieser Verse ist die Grabschrift Sardanapal's b. Clem. Strom. II, 411, D.

[4]) Floril. Jo. Damasc. II, 13, 88: Μόνιμος.. ἔφη κρεῖττον εἶναι τυφλὸν ἢ ἀπαίδευτον· τὸν μὲν γὰρ εἰς τὸν βόθρον, τὸν δ' εἰς τὸ βάραθρον ἐμπίπτειν.

[5]) Diog. 31 nach Eubulus: κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένους, πᾶσάν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει.

[6]) Krirshe Forschungen 237, vgl. Ritter II, 120.

[7]) War auch die Eintheilung der Philosophie in einen logischen, ethischen und physikalischen Theil zur Zeit des Antisthenes schwerlich schon aufgestellt, und haben wir insofern bei Diog. 103 (s. o. 248, 4) allerdings nicht seine Worte zu suchen, so schliesst diess doch nicht aus, dass die Angabe der Sache nach richtig ist. Nun werden uns freilich unter den Schriften des Antisthenes auch solche genannt, welche nach späterer Eintheilung theils als logische theils als physikalische zu bezeichnen wären. In die erste Klasse gehören: περὶ λέξεως, Ἀλήθεια, περὶ τοῦ διαλέγεσθαι, Σάθων ἢ π. τοῦ ἀντιλέγειν, π. διαλέκτου, π. ὀνομάτων, π. ὀνομάτων χρήσεως, π. ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως, π. δόξης καὶ ἐπιστήμης, δόξαι ἢ ἐριστικὸς, π. τοῦ μανθάνειν προβλήματα. In die zweite: π. ζῴων φύσεως, π. φύσεως (vielleicht die gleiche Schrift, welche Cic. N. D. I, 13, 32 u. d. T. Physicus anführt),

Zur Rechtfertigung dieser Ansichten diente dem Antisthenes eine Theorie, die zwar von sokratischen Bestimmungen ausgeht, in ihrem weiteren Verlauf aber und in ihren skeptischen Ergebnissen | den Schüler des Gorgias nicht verkennen lässt. Wie Sokrates verlangt hatte, dass man zuerst das Wesen und den Begriff jedes Gegenstands untersuche, ehe man etwas weiteres über ihn

---

ἐρώτημα π. φύσεως. (Dass dagegen ein Commentar über Heraklit's Schrift, dessen Diog. IX, 15 erwähnt, nicht ihm gehört, ist schon Th. I, 527 unten bemerkt worden; vgl. auch Krische S. 238 f.) Wir wissen jedoch von dem Inhalt dieser Schriften zu wenig, um daraus Schlüsse zu ziehen, welche den obigen Annahmen widersprächen. Die logischen Schriften scheinen den Titeln nach eben nur jene polemischen Erörterungen über Begriffe, Urtheile und sprachlichen Ausdruck enthalten zu haben, welche gerade die Abwendung von den dialektischen Untersuchungen begründen sollten. Von den physikalischen wissen wir wenigstens nicht, ob sie sich mit etwas anderem, als mit solchen physikalischen Fragen beschäftigten, deren Antisthenes für seine Ethik unmittelbar bedurfte, um den Unterschied der Natur und des Herkommens und die Bedingungen des naturgemässen Lebens an's Licht zu stellen. Selbst die Schrift π. ζῴων φύσεως kann diesen Zweck gehabt haben. Auch Plato (Phileb. 44, C) rechnet vielleicht Antisthenes nur desshalb unter die μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν, weil er bei allen Fragen von der Sitte und der herrschenden Meinung auf die Forderungen der Natur zurückgieng.

1) Auch Cicero ad Att. XII, 38, Schl. nennt Antisthenes einen *homo acutus magis quam eruditus.*

2) M. vgl. ihr sogleich zu besprechendes Verhalten zur Ideenlehre, und was Diog. 39. Simpl. 236, b, m. 278, b, u. von Diogenes, der Scholiast z. Arist. Kategorieen S. 22, b, 40 von Antisthenes, Sext. Pyrrh. III, 66 nur überhaupt von einem Cyniker erzählt, dass er die Beweise gegen die Bewegung durch Auf- und Abgehen widerlegt habe. Aehnlich nach Diog. 38 Diogenes den Gehörnten.

aussage, so verlangt auch Antisthenes, dass der Begriff der Dinge, das, was sie sind oder waren, bestimmt werde [1]). Indem er sich nun aber mit eigensinniger Ausschliesslichkeit hieran hält, kommt er zu der sophistischen Behauptung [2]), man dürfe jedes Ding nur mit dem ihm eigenthümlichen Ausdruck benennen, und somit keinem Subjekt ein vom Subjektsbegriff verschiedenes Prädikat beilegen, man dürfe z. B. nicht sagen: „der Mensch ist gut“, sondern nur: „der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut“ [3]). Und da nun bei jeder Begriffserklärung ein Begriff durch andere verdeutlicht wird, so verwarf er alle | Definitionen als ein Gerede, das die Sache selbst nicht treffe; oder wenn er bei zusammengesetzten Dingen zugab, man könne ihre Bestandtheile aufzählen,

---

1) Diog. VI, 3: πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. Alexander in Top. 24, m. Schol. in Arist. 256, b, 12 über das aristotelische τί ἦν εἶναι: das einfache τί ἦν, welches Antisthenes wolle, sei nicht genügend.

2) Vgl. Th. I, 904.

3) Arist. Metaph. V, 29. 1024, b, 33: Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ’ ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε, μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Alex. z. d. St. Plato Soph. 251, B: ὅθεν γε, οἶμαι, τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι (Antisth.) θοίνην παρεσχήκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθὸν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον u. s. w. Vgl. Phileb. 14, C ff., auch Arist. soph. el. c. 17. 175, b, 15 ff. Phys. I, 2. 185, b, 25 ff. nebst Simpl. z. d. St. f. 20, Isokr. Hel. 1, 1, namentlich aber was S. 233, 3 über Stilpo angeführt wurde. Wenn Hermann (Sokr. Syst. S. 30) in diesen Sätzen des Antisthenes den „grossen Fortschritt“ finden wollte, dass Antisthenes „alle analytischen Urtheile *a priori* als solche für wahr erkannt habe“, so hat er selbst in der Folge (Plat. I, 267. Ges. Abh. 239) auf Ritter's Erinnerung (Gesch. d. Phil. II, 133) zugegeben, dass er nur von identischen Urtheilen hätte reden dürfen; nichtsdestoweniger bleibt er dabei, durch die Lehre des Antisth. „habe die Philosophie zum erstenmale wieder an den identischen Urtheilen einen selbständigen Inhalt gewonnen.“ Worin jedoch dieser Inhalt bestanden haben sollte, lässt sich nicht absehen, da weder mit der Anerkennung der identischen Urtheile irgend etwas gesagt, noch deren Läugnung der Philosophie jemals eingefallen ist (welches letztere auch Hermann Ges. Abh. a. a. O. nur behauptet, aber durch kein Beispiel belegt hat), der sokratischen ohnedem nicht. Noch weniger kann in der Bestreitung aller andern, als der identischen Urtheile, ein philosophischer Fortschritt, und nicht vielmehr eine alles Wissen zerstörende Consequenz eines einseitigen Standpunkts gefunden werden.

und sie insofern auch erklären, so bestand er doch um so mehr darauf, dass diess in Betreff der einfachen unmöglich sei: solche lassen sich wohl mit andern vergleichen, aber nicht definiren, es gebe von ihnen nur Namen, aber keine Begriffsbestimmung, nur eine richtige Vorstellung, aber kein Wissen [1]). Die eigenthümliche Bezeichnung eines Dings aber, der Name, welcher sich nicht definiren lässt, der Subjektsbegriff, welcher von keinem anderen entlehnt ist und ebendesshalb nie Prädikat werden kann, ist nur der Eigenname; wenn nichts durch ein anderes erklärt werden soll, so heisst diess: alles Wirkliche ist ein schlechthin individuelles, | die allgemeinen Begriffe drücken nicht das Wesen der Dinge aus, sondern nur die Gedanken der Menschen über die Dinge. Während daher ein Plato aus der sokratischen Forderung des begrifflichen Wissens ein System des entschiedensten Realismus ableitete, leitet Antisthenes einen ebenso entschiedenen Nominalismus daraus ab: die allgemeinen Begriffe, behauptete er, seien blosse Gedankendinge, Menschen und Pferde sehe er, nicht die Menschheit und die Pferdheit [1]); und er eröffnete von

---

[1] Arist. Metaph. VIII, 3. 1043, b, 23: ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρὸν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρὸν — d. h. sei eine Battologie; vgl. über den Ausdruck Metaph. XIV, 3. 1091, a, 7 und Schwegler zu dieser Stelle), ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος. ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων οὐκ ἔστιν. (Dass auch diess zur Darstellung der antisthenischen Lehre gehört, ergiebt sich aus Plato Theät. 201, E ff. und wird von Brandis II, b, 503. Anm. 548 mit Unrecht bestritten; die Ausdrücke freilich sind aristotelisch.) Alexander z. d. St. erläutert diess weiter, aber ohne neues zu geben, und wahrscheinlich nur auf Grund der aristotelischen Stelle. Dass diese Ansicht nicht erst von den Schülern des Antisthenes vorgetragen wurde, erhellt aus Plato Theät. 201, E ff.: ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα ὡσπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προςειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατὸν, οὔθ' ὡς ἔστιν οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν (man könne nichts anderes ihm beilegen oder absprechen) … ἐπεὶ οὐδὲ τὸ αὐτὸ οὐδὲ τὸ ἐκεῖνο οὐδὲ τὸ ἕκαστον οὐδὲ τὸ μόνον προςοιστέον, οὐδ' ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα· ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προςφέρεσθαι, ἕτερα ὄντα ἐκείνων οἷς προςτίθεται. δεῖν δὲ, εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὑτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἁπάντων λέγεσθαι. νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν· τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα, ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. Daher 201, C: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου δόξαν ἀληθῆ ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτωσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά. Diese ganze Darstellung stimmt mit dem, was so eben und in der vorigen Anm. aus Aristoteles angeführt wurde, Zug für Zug so vollkommen überein, dass wir sie unmöglich auf einen andern, als Antisthenes, beziehen können; nur um so beachtenswerther ist es aber, dass Plato wiederholt (201, C. 202, C) die Treue seiner Darstellung versichert. Unter den Neueren hat zuerst Schleiermacher (Pl. WW. II, 1, 184) diese Beziehung erkannt; ihm ist ausser andern Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 202 f. Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 200. Schwegler und Bonitz zu Arist. a. a. O. beigetreten, während Hermann (Plat. 499. 659) und Stallbaum (De arg. Theät. 11 f.) widersprechen, Steinhart (Plat. WW. III, 16. 204, 20) die hier aufgestellte Erklärung des Wissens zwar dem Sinn des Antisthenes entsprechend findet,

---

aber doch nicht von ihm selbst herleiten will. Wenn Schleiermacher bei Theät. 201, D an die Megariker denkt, so hat er dazu (wie auch Brandis II, a, 203 unt. Susemihl S. 200, 341 bemerken) um so weniger Veranlassung, da das hier ausgesagte mit den Angaben des Aristoteles über Antisthenes vollkommen übereinstimmt, während von den Megarikern kein derartiger Satz bekannt ist. Ebensowenig kann ich Schleiermacher's Vermuthung (Pl. WW. II, b, 19) beitreten, dass der Kratylus theilweise gegen Antisthenes gerichtet sei; einer Vermuthung, welche mit der Meinung (oben S. 251 und I. Th. 527 unt.), unser Antisthenes sei der Erklärer Heraklit's, zusammenzuhängen scheint. (Gegen sie auch Brandis II, a, 285 f.) Auch von einer Monadenlehre des Antisthenes und einem Zusammenhang derselben mit der Ideenlehre (Susemihl I, 202 im Anschluss an Hermann Ges. Abh. 240) möchte ich nicht reden: was wir von diesem Philosophen wissen, führt durchaus nicht über den Satz hinaus, dass die einfachen Bestandtheile der Dinge sich nicht definiren lassen; an was er aber bei diesen dachte, zeigt das oben angeführte Beispiel aus Arist. Metaph. VII, 3 vom Silber und Zinn.

[1]) Simpl. in Categ. Schol. in Arist. 66, b, 45: τῶν δὲ παλαιῶν οἱ μὲν ἀνῄρουν τὰς ποιότητας τελέως, τὸ ποιὸν συγχωροῦντες εἶναι (diese Terminologie natürlich ist stoisch), ὥσπερ 'Αντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν. „ὦ Πλάτων", ἔφη, „ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ", worauf Plato sehr gut antwortet: „natürlich, denn das Auge, mit dem man ein Pferd sieht, hast du, das, womit die Pferdheit gesehen wird, fehlt dir." Ders. ebd. 67, b, 18. David ebend. 68, b, 26: 'Αντισθένην καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν λέγοντας „ἄνθρωπον ὁρῶ ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὁρῶ." Dasselbe ebd. 20, 2, a. (Ganz ähnliches hat Diog. VI, 53 von Diogenes und Plato, nur dass statt der Menschheit und Pferdheit die τραπεζότης und κυαθότης als Beispiel dient.) Ammon. in Porph. Isag. 22, b unt.: ('Αντ.) ἔλεγε τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι, wofür dann das Beispiel von der Menschheit und Pferdheit kommt. Fast

hier aus gegen seinen Mitschüler, mit dem er sich wohl auch aus anderen Gründen nicht vertrug[1]), eine Polemik, der es an Derbheit nicht fehlte, die aber auch von der Gegenseite scharf genug erwiedert wurde[2]). Dass nun Antisthenes bei | dieser Ansicht der Untersuchung über die Namen den grössten Werth beilegte[3]), ist natürlich; da er aber zugleich bei den Namen stehen blieb, und keine weiteren Aussagen über die Dinge zulassen wollte, so

---

wörtlich gleich Tzetz. Chil. VII, 605 f. Auf diese Behauptung des Antisthenes bezieht sich wohl Plato, wenn er Parm. 132, B gegen die Ideenlehre einwenden lässt: μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προςήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.

1) Denn der Charakter und die Lebensstellung beider Männer war zu verschieden, und Plato musste sich durch die plebejische Derbheit des philosophirenden Proletariers ebensosehr abgestossen fühlen, wie dieser durch Plato's gebildete Vornehmheit.

2) M. vgl. darüber ausser dem, was so eben und oben S. 248, 4 angeführt wurde, und was sogleich noch anzuführen sein wird: Plato Soph. 251, C; ferner die Anekdoten bei Diog. III, 35. VI, 7 und die entsprechenden über Plato und Diogenes, welche zum Theil freilich offenbar erdichtet sind, ebd. VI, 25 f. 40 f. 54. 58. Aelian V. H. XIV, 33. Theo Progymn. S. 205. Stob. Floril. 13, 37 (über den gerupften Hahn b. Diog. 40 vgl. m. Plato Polit. 266, B ff. Göttling S. 264); über den ächt cynischen Angriff insbesondere, welchen Antisthenes in seinem Σάθων auf Plato machte: Diog. III, 35. VI, 16. Athen. V, 220, d. XI, 507, a. Eine Spur von Antisthenes' Polemik gegen die Ideenlehre enthält wohl auch der Euthydem 301, A, wenn hier Plato den Sophisten gegen die Behauptung, dass das Schöne durch die Gegenwart der Schönheit schön sei, einwenden lässt: ἐὰν οὖν παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγώ σοι πάρειμι Διονυσόδωρος εἶ; Ich möchte vermuthen, dass Antisthenes in seiner Weise das Beispiel vom Ochsen wirklich gebraucht hat, worauf dann Plato dadurch antworten würde, dass er ihn selbst in der Person Dionysodor's zu der gleichen Exemplifikation verwendet. Steinhart Platon's Leben 14. 266 hält den Σάθων für unterschoben, da man eine so gemeine Schmähschrift einem Antisthenes nicht zutrauen könne; welches letztere mir aber doch zweifelhaft ist.

3) Antisth. b. Epikt. Diss. I, 17, 12: „ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις·“ Leider kennen wir den Sinn und Zusammenhang dieser Aeusserung (welche vielleicht am Anfang der Schrift von den Namen stand) nicht genauer, und so können wir nicht beurtheilen, ob damit eine in's einzelne gehende Betrachtung der wichtigsten Namen, oder nur im allgemeinen eine Untersuchung über die Natur und Bedeutung der Namen verlangt wird, welche eben die im obigen dargelegten Grundsätze entwickeln sollte. Ueber die Vermuthung, dass sich Antisth. an die heraklitischen Etymologieen angeschlossen habe, vgl. m. S. 253, 1 g. E.

machte er in Wahrheit jede wissenschaftliche Untersuchung unmöglich. Er selbst giebt diess halb zu, wenn er aus seinen Voraussetzungen den Schluss zieht, es sei nicht möglich, sich zu widersprechen [1]); streng genommen ergab sich aber daraus nicht blos was | ARISTOTELES folgert [2]), dass keine falschen Sätze, sondern dass gar keine Sätze irgend welcher Art möglich seien.

---

1) ARIST. Metaph. V, 29; s. S. 252, 3. Top. I, 11. 104, b, 20: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, was ALEX. z. d. St. der Metaphysik (Schol. in Ar. 732, a, 30; ähnlich z. d. St. der Topik ebd. 259, b, 13) so erläutert: ᾤετο δὲ ὁ Ἀντ. ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἑκάστου λόγον εἶναι ... ἐξ ὧν καὶ συνάγειν ἐπειρᾶτο ὅτι μὴ ἔστιν ἀντιλέγειν· τοὺς μὲν γὰρ ἀντιλέγοντας περί τινος διάφορα λέγειν ὀφείλειν, μὴ δύνασθαι δὲ περὶ αὐτοῦ διαφόρους τοὺς λόγους φέρεσθαι τῷ ἕνα τὸν οἰκεῖον ἑκάστου εἶναι· ἕνα γὰρ ἑνὸς εἶναι καὶ τὸν λέγοντα περὶ αὐτοῦ λέγειν μόνον· ὥστε εἰ μὲν περὶ τοῦ πράγματος τοῦ αὐτοῦ λέγοιεν, τὰ αὐτὰ ἂν λέγοιεν ἀλλήλοις (εἷς γὰρ ὁ περὶ ἑνὸς λόγος), λέγοντες δὲ ταὐτὰ οὐκ ἂν ἀντιλέγοιεν ἀλλήλοις. εἰ δὲ διαφέροντα λέγοιεν, οὐκέτι λέξειν αὐτοὺς περὶ [τοῦ] αὐτοῦ u. s. w. (Spätere, welche aber nur die aristotelische Aussage wiederholen, nennt PRANTL Gesch. d. Log. I, 33.) Ganz ähnlich beweist der platonische Dionysodor (Euthyd. 285, E) seine Behauptung, dass man nicht widersprechen könne: εἰσὶν ἑκάστῳ τῶν ὄντων λόγοι; Πάνυ γε. Οὐκοῦν ὡς ἔστιν ἕκαστον ἢ ὡς οὐκ ἔστιν; Ὡς ἔστιν. Εἰ γὰρ μέμνησαι, ἔφη, ὦ Κτήσιππε, καὶ ἄρτι ἐπεδείξαμεν μηδένα λέγοντα ὡς οὐκ ἔστι. τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς ἐφάνη λέγων ... Πότερον οὖν ... ἀντιλέγοιμεν ἂν τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον ἀμφότεροι λέγοντες, ἢ οὕτω μὲν ἂν δήπου ταὐτὰ λέγοιμεν; Συνεχώρει. Ἀλλ' ὅταν μηδέτερος, ἔφη, τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγῃ, τότε ἀντιλέγοιμεν ἄν; ἢ οὕτω γε τὸ παράπαν οὐδ' ἂν μεμνημένος εἴη τοῦ πράγματος οὐδέτερος ἡμῶν; Καὶ τοῦτο συνωμολόγει. Ἀλλ' ἄρα, ὅταν ἐγὼ μὲν τὸν τοῦ πράγματος λόγον λέγω, σὺ δὲ ἄλλου τινὸς ἄλλον, τότε ἀντιλέγομεν; ἢ ἐγὼ λέγω μὲν τὸ πρᾶγμα, σὺ δὲ οὐδὲ λέγεις τοπαράπαν· ὁ δὲ μὴ λέγων τῷ λέγοντι πῶς ἂν ἀντιλέγοι; Plato hat hiebei wahrscheinlich den Antisthenes im Auge, wenn gleich diese Beweisführung selbst nicht erst von ihm aufgebracht wurde; vgl. Bd. I, 905 und DIOG. IX, 53: τὸν Ἀντισθένους λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος (Protagoras) πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ (286, C). Hieher gehört auch das Wort des Antisthenes b. STOB. Floril. 82, 8: man solle dem Widersprechenden nicht widersprechen, sondern ihn belehren, man bringe einen Rasenden nicht dadurch zur Ruhe, dass man gleichfalls rase. Der Widerspruch ist Wahnsinn, denn wer widerspricht, der thut etwas, was der Natur der Sache nach unmöglich ist. Mit dieser Frage beschäftigte sich der Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν. Vgl. S. 250, 7.

2) S. S. 252, 3. PROKL. in Crat. 37: Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν· πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει· ὁ δὲ τὶ λέγων τὸ ὂν λέγει· ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει. Vgl. PLATO Krat. 429, D.

Die Lehre des Antisthenes zerstörte folgerichtig alle Wissenschaft und alles Urtheil.

Die Cyniker selbst freilich wollten desshalb auf das Wissen nicht verzichten: Antisthenes schrieb in vier Büchern über den Unterschied des Wissens und Meinens [1]), und die ganze Schule wusste sich nicht wenig damit, dass sie allein im vollen Besitz der Wahrheit und über die täuschende Meinung hinaus sei [2]). Aber dieses Wissen soll ausschliesslich dem praktischen Zweck dienen, den Menschen tugendhaft und durch Tugend glücklich zu machen [3]). Das letzte Ziel des menschlichen Lebens sehen die Cyniker, hierin mit allen übrigen Moralphilosophen einverstanden, in der Glückseligkeit [4]). Während aber gewöhnlich die Glückseligkeit von der Tugend unterschieden, oder wenigstens nicht auf die Tugend beschränkt wird, behaupten sie, beide fallen schlechthin zusammen, es gebe kein Gut, als die Tugend, kein Uebel, als die Schlechtigkeit, und was weder zu der einen noch zu der andern gehört, sei für den Menschen gleichgültig [5]). Ein

---

1) Π. δόξης καὶ ἐπιστήμης Diog. 17. Diese Schrift enthielt ohne Zweifel die S. 253, 1 angeführten Erörterungen.

2) Diog. 83 von Monimus: οὗτος μὲν ἐμβριθέστατος ἐγένετο, ὥστε δόξης μὲν καταφρονεῖν, πρὸς δ' ἀλήθειαν παρορμᾶν. Ueber denselben Cyniker sagt Menander ebd: τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη, und Sext. Math. VIII, 5: Μόν. ὁ κύων τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅπερ οἴησίς ἐστι τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων. Vgl. M. Aurel πρ. ἑαυτ. II, 15: ὅτι πᾶν ὑπόληψις· δῆλα μὲν γὰρ τὰ πρὸς τοῦ Κυνικοῦ Μονίμου λεγόμενα u. s. w. Die späteren Skeptiker wollten desshalb Monimus zu den Ihrigen rechnen, aber mit Unrecht: sein Wort gilt nur der Werthlosigkeit der gewöhnlichen Meinung und dessen, was sie für ein Gut hält. M. vgl. auch was über die Lehre der Cyniker vom Weisen anzuführen sein wird. Auch bei Lucian V. Auct. 8 nennt sich Diogenes einen Propheten der Wahrheit und Freiheit.

3) S. o. S. 248 ff.

4) Diog. 11: αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, so dass also die Glückseligkeit das Ziel, die Tugend das Mittel ist. Stob. Ekl. 103, 20. 21.

5) Diog. VI, 104: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς στωϊκοῖς. Ebd. 105: τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ. Diokles b. Diog. 12 über Antisthenes: τἀγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχρά. Epiphan. Exp. fid. 1089, C: ἔφησε (Diogenes) τὸ ἀγαθὸν οἰστὸν [οἰκεῖον] παντὶ σοφῷ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν ἢ φλυαρίας ὑπάρχειν. Ob das Epigramm des Athenäus b. Diog. VI, 14 auf die Cyniker oder die Stoiker geht, ist nicht ganz klar;

Gut kann nämlich, wie sie glauben, für jeden | nur das sein, was sein eigen ist[1]). Ein wirkliches Eigenthum des Menschen ist aber nur sein geistiger Besitz[2]). Alles andere ist Glückssache, nur in seiner geistigen und sittlichen Thätigkeit ist er unabhängig; nur Einsicht und Tugend sind die Schutzwehr, an der alle Angriffe des Schicksals abprallen[3]); nur wer keinem Aeusseren und keinem Verlangen nach dem Aeusseren dienstbar ist, ist ein Freier[4]). Der Mensch braucht mithin, um glücklich zu sein, |

---

nach Diog. scheint es aber, die stoische Lehre, dass die Tugend das einzige Gut sei, solle darin den Cynikern beigelegt werden.

1) Dieser Satz ergiebt sich aus Diog. 12, der als Lehre des Antisthenes anführt: τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά, vgl. m. Plato Symp. 205, E: οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν, οἶμαι, ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλοῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον. Charm. 163, C, wo Kritias sagt, nur das Nützliche und Gute sei ein οἰκεῖον. Denn wiewohl hier Antisthenes nicht genannt ist, so macht es doch die Stelle des Diogenes wahrscheinlich, dass die Gleichstellung des ἀγαθὸν und οἰκεῖον ihm angehört, mag sie auch vielleicht nicht zuerst von ihm aufgebracht sein. Weiteres in den nächstfolgenden Anm.

2) Vgl. S. 250, 3. In demselben Sinne legt Xenophon Symp. 4, 34 Antisthenes die Worte in den Mund: νομίζω, ὦ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς, was dann sofort weiter ausgeführt wird, und Epiktet lässt Diss. III, 24, 68 den Diogenes über Antisthenes sagen: ἐδίδαξέ με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμά. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβὴ, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια· σὸν οὖν τί; χρῆσις φαντασιῶν. ταύτην ἔδειξέ μοι ὅτι ἀκώλυτον ἔχω, ἀνανάγκαστον u. s. w. Die eigenen Worte des Antisthenes oder Diogenes haben wir hier freilich gewiss nicht.

3) Diog. 12 f. (Lehre des Antisthenes): ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή ... τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι. (Das gleiche in etwas anderer Fassung b. Epiph. exp. fid. 1089, C). Ebd. 63 von Diogenes: ἐρωτηθεὶς, τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη· εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι. Ebd. 105: (ἀρέσκει αὐτοῖς) τύχῃ μηδὲν ἐπιτρέπειν. Stob. Ekl. II, 348: Διογένης ἔφη ὁρᾷν τὴν Τύχην ἐνορῶσαν αὐτῷ καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα. (Denselben Vers wendet David Schol. in Arist. 23, b, 11 auf Antisthenes an). Vgl. Stob. Floril. 108, 71 und folg. Anm.

4) So sagt Diogenes von sich b. Epiktet Diss. III, 24, 67: ἐξ οὗ με Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα (hierauf das vorl. Anm. angeführte), und Derselbe b. Diog. 71: er führe das Leben eines Herakles μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. Krates b. Clem. Strom. II, 413, A (Theod. cur. gr. aff. XII, 49. S. 172) rühmt von den Cynikern:

schlechthin nichts, als die Tugend [1]), alles andere lerne er verachten, um sich mit ihr allein zu begnügen [2]). Was ist denn z. B. der Reichthum ohne die Tugend? Ein Raub von Schmeichlern und feilen Dirnen, ein Reiz für die Habsucht, diese Wurzel alles Schlechten, eine Quelle zahlloser Verbrechen und Schandthaten, ein Besitz für Ameisen und Mistkäfer, eine Sache, die weder Ruhm noch Genuss bringt [3]); und was kann der Reichthum überhaupt anders sein, wenn es wahr ist, dass Reichthum und Tugend nicht beisammen wohnen können? [4]) wenn das Bettlerleben des Cynikers allein der gerade Weg zur Weisheit ist? [5]) Was ist Ehre und Schande? Ein Gerede der Thoren, um welches sich kein Vernünftiger bekümmern wird; denn in Wahrheit verhält es sich damit gerade umgekehrt, als man meint: die Ehre bei den Menschen ist vom Uebel, ihre Verachtung ist ein Gut, weil sie uns von eiteln Bestrebungen heilt, und auch der Ruhm wird nur dem zu Theil, der ihn geringschätzt [6]). | Was

---

ἡδονῇ ἀνδραποδώδει ἀδούλωτοι καὶ ἄκαμπτοι
ἀθάνατον βασιλείαν ἐλευθερίαν τ' ἀγαπῶσιν, und seine Hipparchia
ermahnt er: τῶνδε κράτει ψυχῆς ἤθει ἀγαλλομένη,
οὔθ' ὑπὸ χρυσίων δουλουμένη οὔθ' ὑπ' ἐρώτων θηξιπόθων.

1) S. o. S. 258, 3.

2) S. das folgende und Diog. 105: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσι. Ebd. 24. Epiktet Diss. I, 24, 6 f.

3) Antisthenes bei Stob. Floril. 1, 30. 10, 42. Xen. Symp. 4, 35 f. Diogenes b. Diog. 47. 50. 60. Galen exhort. c. 7. I, 10 K. Metrokles b. Diog. 95. Krates b. Stob. 97, 27. 15, 10. Ders. b. Julian or. VI, 199, D.

4) Stob. Floril. 93, 35: Διογένης ἔλεγε, μήτε ἐν πόλει πλουσίᾳ μήτε ἐν οἰκίᾳ ἀρετὴν οἰκεῖν δύνασθαι. Krates entäusserte sich desshalb (s. o.) seines Vermögens, und soll verordnet haben, dass es seinen Kindern nur dann zurückgegeben werde, wenn sie keine Philosophen werden (Diog. 88 nach Demetrius Magnes), wogegen jedoch der Umstand spricht, dass er damals noch keine Frau und keine Kinder hatte.

5) Diog. 104. Diogenes b. Stob. Floril. 95, 11. 19 vgl. Lucian v. auct. 11. Krates b. Epiph. exp. fid. 1089, C: ἐλευθερίας εἶναι τὴν ἀκτημοσύνην.

6) Epikt. Diss. I, 24, 6: (Διογ.) λέγει, ὅτι εὐδοξία (Winckelmann S. 47: ἀδοξία, was man nach dem vorhergehenden allerdings erwarten sollte) ψόφος ἐστὶ μαινομένων ἀνθρώπων. Diog. 11 von Antisth.: τήν τ' ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ. Ebd. 72: εὐγενείας δὲ καὶ δόξας καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα διέπαιζε, (Diogenes), προκοσμήματα κακίας εἶναι λέγων. Ebd. 41 nennt er die Ehren-

ist der Tod? ein Uebel offenbar nicht, denn ein Uebel ist nur was schlecht ist [1]): wir empfinden ihn ja aber auch nicht als Uebel, da wir überhaupt nichts mehr empfinden, wenn wir todt sind [2]). Alle diese Dinge sind leere Einbildung und Eitelkeit [3]), weiter nichts; die Weisheit besteht nur darin, dass man seinen Sinn davon frei hält [4]). Das werthloseste und schädlichste ist aber das, was die meisten für das wünschenswertheste halten, die Lust. Unsere Philosophen läugnen nicht blos, dass sie ein Gut sei [5]), sondern sie erklären sie im Gegentheil für das grösste Uebel, und von Antisthenes ist das Wort überliefert, er wollte lieber verrückt, als vergnügt sein [6]). Wo vollends das Streben

---

kränze δόξης ἐξανθήματα. Ebd. 92: ἔλεγε δὲ (Krates) μέχρι τούτου δεῖν φιλοσοφεῖν, μέχρι ἂν δόξωσιν οἱ στρατηγοὶ εἶναι ὀνηλάται. Vgl. ebd. 93. Doxopater in Aphthon. c. 2. Rhet. gr. I, 192: Diogenes antwortet auf die Frage, wie man berühmt werde: wenn man sich um den Ruhm nichts bekümmere.

1) Epikt. a. a. O.: λέγει, ὅτι ὁ θάνατος οὐκ ἔστι κακὸν, οὐδὲ γὰρ αἰσχρόν. Vgl. S. 275, 5.

2) Diogenes b. Diog. 68 vgl. Cic. Tusc. I, 43, 104. An eine Unsterblichkeit denkt der Cyniker hiebei offenbar nicht, und auch aus der Bemerkung des Antisthenes über Il. XXIII, 65 (Schol. Venet. z. d. St. bei Winckelmann S. 28), dass die Seelen dieselbe Gestalt haben, wie ihre Leiber, folgt sie nicht.

3) Oder wie der cynische Kunstausdruck lautet: leerer Dunst, τῦφος. M. s. darüber Diog. 26. 83. 86 und o. S. 257, 2.

4) Clemens Strom. II, 417, B (Theod. cur. gr. aff. XI, 8. S. 152): Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν (τέλος ἀπέφηνε).

5) Wie diess Krates — doch wohl der Cyniker — bei Teles in Stob. Floril. 98, 72 auch daraus beweist, dass das menschliche Leben von seinem Anfang bis zum Ende weit mehr Unlust als Lust bringe; wenn daher die πλεονάζουσαι ἡδοναὶ den Masstab der Glückseligkeit abgeben sollten, wäre kein Glücklicher zu finden.

6) Diog. VI, 3: ἔλεγέ τε συνεχές· μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Ebd. IX, 101 (vgl. Sext. Math. XI, 74): [ἡ ἡδονὴ δοξάζεται] κακὸν ὑπ' Ἀντισθένους. Dasselbe bei Gell. IX, 5, 3. Clemens Strom. II, 412, D. Eus. pr. ev. XV, 13, 7 (Theod. cur. gr. aff. XII, 47. S. 172). Vgl. Diog. VI, 8. 14. und oben S. 258, 4. Auf diesen cynischen Satz bezieht sich ohne Zweifel Plato Phileb. 44, C: λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότων οὐδὲν ὑγιὲς, ὥστε καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἐπαγωγὸν γοήτευμα οὐχ ἡδονὴν εἶναι, und Arist. Eth. N. X, 1. 1172, a, 27: οἱ μὲν γὰρ τἀγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαῦλον. Ebd. VII, 12. 1152, b, 8: τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ

nach Lust zur zügellosen Leidenschaft wird, wie in der Liebe, wo sich der Mensch zum Sklaven seiner Begierden erniedrigt, da kann, wie sie glauben, kein Mittel zu scharf sein, um es auszurotten [1]). Umgekehrt das, wovor die meisten sich | fürchten, die Mühe und Arbeit, ist ein Gut, weil sie allein dem Menschen die Tüchtigkeit verschafft, durch die er unabhängig wird [2]); und eben desshalb ist Herakles [3]) der Schutzheilige und das Vorbild der Cyniker [4]), weil kein anderer ein so arbeitsvolles und mühseliges Leben mit so viel Muth und Stärke zum Besten der Menschheit durchgekämpft hat. Für diese Ansicht scheint Antisthenes angeführt zu haben, dass die Lust gar nichts anderes sei, als das Aufhören der Unlust [5]); denn unter dieser Voraus-

---

οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθὸν, οὔτε καθ' αὑτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν. Zu dem letztern vgl. m. S. 252.

1) Clemens a. a. O. 406, C: ἐγὼ δὲ ἀποδέχομαι τὸν 'Αντισθένην, τὴν 'Αφροδίτην, λέγοντα, κἂν κατατοξεύσαιμι, εἰ λάβοιμι· ὅτι πολλὰς ἡμῶν καλὰς καὶ ἀγαθὰς γυναῖκας διέφθειρεν. τόν τε ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως· ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν. Krates b. Diog. VI, 86 (Clem. Strom. II, 412 D. Theod. a.. a. O. XII, 49. Julian or. VI, 198, D):

ἔρωτα παύει λιμὸς, εἰ δὲ μή, χρόνος·
ἐὰν δὲ τούτοις μὴ δύνη χρῆσθαι, βρόχος. Weiter vgl. m. über denselben Gegenstand: Diog. VI, 38. 51. 67. Stob. Floril. 64, 1. 6, 2. 18, 27. Diog. 66: τοὺς μὲν οἰκέτας ἔφη τοῖς δεσπόταις, τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεύειν. Oben S. 258, 4.

2) Diog. VI, 2 von Antisth.: καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου. Diogenes Exc. e Floril. Jo. Damasc. II, 12, 87 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 200): man müsse die Knaben, so lange sie noch bildsam seien, durch Abhärtung erziehen, wenn etwas aus ihnen werden solle. Weiteres über diese Ascese unten.

3) Von dem auch ein Tempel neben dem Cynosarges stand.

4) Antisthenes schrieb zwei Herakles; Diog. 2. 18 u. a. s. Winckelmann 15 f. Diogenes sagt bei Diog. 71 von sich: τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων. Desshalb nennt Euseb. pr. ev. XV, 13, 7 den Antisthenes Ἡρακλεωτικός τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, und bei Lucian v. auct. 8 antwortet Diogenes auf die Frage, wem er nachahme: τὸν Ἡρακλέα, indem er zugleich seinen Bettlerstock als Keule und den Philosophenmantel als Löwenhaut vorzeigt, mit dem Beisatz, der vielleicht aus einer cynischen Schrift stammt: στρατεύομαι δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰς ἡδονάς .. ἐκκαθᾶραι τὸν βίον προαιρούμενος ... ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν. Vgl. Dens. Cyn. 13. Julian or. VI, 187, C.

5) Plato Phileb. 41, B (vgl. 51, A. Rep. IX, 583, B) redet von Leuten, die er als μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν bezeichnet, οἵ τοπαράπαν ἡδο-

setzung muss es allerdings verkehrt erscheinen, einer Lust nachzujagen, die man nicht erreichen kann, wenn man sich nicht vorher ein entsprechendes Mass von Unlust bereitet hat. Nun wichen die Cyniker freilich von jener schrofferen Fassung ihrer Grundsätze, zu welcher einen Antisthenes theils sein Naturell[1]), theils auch pädagogische Rücksichten[2]) | bestimmt hatten, doch

---

νὰς οὔ φασιν εἶναι, sie behaupten nämlich λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφυγὰς, ἃς νῦν οἱ περὶ Φίληβον (die Hedoniker) ἡδονὰς ἐπονομάζουσιν. Wendt Phil. Cyren. 17, 1 bezieht diese Stelle auf Philosophen, welche die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut hielten; Grote Plato II, 609 f. denkt an die Pythagoreer, von denen, wie er annimmt, Speusippus seine tiefer unten (S. 663 f. 2. Aufl.) zu besprechende Ansicht über die Lust entlehnt habe. Allein aus Plato's Zeit sind uns keine Philosophen bekannt, welche die Schmerzlosigkeit zum höchsten Gut gemacht hätten; was aber die Pythagoreer betrifft, so kennen wir zwar die pythagoreïsche Ascese, aber von einer ethischen Theorie, welche die Lust grundsätzlich verwarf, ist nichts überliefert. Von Antisthenes dagegen wissen wir, dass er eben dieses gethan hat. Die Wahrscheinlichkeit spricht daher entschieden dafür, dass Plato an unserer Stelle ihn im Auge hat. Dass das δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν dieser Annahme nicht im Weg steht, wurde schon S. 250, 7, Schl. angedeutet: dieses bezieht sich nicht auf naturwissenschaftliche Forschung, sondern auf die praktische Frage nach dem Naturgemässen, auf welches Antisthenes zurückgehen, zu dem er aber die Lust nicht rechnen wollte. Wird ferner eingewendet: die hier besprochenen Gegner der Lust hassen (nach Phil. 46, A) τὰς τῶν ἀσχημόνων ἡδονὰς, während die Cyniker den Unterschied des Schicklichen und Unschicklichen nicht haben gelten lassen, so ist diess ein Missverständniss: die ἡδοναὶ τῶν ἀσχημόνων sind, wie der Zusammenhang zeigt, den Gegnern der Lust nicht wegen ihrer Unschicklichkeit zuwider, sondern was ihnen vorgeworfen wird, ist, dass sie immer mit Unlust vermischt seien. Dass endlich Plato von Antisthenes nicht mit so viel Anerkennung gesprochen haben würde, wie hier 44, C f. (s. folg. Anm.) geschieht, möchte ich nicht behaupten: hatte er auch früher auf seine Ausfälle mit angemessener Schärfe geantwortet (s. o. 248, 4. 255, 2), so schliesst diess doch nicht aus, dass er sich nach Jahren, und aus Anlass einer Frage, in der ihre Ansichten sich weit näher standen, milder und anerkennender über ihn aussprechen konnte. Die eigentlich wissenschaftliche Befähigung, die τέχνη, will er ihm ja auch jetzt nicht zugestehen.

1) Plato a. a. O. fährt fort: τούτοις οὖν ἡμᾶς πότερα πείθεσθαι ξυμβουλεύεις, ἢ πῶς, ὦ Σώκρατες; — Οὐκ, ἀλλ' ὥσπερ μάντεσι προςχρῆσθαί τισι, μαντευομένοις οὐ τέχνῃ, ἀλλά τινι δυςχερείᾳ φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς, λίαν u. s. w. (s. S. 260, 6).

2) Arist. Eth. N. X, 1: Einige halten die Lust für durchaus verwerflich, οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχειν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς

auch wieder so weit ab, dass sie eine gewisse Lust als berechtigt anerkannten. Diejenige, welche keine Reue nach sich zieht[1]), oder genauer die, welche aus Arbeit und Anstrengung entspringt[2]), soll Antisthenes für etwas gutes erklärt haben; bei Stobäus[3]) empfiehlt Diogenes die Gerechtigkeit als das nützlichste und angenehmste, weil sie allein Gemüthsruhe verschaffe, vor Kummer und Krankheit bewahre, und auch die körperlichen Genüsse sichere; derselbe erklärt[4]), die Glückseligkeit bestehe in jener wahren Freude, welche nur durch eine ungetrübte Heiterkeit des Gemüths zu erlangen sei; und wenn sie die Vorzüge ihrer Philosophie darlegen wollten, unterliessen es die Cyniker nicht, nach Sokrates' Vorgang[5]) zu bemerken, dass sie weit unabhängiger und angenehmer leben, als alle andern, dass durch ihre Entbehrungen der Genuss erst die rechte Würze erhalte, dass die geistigen Freuden eine viel höhere Lust gewähren, als die sinnlichen[6]).

τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστίν· ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τοὐναντίον ἄγειν. ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον. Diog. VI, 35: μιμεῖσθαι ἔλεγε (Διογένης) τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἅψασθαι τοῦ προςήκοντος τόνου.

[1]) Athen. XII, 513, a: Ἀντισθένης δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκε τὴν ἀμεταμέλητον, wo wir freilich den Zusammenhang kennen müssten, in dem Antisthenes diess gesagt hat.

[2]) Antisth. b. Stob. Floril. 29, 65: ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

[3]) Floril. 9, 49. 24, 14, wo doch wohl der Cyniker Diogenes gemeint ist. Ob freilich die Worte einer ächten Schrift von ihm entnommen sind, ist die Frage.

[4]) Ebd. 103, 20. 21, wohl nach der gleichen Quelle.

[5]) S. o. S. 54. 135.

[6]) So zeigt Antisthenes bei Xen. Symp. 4, 34 ff., wo die Schilderung doch im wesentlichen treu zu sein scheint, dass er in seiner Armuth der glücklichste Mensch sei: Essen, Trinken und Schlaf schmecke ihm vortrefflich, bessere Kleidung brauche er nicht, seine geschlechtlichen Bedürfnisse befriedige er bei der nächsten besten, und er habe von all diesen Dingen mehr Genuss, als ihm lieb sei; er brauche so wenig, dass er um seinen Unterhalt nie in Verlegenheit kommen werde, habe immer Musse, mit Sokrates zusammenzusein, und wenn er sich einen guten Tag machen wolle, brauche er sich die Mittel dazu nicht auf dem Markte zu kaufen, er habe sie in der Seele vorräthig. Aehnlich sagt Diogenes b. Diog. 71 (um Dio

Indessen beweist | diess doch nur, dass ihre Theorie wenig entwickelt und ihre Ausdrucksweise ungenau war; ihre Meinung ist eben, dass die Lust als solche in keiner Beziehung Zweck sein dürfe [1]), und dass sie verwerflich sei, sofern sie mehr ist, als eine natürliche Folge aus der Thätigkeit und der Befriedigung unabweislicher Bedürfnisse.

Aus allen diesen Betrachtungen ziehen nun unsere Philosophen den Schluss, dass alles andere, ausser der Tugend und dem Laster, für uns gleichgültig sei, und dass daher auch wir unsererseits vollkommen gleichgültig dagegen sein sollen; nur wer über Armuth und Reichthum, Ehre und Schande, Anstrengung und Genuss, Leben und Tod erhaben ist, wer gleichsehr bereit ist, in jede Thätigkeit und jede Lebenslage sich zu finden, wer niemand fürchtet und um nichts sich bekümmert: nur ein solcher bietet dem Schicksal keine Blösse, nur ein solcher ist frei und glückselig [2]). |

Chrys. or. VI, 12 ff. 33 zu übergehen): wer die Lust verachten gelernt habe, finde eben darin den höchsten Genuss, und bei Plut. De exil. 12, Schl. S. 605 preist er sich glücklich, dass er nicht mit seinem Frühstück, wie Aristoteles, auf Philipp (oder nach Diog. 45: wie Kallisthenes auf Alexander) zu warten brauche. Dem Tugendhaften ist nach Diogenes (bei Plut. tranqu. an. 20, S. 477) jeder Tag ein Festtag; ähnlich sagt Plut. tranqu. an. 4, S. 466 von Krates, er habe sein Leben mit Scherz und Lachen, wie ein fortdauerndes Fest zugebracht, und Metrokles rühmt sich bei Demselben (an vitios. ad infelic. 3, S. 499), wie Diogenes bei Lucian (v. auct. 9), glücklicher zu sein, als der Perserkönig. Vergl. auch Diog. 44. 78.

[1] Man könnte insofern, wie Ritter II, 121 bemerkt, die Lehre des Antisthenes, in ihrem Unterschied von der aristippischen, auch so ausdrücken, dass man sagte: „Aristipp habe das Ende der Seelenbewegung für das Gute gehalten, Antisthenes aber erkannt, in der Bewegung selbst sei das Ziel und in der Handlung der Gewinn.“ Ritter selbst bezweifelt jedoch mit Recht, dass Antisthenes auf diese Bestimmungen zurückgegangen sei, die ihm auch nirgends beigelegt werden, und ebenso werden wir finden, dass Aristippus die Lust nicht für einen Zustand der Ruhe, sondern gerade für eine Bewegung der Seele gehalten hat. Auch was Hermann Ges. Abh. 237 f. für die entgegengesetzte Ansicht beibringt, beweist nichts: es zeigt wohl, dass Antisthenes die tugendhafte Thätigkeit, Aristippus die Lust für das Gute hielt, nicht aber, dass sie diess durch die Sätze über Ruhe und Bewegung der Seele begründeten.

[2] Diog. b. Stob. Floril. 86, 19 (89, 4): die edelsten Menschen seien

Diess ist jedoch erst eine negative Bestimmung; was ist das positive zu diesen Negationen? Oder wenn wir bereits gehört haben, dass nur die Tugend glücklich mache, nur die Güter der Seele einen Werth haben, worin besteht die Tugend? Die Tugend, antwortet Antisthenes mit Sokrates und Euklid, besteht in der Weisheit oder der Einsicht[1]: die Vernunft ist das einzige, was dem Leben einen Werth giebt[2]; und er schliesst hieraus mit seinem Lehrer, dass die Tugend eine untheilbare Einheit bilde[3], dass die verschiedenen Menschenklassen die gleiche sittliche Aufgabe haben[4], dass die Tugend durch Belehrung hervorgebracht werde[5]. Weiter behauptet er dann aber, die Tugend

---

οἱ καταφρονοῦντες πλούτου δόξης ἡδονῆς ζωῆς, τῶν δὲ ἐναντίων ὑπεράνω ὄντες, πενίας ἀδοξίας πόνου θανάτου. Diog. 29 über denselben: ἐπῄνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν, καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας. Krates ebd. 86: was ihm die Philosophie eingebracht habe, sei θέρμων τε χοῖνιξ καὶ τὸ μηδενὸς μέλειν. Antisth. b. Stob. Floril. 8, 14: ὅστις δὲ ἑτέρους δέδοικε δοῦλος ὢν λέληθεν ἑαυτόν. Diogenes b. Diog. 70: δούλου τὸ φοβεῖσθαι. Vgl. S. 257, 4. 258, 3. 4. 260, 4.

[1] Diess ergiebt sich aus Diog. 13: τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν … τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς, wenn wir damit die Sätze über die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend und die Lehre vom Weisen verbinden.

[2] M. vgl. das Wort, welches Plut. Sto. rep. 14, 7, S. 1040 Antisthenes, Diog. 24 Diogenes beilegt: εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον, auch Diog. 3.

[3] Schol. Lips. zu Il. O', 123 (Winckelmann S. 28): Ἀντισθένης φησὶν, ὡς εἴ τι πράττει ὁ σοφὸς κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ.

[4] Diog. 12 nach Diokles: ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή.

[5] Diog. 10: διδακτὴν ἀπεδείκνυε ['Αντισθ.] τὴν ἀρετήν. 105: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι, καθά φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν. Auf Antisthenes bezieht sich ohne Zweifel auch Isokr. Hel. 1, 1, welcher die soeben angeführten Bestimmungen mit dem S. 256, 1 besprochenen antisthenischen Satze zusammen anführt: καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόντ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν … οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταὐτόν ἐστι καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἁπάντων ἐστίν· ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβουσι u. s. w. Das οἱ μὲν .. οἱ δὲ kann natürlich nicht beweisen, dass die erste von diesen Behauptungen einer andern Schule angehörte, als die zweite, sondern es ist so viel wie unser: bald — bald; und diess um so mehr, da die οἱ μὲν und οἱ δὲ gemeinschaftlich von den Eristikern unterschieden werden.

sei unverlierbar, denn was man einmal wisse, das könne man nicht wieder vergessen[1]: eine Ueberspannung sokratischer Sätze[2], bei welcher neben dem massgebenden praktischen Interesse, die Tugend in ihrem Bestande von allem Aeusseren unabhängig zu machen[3], auch sophistische | Ansichten mitgewirkt haben[4]. Worin aber freilich die richtige Einsicht bestehe, wussten die Cyniker nicht genauer anzugeben; denn wenn sie als Erkenntniss des Guten beschrieben wird[5], so ist diess nach Plato's richtiger Bemerkung[6] nicht viel mehr, als eine Tautologie; sagen sie andererseits, die Tugend bestehe im Verlernen des Bösen[7], so führt uns dieser negative Ausdruck gleichfalls um keinen Schritt weiter. Nur so viel sehen wir, dass die Einsicht dem Antisthenes und seiner Schule mit der richtigen Beschaffenheit des Willens, der Stärke, Selbstbeherrschung und

---

[1] S. vor. Anm. und Diog. 12: ἀναφαίρετον ὅπλον ἡ ἀρετή. Xen. Mem. I, 2, 19: ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν, ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο, οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστὴς, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν, ὧν μάθησίς ἐστιν, ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο.

[2] Des Satzes von der Unüberwindlichkeit der Einsicht, oben S. 119, 3.

[3] Unabhängig von dem Aeusseren ist sie nämlich nur dann, wenn sie unverlierbar ist, denn da der Weise und Tugendhafte, so lange er diess ist, seiner Weisheit und Tugend nicht wird entsagen wollen, da überhaupt nach sokratischer Lehre niemand freiwillig böse ist, so könnte die Einsicht nur durch eine dem eigenen Willen fremde Ursache verloren gehen.

[4] Denn der Satz, dass man das, was man weiss, nicht vergessen könne, ist nur die Rückseite des sophistischen Satzes (Th. I, 912), dass man nicht lernen könne, was man nicht weiss.

[5] Plato Rep. VI, 505, B: ἀλλὰ μὴν τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις; ... καὶ ὅτι γε, ὦ φίλε, οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι. Sind auch die Cyniker hier ohne Zweifel nicht ausschliesslich gemeint, so bezieht sich die Stelle doch jedenfalls mit auf sie.

[6] A. a. O.

[7] Diog. 8, nach Phanias: ['Αντισθ.] ἐρωτηθεὶς ὑπό του ... τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακὰ ἃ ἔχεις ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων. Ebd. 7: ἐρωτηθεὶς τί τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη, τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν (wofür jedoch Cobet hat: τὸ περιαιρεῖν, ἔφη, τὸ απομανθάνειν). Dasselbe Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 34 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 193).

Rechtschaffenheit durchaus zusammenfällt[1]), was auf die sokratische Lehre von der Einheit der Tugend und des Wissens zurückführt. So verstehen sie auch unter dem Erlernen der Tugend mehr die sittliche Uebung, als die wissenschaftliche Forschung[2]): die platonisch-aristotelische Unterscheidung der gewohnheitsmässigen und der philosophischen, der ethischen und der dianoëtischen Tugend würden sie nicht anerkannt, und auf die Frage des Meno[3]), ob die Tugend | durch Uebung oder durch Unterricht entstehe, würden sie geantwortet haben, der beste Unterricht sei eben die Uebung.

Wer nun durch diese Schule zur Tugend gelangt ist, der ist ein Weiser, alle übrigen sind Unweise. Die Vorzüge des einen und das Elend der andern wissen die Cyniker nicht stark genug zu zeichnen. Der Weise kennt keinen Mangel, denn ihm gehört alles; er ist überall zu Hause, und weiss sich in allen Lagen zurechtzufinden; er ist ohne Fehler, er allein wahrhaft liebenswürdig; das Glück kann ihm nichts anhaben[4]). Ein Ebenbild der Gottheit lebt er mit den Göttern, sein ganzes Leben ist ein Fest, und die Götter, deren Freund er ist, gewähren ihm alles[5]).

---

1) M. vgl. S. 248, 3. 258, 3. 4.

2) Um späteren Ausführungen nicht vorzugreifen, will ich hiefür ausser dem S. 248, 3 angeführten nur an das erinnern, was Diogenes bei Diog. 70 f. sagt: διττὴν δ' ἔλεγεν εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικήν· ταύτην [hier scheint der Text lückenhaft zu sein] καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖς [συνεχεῖ?] γινόμεναι [αἱ] φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελῆ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας ... παρετίθετο δὲ τεκμήρια τοῦ ῥᾳδίως ἀπὸ τῆς γυμνασίας ἐν τῇ ἀρετῇ καταγίνεσθαι (einheimisch werden); in jeder Kunst mache ja erst Uebung den Meister. οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι u. s. w.

3) Plato Meno Anf.

4) Diog. 11: αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. Ebd. 12 (nach Diokles): τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός. Aehnlich ebd. 105: ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχῃ τε μηδὲν ἐπιτρέπειν. Vgl. S. 258, 3. Auf die Cyniker geht wohl auch Arist. Eth. N. VII, 14. 1153, b, 19: οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. Doch giebt Diogenes b. Diog. 89 zu, es gebe niemand, der von Fehlern völlig frei sei.

5) Diogenes b. Diog. 51: τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι. Ders.

Umgekehrt verhält es sich mit der Masse der Menschen. Die meisten sind geistig verstümmelt, Sklaven der Einbildung, nur durch eine schmale Linie von der Verrücktheit getrennt; wer einen Menschen finden will, mag ihn am hellen Tage mit der Laterne suchen; Elend und Unverstand ist das allgemeine Schicksal der Sterblichen [1]). Alle Menschen scheiden | sich demnach in zwei Klassen: den wenigen Weisen stehen zahllose Thoren gegenüber, nur eine kleine Minderheit ist durch Einsicht und Tugend glückselig, alle übrigen leben in Unglück und Verkehrtheit dahin, und die wenigsten von ihnen haben auch nur ein Bewusstsein von ihrem beklagenswerthen Zustand.

Diesen Grundsätzen gemäss betrachten es nun die Cyniker als ihren Beruf, theils an sich selbst ein Muster von der Sittenstrenge, der Bedürfnisslosigkeit, der Unabhängigkeit des Weisen darzustellen, theils auf die andern bessernd und kräftigend einzuwirken; und sie haben sich diesem ihrem Beruf mit einer so ungewöhnlichen Selbstverläugnung gewidmet, zugleich sind sie aber auch in solche Uebertreibungen und Verzerrungen, in so auffallende Rohheiten, so verletzende Schaamlosigkeiten, einen so unerträglichen Hochmuth, eine so eitle Grosssprecherei verfallen, dass wir kaum wissen, sollen wir ihre Geistesstärke mehr bewun-

---

ebd. 37. 72: τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων. πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν. Ders. b. Plut. tranqu. an. 20. S. 477: ἀνὴρ ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται; Exc. e Floril. Jo. Damasc. II, 13, 76: 'Αντισθένης ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί διδάξει τὸν υἱὸν, εἶπεν· εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα.

[1]) Diog. 33: ἀναπήρους ἔλεγεν (Διογ.) οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν. Ebd. 35: τοὺς πλείστους ἔλεγε παρὰ δάκτυλον μαίνεσθαι (vgl. hiezu was S. 102, 2 von Sokrates angeführt wurde). Ebd. 47: τοὺς ῥήτορας καὶ πάντας τοὺς ἐνδοξολογοῦντας τριςανθρώπους ἀπεκάλει ἀντὶ τοῦ τριςαθλίους. Ebd. 71: statt dass die Menschen durch Tugendübung glücklich würden, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι. Ebd. 33: πρὸς τὸν εἰπόντα· Πύθια νικῶ ἄνδρας, ἐγὼ μὲν οὖν, εἶπεν, ἄνδρας, σὺ δ' ἀνδράποδα. Ebd. 27: Männer habe er nirgends gefunden, Knaben in Lacedämon. Ebd. 41 (Diogenes mit der Laterne). Ebd. 86 (Verse des Krates über die Verkehrtheit der Menschen; vgl. von demselben Stob. Floril. 4, 52). Diogenes Exc. e Floril. Jo. Damasc. II, 13, 75: das ärgste, was die Erde trage, sei ein Mensch ohne Bildung. Derselbe (oder vielleicht richtiger Philiskus, vgl. Diog. VI, 80) b. Stob. Floril. 22, 41: ὁ τῦφος ὥσπερ ποιμὴν οὗ θέλει [τοὺς πολλοὺς] ἄγει. Vgl. auch S. 248, 4.

dern, oder ihre Sonderbarkeiten belächeln, erwecken sie mehr unsere Achtung, unsern Widerwillen oder unser Mitleid. Unsere bisherige Untersuchung wird es uns jedoch möglich machen, diese verschiedenartigen Züge auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen.

Der Grundgedanke des Cynismus ist die Selbstgenügsamkeit der Tugend[1]. Aber schroff und einseitig, wie sie diesen Grundsatz auffassen, sind unsere Philosophen mit der inneren Unabhängigkeit von den Genüssen und Bedürfnissen des Lebens nicht zufrieden, sondern sie hoffen ihr Ziel nur dadurch zu erreichen, dass sie dem Genuss selbst entsagen, ihre Bedürfnisse auf das schlechthin unentbehrliche einschränken, ihr Gefühl zur Unempfindlichkeit abstumpfen, um nichts, was nicht in ihrer eigenen Macht steht, sich bekümmern. Die sokratische Bedürfnisslosigkeit[2] wurde bei ihnen zur Weltentsagung[3]. Von Hause aus arm[4], oder freiwillig ihres | Vermögens sich entäussernd[5], lebten sie als Bettler[6]; ohne eigene Behausung trieben sie sich den Tag über auf den Strassen und an andern öffentlichen Orten herum, und suchten ihr Nachtlager unter Säulengängen oder wo es sich sonst traf[1]); eines Hausraths konnten sie entbehren[2]), ein Bett schien ihnen überflüssig[3]); die einfache | griechische Kleidung wurde von ihnen noch weiter vereinfacht, indem sie sich mit dem sokratischen Tribon[4]), der Tracht der unteren

---

[1] S. o. S. 257 ff.

[2] Das Wort, welches S. 54, 3 von Sokrates angeführt wurde, wiederholte nach Diog. VI, 105 vgl. Lucian Cyn. 12 auch Diogenes. Ebendahin gehört es, dass sich dieser Philosoph beim Beginn seines cynischen Lebens geweigert haben soll, seinen entlaufenen Sklaven aufzusuchen, weil er sich schämen müsste, wenn er jenen nicht so gut entbehren könnte, wie jener ihn (Diog. 55. Stob. Floril. 62, 47. Ebd. 97, 31 S. 215 Mein. aus Teles).

[3] S. o. S. 258 ff. 264, 2.

[4] Wie Antisthenes, Diogenes, Monimus.

[5] Wie Krates und Hipparchia.

[6] Nach Diokles b. Diog. VI, 13 hätte schon Antisthenes den Bettleranzug, Stab und Ranzen, angenommen, und dass Sosikrates (ebd.) Diodor von Aspendus als den ersten genannt haben soll, welcher diess gethan habe, kann nichts dagegen beweisen, denn diese Angabe ist jedenfalls ungenau, da nicht blos Antisthenes, sondern auch Diogenes, älter war, als Diodor. (s. Bd. I, 289). Dagegen wird mit grösserer Wahrscheinlichkeit bei Diog. 22 f. Diogenes als Urheber der vollständigen Bettlertracht bezeichnet, wie denn auch erst von ihm gesagt wird, dass er sich seinen Unterhalt erbettelte (Diog. 38. 46. 49. Teles bei Stob. Floril. 5, 67. Hieron. adv. Jovin. II, 207 nach Satyrus). Dasselbe thaten seine Nachfolger, wie Krates (m. s. die Verse b. Diog. 85, ebd. 90 f. Stob. a. a. O.) und Monimus (Diog. 82 f.).

---

[1]) Auch hiemit muss Diogenes den Anfang gemacht haben. Antisthenes redet b. Xen. Symp. 4, 38 noch von seinem Hause, dessen Einrichtung freilich auf die vier Wände beschränkt ist; Diogenes dagegen und die späteren Cyniker lebten in der angegebenen Weise (vgl. Diog. 22. 38. 76. 105. Teles a. a. O. und b. Stob. Floril. 97, 31. S. 215 Mein. Hieron. a. a. O. Lucian v. auct. 9 und was über Krates und Hipparchia anzuführen sein wird). Diogenes nahm seine Wohnstätte eine Zeit lang in einer Tonne, welche im Vorhof des Metroon zu Athen lag, wie diess auch sonst schon von Obdachlosen geschehen war (Diog. 23. 43. 105. Sen. ep. 90, 14 u. a); nur darf man diess nicht so verstehen, wie schon Juvenal XIV, 308 und Lucian conscr. hist. 3 die Sache darstellen, als hätte er sein Leben lang gar keine andere Wohnung gehabt, und wohl gar auf seinen Wanderungen sein Fass mit sich genommen, wie die Schnecke ihr Gehäuse, wenn auch richtig sein mag (Hieron. a. a. O.), dass er über sein bequemes Haus scherzte, dessen Thüröffnung er nach dem Winde drehen könne. Diog. 52 freilich kann man nicht dagegen anführen. (M. s. darüber Steinhart a. a. O. S. 302. Göttling Ges. Abh. 258 und Brucker's Bericht über die Verhandlungen zwischen Heumann und Hasäus Hist. phil. I, 872 ff.) Ebenso ungeschichtlich ist die abenteuerliche Angabe b. Simpl. in Epict. Enchir. S. 270, dass Krates sammt Hipparchia in einem Fass gewohnt habe; Muson. bei Stob. Floril. 67, 20. S. 4 Mein. sagt nur, sie haben sich bei Tag und Nacht in den öffentlichen Hallen aufgehalten. In den südlichen Ländern übernachten ja heute noch Leute aus dem niederen Volk nicht selten in einem Säulengang oder auf einer Treppe.

[2]) Die Erzählung von Diogenes, der sein Trinkgeschirr wegwirft, als er einen Knaben mit der hohlen Hand Wasser schöpfen sieht (Diog. 37 Plut. prof. in virt. 8, S. 79. Seneca ep. 90, 14. Hieron. a. a. O.) ist bekannt. Derselbe soll auf Plato's kostbaren Teppichen herumgetreten sein mit den Worten: πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον, worauf dieser treffend antwortet: ἑτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενες. Diog. 26.

[3]) Schon Antisthenes rühmt von sich b. Xen. Symp. 4, 38, dass er auf dem einfachsten Lager vortrefflich schlafe; ebendahin gehört das Fragment b. Demetr. De elocut. 249 (Winckelmann S. 52); für einen Diogenes (von welchem diess Epikt. Diss. I, 24, 7 ausdrücklich bemerkt) und Krates versteht es sich von selbst, dass sie auf der blossen Erde schliefen, wie diess die Armen in Griechenland wohl überhaupt oft thaten, und noch immer thun.

[4]) Ueber welchen die S. 54, 4 angeführten Stellen zu vergleichen sind.

Klassen[1]), begnügten, und das Unterkleid wegliessen[2]); durch die Aermlichkeit ihrer Kost thaten sie sich selbst in dem mässigen Volke der Griechen hervor[3]); Diogenes soll den Versuch gemacht haben, ob sich nicht das Feuer entbehrlich machen liesse, indem man das Fleisch roh ässe[4]), und demselben wird die Behauptung beigelegt, dass man alles ohne Unterschied, selbst das Menschenfleisch nicht ausgenommen, zur Nahrung verwenden dürfe[5]). Noch im höchsten | Alter wollte Diogenes seine gewohnte Lebensweise nicht mildern [1]), und damit auch seinem Leichnam keine unnöthige Fürsorge zu Theil werde, verbot er seinen Freunden, ihn zu bestatten [2]). Das naturgemässe Leben [3]), die Unterdrückung aller künstlichen, die einfachste Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse ist das Losungswort der Schule [4]), welche das Glück und die Unabhängigkeit, die sie dieser Bedürfnisslosigkeit verdanke, nicht genug zu rühmen weiss [5]). Um sich an dieselbe zu gewöhnen, machte sie sich körperliche und geistige Abhärtung zum Grundsatz [6]); ein Diogenes, welchem sogar sein Lehrer nicht streng genug gegen sich selbst schien [7]), soll sich zu diesem Behufe wahren Selbstpeinigungen unterworfen haben [8]); und auch die Verachtung und Verunglimpfung, welche bei ihrer Lebensweise nicht ausbleiben konnte, pflegten die Cyniker mit dem

---

[1]) So in Athen; in Sparta war der τρίβων allgemein (s. Göttling 256. Hermann Antiquitäten III, §. 21, 14), woraus man zugleich, beiläufig bemerkt, sieht, dass das Wort ursprünglich nicht einen abgetragenen, sondern einen rauhen, die Haut reibenden Mantel (ein ἱμάτιον τρίβον, nicht ein ἱμάτιον τετριμμένον) bezeichnet, und dass auch das ἱμάτιον τρίβων γενόμενον bei Stob. Floril. 5, 67 eben ein rauh gewordenes Kleid ist.

[2]) Es geschah diess auch sonst von Armen (s. Hermann a. a. O.); Antisthenes aber, oder nach andern Diogenes, machte diese Kleidung zur cynischen Ordenstracht, wobei zum bessern Schutz gegen die Kälte der Tribon doppelt genommen wurde (Diog. 6. 13. 22. 76. 105. Teles b. Stob. Floril. 97, 31. S. 215 M. u. a.). Auch die cynischen Frauen kleideten sich ebenso; Diog. 93. Dieses einzige Kleidungsstück selbst war natürlich auch oft im traurigsten Zustand (m. vgl. die Anekdoten über Krates Diog. 90 f. und die Verse über ihn ebd. 87): wegen der Selbstgefälligkeit, mit der Antisthenes die Löcher seines Mantels herauskehrte, soll Sokrates gesagt haben, seine Eitelkeit sehe daraus hervor Diog. 8.

[3]) Ihre gewöhnlichsten Nahrungsmittel waren Brod, Feigen, Zwiebeln, Knoblauch u. dgl., namentlich aber Linsen und die oft erwähnten θέρμοι (Feig- oder Wolfsbohnen), ihr Getränke kaltes Wasser. S. Diog. 105. 25. 48. 85 f. 90. Teles b. Stob. Floril. 97, 31 Schl. vgl. Dens. ebd. S. 215 M. Athen. IV, 156, c ff. Lucian v. auct. 9. Dio Chrys. or. VI, 12 f. 21 f. und dazu Göttling S. 255. Um übrigens auch hierin ihre Freiheit zu beweisen, gestatteten sie wohl auch einmal sich und andern mit sokratischer Unbefangenheit einen Genuss; Diog. 55. Aristid. or. XXV, 560 (b. Winckelmann S. 28).

[4]) Diog. 34. 76. Pseudo-Plut. De esu carn. I, 6. S. 995 vgl. Dio Chrys. or. VI, 25.

[5]) Bei Diog. 73, wo dieser Satz mit der Bemerkung begründet wird, es sei ja doch alles in allem, auch im Brod sei Fleisch u. s. w. Diog. verweist dafür auf eine Tragödie Thyestes, deren Verfasser ohne Zweifel nicht Diogenes, sondern Philiskus war (s. o.), der Satz mag aber von Diogenes stammen. Die gleiche Behauptung findet sich später bei den Stoikern; s. Th. III, a, 260 2. A.

---

1) Vgl. das schöne Wort b. Diog. 34.

2) M. s. die im einzelnen abweichenden Angaben b. Diog. 79. 52. Cic. Tusc. I, 43, 104. Aelian V. H. VIII, 14. Stob. Floril. 123, 11. Aehnliches wiederholt Chrysippus b. Sext. Pyrrh. III, 248. Math. XI, 194.

3) Welches z. B. Diogenes verlangt, wenn er b. Diog. 71 sagt: δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἑλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι.

4) M. vgl. hierüber ausser dem schon angeführten die Aeusserungen des Diogenes b. Diog. 44. 35. Stob. Floril. 5, 41. 67, den Hymnus des Krates auf die Εὐτέλεια, und sein Gebet an die Musen b. Julian or. VI, 199, nebst dem, was Plut. De sanit. 7, S. 125. Diog. 85 f. 93 und Stob. a. a. O. von ihm mittheilen, auch Lucian v. auct. 9 und die bekannte Anekdote von der Maus, deren Anblick Diogenes in seiner Weltentsagung bestärkt haben soll, bei Plut. prof. in virt. 6, S. 77. Diog. 22. 40, hier unter Berufung auf Theophrast.

5) Vgl. die Aeusserungen von Krates und Metrokles bei Teles in Stob. Floril. 97, 31. S. 213 ff. Mein. und was S. 258, 3. 4 angeführt wurde.

6) Vgl. S. 250, 1. Diog. 30 f. (die Erziehungsweise des Diogenes, welche übrigens von Eubulus vielleicht ebenso panegyrisch geschildert war, wie die Erziehung des Cyrus von Xenophon). Exc. e Floril. Jo. Damasc. II, 13, 68. 87. Dabei spricht aber Diogenes b. Stob. Floril. 7, 18 den Grundsatz aus, dass die Stärke der Seele der alleinige Zweck aller, auch der körperlichen Uebung sein müsse.

7) Dio Chrys. or. VIII, 2 (Stob. Floril. 13, 19) vgl. Diog. 18 f.

8) Nach Diog. 23. 34 wälzte er sich Sommers im glühenden Sande während er Winters barfuss im Schnee gieng und eiskalte Bildsäulen umarmte. Dagegen ist die Aussage des Philemon (b. Diog. 87) über Krates, er sei Sommers im Flaus und Winters in Lumpen gegangen, wohl nur ein Scherz des Komikers über seine bettelhafte Kleidung.

grössten Gleichmuth zu ertragen[1]), ja sie übten | sich förmlich hierauf ein[2]); denn die Schmähungen der Feinde, sagten sie, lehren den Menschen sich selbst kennen[3]), und die beste Rache, die man an ihnen nehmen könne, sei, sich zu bessern[4]). Für den Fall aber, dass ihnen das Leben aus irgend einem Grunde unerträglich werden sollte, behielten sie sich wohl, wie später die Stoiker, das Recht vor, durch Selbstmord ihre Freiheit zu retten[5]).

Zu dem Aeusseren, von dem man sich unabhängig zu erhalten habe, rechneten nun aber die Cyniker nicht weniges von dem, worin alle anderen Menschen sittliche Güter und Pflichten zu sehen gewohnt sind. Um in jeder Beziehung frei zu sein, darf sich der Weise durch kein Verhältniss zu anderen gebunden oder beschwert finden, um von niemand abzuhängen, muss er seinem geselligen Bedürfniss selbst genügen können[6]): nichts, was ausser seiner Gewalt ist, darf auf seine Glückseligkeit Einfluss haben. Dahin gehört z. B. das Familienleben. Antisthenes wollte die Ehe zwar nicht verwerfen, weil sie zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts | nöthig sei [1]); aber schon Diogenes fand, dass sich dieser Zweck auch auf dem Wege der Weibergemeinschaft erreichen liesse [2]); was aber den geschlechtlichen Trieb betrifft, so waren diese Männer freilich viel zu sehr Griechen, um im Sinn der späteren Ascese seine Unterdrückung zu fordern, allein sie meinten, dem natürlichen Bedürfniss lasse sich auf einfachere Weise gleichfalls genügen [3]). Und da ihnen nun ihr Bettlerleben ohne-

---

[1] Antisthenes verlangt b. Diog. 7: κακῶς ἀκούοντας καρτερεῖν μᾶλλον ἢ εἰ λίθοις τις βάλλοιτο. Derselbe sagt b. Epikt. Diss. IV, 6, 20 (vgl. Diog. 3): βασιλικὸν, ὦ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ' ἀκούειν. Diog. 33 wird von Diogenes, ebd. 89 aber auch von Krates erzählt, dass er, körperlich misshandelt, nur die Namen der Thäter neben seine Beulen angeschrieben habe.

[2] Diog. 90 von Krates: τὰς πόρνας ἐπίτηδες ἐλοιδόρει, συγγυμνάζων ἑαυτὸν πρὸς τὰς βλασφημίας.

[3] Antisthenes bei Diog. 12: προσέχειν τοῖς ἐχθροῖς· πρῶτοι γὰρ τῶν ἁμαρτημάτων αἰσθάνονται. Derselbe bei Plut. inim. util. 6, S. 89 (der gleiche Ausspruch wird aber De adulat. 36, S. 74. prof. in virt. 11, S. 82 Diogenes beigelegt): τοῖς μέλλουσι σώζεσθαι ἢ φίλων δεῖ γνησίων ἢ διαπύρων ἐχθρῶν.

[4] Diogenes b. Plut. inimic. util. 4, S. 88. aud. poët. 4, S. 21.

[5] Als Antisthenes in seiner letzten Krankheit über die Schmerzen derselben ungeduldig wurde, bot ihm Diogenes (Diog. 18) einen Dolch an, mit dem er ihnen ein Ende machen könne, wozu jener indessen keine Lust hatte. Dass Diogenes sich selbst umgebracht habe, wird zwar in mehreren von den früher erwähnten Berichten über seinen Tod behauptet, ist aber nicht zu erweisen; bei Aelian V. H. X, 11 weist er die höhnische Aufforderung, sich durch Selbstmord von Schmerzen zu befreien, zurück: der Weise müsse leben. Dagegen that diess, nach Diog. 95, Metrokles, von Menedemus (ebd. 100) nicht zu reden. M. vgl. auch Krates b. Diog. 86. Clem. Strom. II, 412, D.

[6] B. Diog. 6 antwortet Antisthenes auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht habe: τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν. In dem späteren Cynismus wird daraus das Zerrbild, welches Lucian v. auct. 10

---

schildert; ein Diogenes und Krates waren nichts weniger, als menschenfeindlich.

[1]) Diog. 11: γαμήσειν τε [τὸν σοφὸν] τεκνοποιΐας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξί. Die Conjectur ἀφυεστάταις (Winkcelmann S. 29 nach Hermann) scheint mir verfehlt: für die Kindererzeugung konnte Antisthenes recht wohl die hiefür geeignetsten Frauen (die εὐφυέσταται πρὸς τεκνοποιΐαν) verlangen, wenn ihm auch zur blossen Befriedigung des Geschlechstriebs jede gut genug war.

[2]) Diog. 72: ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας. Für die Richtigkeit dieser Angabe spricht der Umstand, dass nach Diog. VII, 33. 131 auch Zeno und Chrysippus für ihren Idealstaat die gleiche Einrichtung in Aussicht genommen hatten.

[3]) Schon von Sokrates ist uns S. 136, 3 ähnliches vorgekommen, bei den Cynikern wird diese Behandlung der geschlechtlichen Genüsse durch Absichtlichkeit und Uebertreibung zur hässlichen Fratze. Antisthenes rühmt bei Xenophon Symp. 4, 38, wie bequem er es habe, indem er sich nur mit solchen Dirnen einlasse, die kein anderer mehr anrühre, und ähnliches legt ihm Diog. 3 als Grundsatz bei, wogegen die Behauptung, er habe den Ehebruch für erlaubt erklärt, durch Clement. Homil. V, 18 keineswegs gesichert ist; Diogenes soll sich öffentlich mastuprirt und dabei nur bedauert haben, dass er sich nicht auch den Hunger ebenso einfach vertreiben könne. Brucker (I, 880), Steinhart (S. 305) und Göttling (S. 275) bezweifeln die Wahrheit dieser und aller ähnlichen Angaben, und auch ich möchte nicht dafür einstehen; doch findet sich die vorliegende nicht blos bei Diog. 46. 49. Dio Chrys. or. VI, 16 ff. S. 203 R. Lucian v. auct. 10. Galen. loc. affect. VI, 5. Bd. VIII, 419 K. Athen. IV, 158, f. Jo. Chrysost. Homil. 34 in Matth. S. 398, C. Augustin Civ. D. XIV, 20, sondern nach Plut. Sto. rep. 21, 1. S. 1044 hatte auch Chrysippus den Cyniker desshalb in Schutz genommen, und das gleiche scheint nach Sext. Pyrrh. III, 206 schon Zeno gethan zu haben; aus Chrysippus hat vielleicht Dio a. a. O. für seine widrigen Ausführungen geschöpft. Die Sache liegt auch von dem

dem die Begründung | eines Hausstands kaum erlaubte [1]), so ist es ganz glaublich, dass sie im allgemeinen der Ehe und den Weibern abgeneigt waren [2]), oder das Familienleben wenigstens für ein Adiaphoron erklärten [3]). Diogenes soll auch in der Ehe unter den nächsten Blutsverwandten nichts naturwidriges gesehen haben [4]). Ebenso gleichgültig, als die Familie, ist ferner für den Weisen seine bürgerliche Stellung, und sogar der einschneidendste Gegensatz, der der Sklaverei und der Freiheit, berührt ihn nicht:

Wege, auf dem wir Antisthenes trafen, nicht so weit ab, dass wir sie für unmöglich erklären dürften, und gerade was uns das allerunbegreiflichste scheint, diese schaamlose Oeffentlichkeit, macht sie bei einem Diogenes vielleicht am ehesten erklärlich; ihm war es dabei, wenn die Erzählung überhaupt wahr ist, eben um eine Demonstration gegen die Thorheit der Menschen zu thun. Dieser Gesichtspunkt nämlich weit mehr, als der eigentlich sittliche, ist es, von dem die Cyniker auch bei ihren vielfachen Ausfällen gegen Ehebrecher und lüderliche Verschwender ausgehen: es erscheint ihnen albern, sich vielen Mühen, Kosten und Gefahren für die Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses auszusetzen, die man weit einfacher haben könnte. M. s. Diog. 4. 51. 60 f. 66 f. 89. Plut. ed. pu. 7, Schl. S. 5. Stob. Floril. 6, 39. 52. Sonst wird Diogenes auch nachgesagt, er habe öffentlich mit Dirnen Unzucht getrieben (Diog. 69. Theod. cur. gr. aff. XII, 48. S. 172). In Korinth soll nach Athen. XIII, 588, b. c (die jüngere) Lais, oder nach Tertull. Apologet. 46 Phryne, die Grille gehabt haben, ihm ihre Gunst ohne Bezahlung zu schenken, und er soll sie nicht verschmäht haben; andere (Clement. Hom. V, 18) lassen ihn diesselbe durch eine schmähliche Bedingung erkaufen. In seinen (beziehungsweise Philiskus'; s. Diog. VI, 80) Tragödien standen nach Julian or. VII, 210, c Dinge, dass man glauben sollte, ὑπερβολὴν ἀῤῥητουργίας οὐδὲ ταῖς ἑταίραις ἀπολελεῖφθαι. Andererseits wird aber Jünglingen gegenüber seine Enthaltsamkeit gelobt; Demetr. De elocut. 261.

1) Der Fall des Krates ist eine Ausnahme, und auch er hatte Hipparchia nicht gesucht, sondern nur angenommen, als sie sich von ihrer Neigung für ihn nicht abbringen liess und seine Lebensweise zu theilen bereit war. Er selbst verheirathete nach Diog. 88 f. 93 seine Kinder dann allerdings gleichfalls in eigenthümlicher Weise.

2) M. s. die Apophthegmen b. Diog. 3. (wozu aber IV, 48 zu vgl.) 54. 52 und Lucian v. auct. 9: γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος. Weit unverfänglicher ist die Vorschrift des Antisthenes b. Diog. 12: τὸν δίκαιον περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοῦ συγγενοῦς.

3) S. o. 264, 2. vgl. 234.

4) Dio Chrys. or. X, 29 ff., dessen Angabe durch die übereinstimmende Lehre der Stoiker (s. Th. III, a, 2. A. S. 261) bestätigt wird.

der wahrhaft Freie kann nie ein Sklave werden, denn ein Sklave ist nur wer sich fürchtet, der Sklave aus demselben Grund nie ein Freier; der Weise ist der natürliche Beherrscher der andern, mag er auch Sklave heissen, denn der Arzt hat den Kranken zu befehlen; wesshalb denn Diogenes, wie erzählt wird, bei seinem Verkauf fragen liess, wer einen Herrn brauche, und das Anerbieten seiner Freunde, ihn loszukaufen, ablehnte[1]). Die Sklaverei selbst war freilich damit nicht gerechtfertigt; die Cyniker scheinen dieselbe vielmehr, als die ersten unter den Griechen, für eine naturwidrige Einrichtung erklärt zu haben[2]), wie diess dem Grundsatz vollkommen entsprach, dass jeder andere Unterschied unter den Menschen, ausser dem der Tugend und Schlechtigkeit, bedeutungslos sei, mit dem Natur- und Vernunftgesetz nichts zu schaffen habe. Aber zu dem Versuche, auf Abschaffung der Sklaverei, sei es auch nur in einem kleineren Kreise (wie später die Essener), hinzuwirken, giengen sie gerade desswegen nicht fort,

---

1) Diog. 29 f. 74 f. u. a.; vgl. S. 243, 1. 285, 4. Nach Diog. 16 schrieb auch Antisthenes π. ἐλευθερίας καὶ δουλείας, und vielleicht stammt daher das Wort b. Stob. Floril. 8, 14 (oben S. 264, 2).

2) Wir haben darüber allerdings keine ausdrückliche Nachricht; aber es bezieht sich (wie schon S. 143, 3 bemerkt wurde) wahrscheinlich auf die Cyniker, wenn Arist. Polit. I, 3. 1253, b, 20 sagt: τοῖς μὲν δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία ... τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον, βίαιον γάρ. Der Gegensatz des νόμῳ und φύσει findet sich nächst den Sophisten in jener Zeit so schroff und entschieden nur bei den Cynikern; und er wird uns hier nicht blos in ihrer Religionsansicht begegnen, sondern auch ihre Staatslehre, ja ihre ganze praktische Philosophie ist von dem Bestreben beherrscht, die menschliche Gesellschaft aus dem künstlichen, durch Herkommen und Gesetz geschaffenen Zustand auf den reinen Naturzustand zurückzuführen. In den sophistischen Kreisen werden wir aber die Gegner der Sklaverei, deren Aristoteles gedenkt, schwerlich zu suchen haben, da ja hier die Herrschaft des Stärkeren über den Schwächeren gerade als das naturgemässe betrachtet zu werden pflegte. Um so besser passt dagegen diese Ansicht für eine Schule, welche nach allen ihren Anschauungen unmöglich zugeben konnte, dass einem Theil der Menschen ein von seiner sittlichen Beschaffenheit unabhängiges Recht zur Beherrschung der übrigen zustehe, da ja in der Vernunft nur die Herrschaft der Weisen über die Thoren begründet ist, und alle Menschen von Natur Bürger Eines Staats sein sollen; zwischen Mitbürgern kann aber das Verhältniss von Herr und Sklave nicht stattfinden.

weil der äussere Zustand überhaupt etwas gleichgültiges und der Weise auch in der Sklaverei frei sein sollte. Und ganz ähnlich stellen sie sich zum Staatsleben. Der cynische Weise ist über die Schranken desselben erhaben, aber er empfindet eben desshalb auch keinen Trieb, sich überhaupt damit abzugeben. Welche Staatsverfassung könnte es auch geben, die seinen Anforderungen entspräche? Die Demokratie wird | von Antisthenes herb getadelt[1]; unter einem Tyrannen wissen sich unsere freiheitsliebenden Philosophen nur das Muster eines schlechten und elenden Menschen zu denken[2]; die aristokratischen Staatseinrichtungen lagen von ihrem Ideal ebenfalls weit ab, denn auf eine Herrschaft der Weisen war ja keine berechnet. Welches Gesetz und welches Herkommen könnte den binden, der sein Leben nach den Gesetzen der Tugend einrichtet?[3] Welcher Staat könnte uns überhaupt weit genug sein, wenn wir erkannt haben, dass unser Vaterland die Welt ist?[4] Mögen daher die Cyniker auch eine bedingte

---

[1] Arist. Polit. III, 13. 1284, a, 15 erwähnt von ihm die Fabel, deren Anwendung auf die Demokratie auf der Hand liegt, wie die Hasen den Löwen allgemeine Gleichheit angetragen haben; auf die Demokratie muss sich auch der Tadel der Staaten beziehen, welche die Schlechten von den Guten nicht zu unterscheiden wissen (Diog. 5. 6); derselben gilt das Wort bei Diog. 8: die Athener sollten ihre Esel zu Pferden ernennen, es gienge so gut, als die Wahl unwissender Menschen zu Feldherrn. Nach Athen. V, 220, d hatte Antisthenes alle athenischen Volksführer scharf angegriffen. Ebenso nennt sie Diogenes b. Diog. 24. 41 ὄχλου διακόνους, wie er sich auch ebd. 34 (wozu Epikt. Diss. III, 2, 11 z. vgl.) über Demosthenes lustig macht. M. vgl. was S. 140 f. von Sokrates angeführt wurde.

[2] M. s. hierüber Xen. Symp. 4, 36. Dio Chrys. or. VI, 47. Stob. Floril. 49, 47. 97, 26. Diog. 50 (vgl. aber Plut. adul. et am. c. 27, S. 68).

[3] Antisthenes bei Diog. 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Diogenes ebd. 38 (vgl. 64. 73: ἔφασκε δ' ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον. Auf diese Entgegensetzung von νόμος und φύσις scheint sich auch Plato Phileb. 44, C zu beziehen; s. o. S. 250, 7. Schl. 261, 5.

[4] Diog. 63 über Diogenes: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη vgl. S. 140, 6. Ebd. 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ. Antisthenes ebd. 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. Krates ebd. 98:

οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος, οὐ μία στέγη,
πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος
ἕτοιμος ἡμῖν ἐνδιαιτᾶσθαι πάρα. Derselbe zeigt b. Plut. De adu-

Nothwendigkeit des Staats und der Gesetze zugeben[1]), sie| selbst in ihrer Heimathlosigkeit[2]) wollen und können sich nicht daran betheiligen[3]), sie wollen nicht Bürger eines bestimmten Staats, sondern Bürger der Welt sein; oder sofern auch sie sich ihren Idealstaat ausmalen, ist dieser doch in Wahrheit nur eine Aufhebung alles Staatswesens: alle Menschen sollen wie Eine Heerde zusammenleben, kein Volk soll durch besondere Gesetze und Staatsgrenzen von dem andern getrennt sein; in ihrer Lebensweise auf die unentbehrlichsten Bedürfnisse sich beschränkend, des Goldes, das jetzt so viel Unheil stiftet, entbehrend, ohne Ehe und Hauswesen, sollen sie zu der Einfachheit des Naturzustands zurückkehren[4]). | Der leitende Gedanke dieses cynischen Kosmo-

---

lat. 28, S. 69, dass die Verbannung kein Uebel sei, und nach Diog. 93 (vgl. Ael. V. H. III, 6) soll er die Frage Alexanders, ob er Theben wiederaufgebaut wünschte, verneint haben: ἔχειν δὲ πατρίδα ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φθόνῳ. Weiter vgl. m. Epikt. Diss. III, 24, 66. Lucian v. auct. 8; ferner die stoische Lehre in unserem 3. Th. 2. Aufl. S. 277 ff. und was S. 235, 2 von Stilpo angeführt wurde.

1) Darauf weist ausser dem gleich anzuführenden auch die verworrene Mittheilung aus Diogenes, b. Diog. 72.

2) Antisthenes war zwar nicht ohne Bürgerrecht (vgl. Hermann Antiquit. I, §. 118), aber doch durch Geburt und Vermögensverhältnisse Proletarier; Diogenes war aus Sinope verbannt, in Athen lebte er als Heimathloser; Krates hatte dieses Leben selbst gewählt, dann war aber auch seine Vaterstadt zerstört worden; Monimus war ein Sklave, den sein Herr fortgejagt hatte.

3) Stob. Floril. 45, 28: Ἀντισθένης ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν τις προςέλθοι πολιτείᾳ, εἶπε· καθάπερ πυρὶ, μήτε λίαν ἐγγὺς ἵνα μὴ καῇς, μήτε πόῤῥω ἵνα μὴ ῥιγώσῃς.

4) Die obige Darstellung gründet sich zwar nur theilweise auf ausdrückliche Zeugnisse, aber die Combination, auf welcher ihr übriger Inhalt beruht, wird einer hohen Wahrscheinlichkeit nicht entbehren. Durch Zeugnisse wissen wir nämlich, dass Diogenes, ohne Zweifel in seiner Πολιτεία (Diog. 80), Weiber- und Kindergemeinschaft verlangt hatte (s. o. 274, 2), und dass er in derselben Schrift statt des Metallgeldes eine Münze aus Knochen oder Steinchen (ἀστράγαλοι) vorschlug (Athen. IV, 159, c). Weiter wissen wir, dass die Politie Zeno's darauf hinauslief, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ τρεφομένης (Plut. Alex. virt. I, 6. S. 329); da nun diese zenonische Schrift noch ganz im Sinn der cynischen Schule gehalten war,

politismus ist weit weniger die Zusammengehörigkeit und Verbindung aller Menschen, als die Befreiung des Einzelnen von den Banden des Staatslebens und den Schranken der Nationalität: auch hier bewährt sich der verneinende, aller schöpferischen Kraft ermangelnde Geist ihrer Sittenlehre.

Den gleichen Charakter erkennen wir in einem Zuge, der für uns zu dem abstossendsten in der Erscheinung des Cynismus gehört, in jener absichtlichen Verläugnung des natürlichen Schaamgefühls, welche sie zur Schau trugen. Für schlechthin unberechtigt hielten sie zwar dieses Gefühl nicht¹); aber sie meinten, zu schämen habe man sich nur des Schlechten, was dagegen an und für sich recht sei, das dürfe man nicht blos unverblümt besprechen²), sondern auch vor aller Augen ungescheut thun. Sie erlaubten sich daher an jedem Orte alles, was sie für naturgemäss hielten, und auch solche Dinge, für welche alle anderen Menschen

---

so haben wir allen Grund, der letzteren diese Ansichten zuzuschreiben. Und dass sie im wesentlichen schon von Antisthenes (wahrscheinlich in der Schrift π. νόμου ἢ π. πολιτείας, welche mit dem von Athen. V, 220, d genannten πολιτικὸς διάλογος identisch sein könnte) vorgetragen wurden, ist an sich selbst wahrscheinlich und wird auch durch den platonischen Politikus bestätigt. Wenn nämlich dieses Gespräch S. 267, C — 275, C die Gleichsetzung der Staatskunst mit der auf Menschenheerden bezüglichen Hirtenkunst ausführlich widerlegt, so lässt sich zum voraus annehmen, dass Plato hiezu durch eine gleichzeitige Theorie veranlasst sei; und da wir nun aus Plutarch's Bericht über Zeno abnehmen können, dass die Cyniker den Begriff des Staats auf den einer Menschenheerde zurückführen wollten, so werden wir hiebei immerhin am ehesten an sie zu denken haben. Auf Antisthenes scheint sich endlich auch die Schilderung des Naturstaats Rep II, 372, A ff. zu beziehen, welche Plato zwar zunächst in eigenem Namen vorträgt, von der er aber nachher hinreichend andeutet, dass sie einem andern angehöre, wenn er jenen Naturstaat einen Staat von Schweinen nennen lässt; ich wüsste wenigstens niemand, für den sie besser passen würde, als für den Urheber des cynischen Lebens.

1) Gerade von Diogenes wird erzählt (Diog. 37. 54), er habe eine Frau, die in einer unanständigen Stellung im Tempel lag, darüber zurechtgewiesen, und die Schaamröthe die Farbe der Tugend genannt.

2) S. folg. Anm. und Cic. Off. I, 35, 128: *Nec vero audiendi sunt Cynici aut si qui fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae turpia non sint* (z. B. die Kinderzeugung), *nominibus ac verbis flagitiosa dicamus* (dass man es für unschicklich halte, davon zu sprechen), *illa autem, quae turpia sint* (Raub, Betrug u. s. f.) *nominibus appellemus suis.*

die Verborgenheit suchen, sollen sie auf offener Strasse vorgenommen haben[1]. Um nur seiner Unabhängigkeit nichts zu vergeben, setzt | der Cyniker alle Rücksichten auf andere ausser Augen, und wessen er sich vor sich selbst nicht glaubt schämen zu dürfen, dessen schämt er sich auch nicht vor andern: die Meinung der Menschen ist ihm gleichgültig, er kann sich durch ihr Mitwissen in seinem persönlichen Leben nicht verletzt fühlen und braucht sich vor dieser Verletzung nicht zu fürchten.

Aus derselben Quelle werden wir auch das Verhalten der Cyniker zur Religion in letzter Beziehung herzuleiten haben. Um die Wahrheit des Volksglaubens zu bezweifeln, brauchte man allerdings nicht bei Antisthenes in die Schule gegangen zu sein: dieser Zweifel war damals von den verschiedensten Seiten her angeregt, und er hatte namentlich seit dem Auftreten der Sophisten alle gebildeten Klassen durchdrungen. Auch der sokratische Kreis war davon nicht unberührt geblieben [1]; Antisthenes insbesondere musste schon durch Gorgias und die übrigen Sophisten, mit denen er im Verkehr stand, von den freieren Ansichten über die Götter und die Gottesverehrung und namentlich von den Sätzen der Eleaten Kunde erhalten haben, deren Lehre auch in anderen Stücken auf die seinige eingewirkt hat. Diese Ansichten hatten aber für ihn offenbar noch eine eigenthümliche Bedeutung, und nur hieraus wird sich jene schroffe und feindselige Stellung zur Volksreligion vollständig erklären, durch welche sich die Cyniker von dem Vorgang eines Sokrates so weit entfernten. Der Weise, welcher sich von allem Aeusseren unabhängig macht, kann sich unmöglich von dem religiösen Herkommen abhängig machen; er kann sich nicht verpflichtet glauben, den Volksmeinungen zu folgen, oder sein Wohl an Gebräuche und gottesdienstliche Handlungen zu knüpfen, die mit seinem moralischen | Zustand nichts zu thun haben [2]. Die Cyniker stehen daher in religiösen Dingen durchaus auf Seiten der Aufklärung. Das Dasein einer Gottheit wollen sie nicht bestreiten, und ihr Weiser kann derselben auch nicht entbehren; aber an der Vielheit und Menschenähnlichkeit der Götter nehmen sie Anstoss: diese Volksgötter, sagen sie [3], stammen nur aus dem Herkommen, in Wahrheit gebe es nur Einen Gott, der nichts Sichtbarem gleiche und in keinem Bild dargestellt werden könne [1]. Und ebenso verhält es sich, ihrer Ansicht nach, auch mit der Gottesverehrung: es giebt nur Ein Mittel, der Gottheit zu gefallen, die Tugend, alles andere ist Aberglauben. Weisheit und Rechtschaffenheit macht uns zu Ebenbildern und zu Freunden der Götter [2]; was man dagegen gewöhnlich thut, um ihre Gunst zu erwerben, ist werthlos und verkehrt. Der Weise verehrt die Gottheit durch Tugend, nicht durch Opfer [3], deren sie nicht bedarf [4]; er weiss, dass ein Tempel nicht heiliger ist, als ein anderer Ort [5]; er bittet nicht um Dinge, welche die Unverständigen | für Güter halten, nicht um Reichthum, sondern um Gerechtigkeit [6]. Ebendamit ist aber die gewöhnliche Vorstellung vom Gebet überhaupt verlassen, denn die Tugend hat ja jeder sich selbst zu verdanken. Wenn sich daher Diogenes über Gebete und Gelübde lustig gemacht hat [7], so ist diess wohl zu begreifen. Ebenso wegwerfend urtheilte er über die Vorbedeutungen, die Weissagung und die Wahrsager [8]. Die mystischen Weihen ohnedem wurden von ihm und

---

[1] Insbesondere wird diess von Diogenes berichtet: παντὶ τόπῳ, sagt Diog. 22 von ihm, ἐχρῆτο εἰς πάντα, ἀριστῶν τε καὶ καθεύδων καὶ διαλεγόμενος, und nach Diog. 69 bewies er diess mit dem Satze: wenn es überhaupt erlaubt sei, zu frühstücken, müsse es auch auf dem Markt erlaubt sein. Diesem Grundsatz gemäss sehen wir ihn nun nicht allein seine Mahlzeit auf offener Strasse halten (Diog. a. d. a. O. und 48. 58), und andere unverfängliche, aber auffallende Dinge öffentlich thun (Diog. 35. 36), sondern es wird auch von ihm behauptet (Diog. 69): εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ Ἀφροδίτης. Dasselbe sagt Theod. cur. gr. aff. XII, 48. S. 172 von ihm unter Anführung eines Beispiels; um das weitere, was S. 274, 3 nachgewiesen wurde, nicht zu wiederholen. Es ist dort bemerkt worden, dass diese Angaben schwerlich ganz aus der Luft gegriffen sind. Unglaublicher ist immerhin, was von Krates und Hipparchia erzählt wird, dass sie ihr Beilager vor zahlreichen Zuschauern begangen haben. Der Zeugen sind es zwar auch hier nicht wenige: Diog. 97. Sext. Pyrrh. I, 153. III, 200. Clemens Strom. IV, 523, A. Theod. a. a. O. 49. Apul. Floril. 14. Lactant. Inst. III, 15 g. E., der diesen Vorgang zur allgemeinen Sitte der Cyniker erweitert, Augustin Civ. D. XIV, 20, welcher die Erzählung zwar nicht ganz glaubt, aber durch seine schmutzige Erklärung der Sache nichts bessert. Indessen sind diess doch lauter späte Schriftsteller, und so mag es wohl sein, dass der Anlass zu der Erzählung nur in der Notiz liegt, das Ehepaar habe sein Nachtlager in der Stoa Poikile gehabt, oder auch nur in der theoretischen Behauptung cynischer Philosophen, dass die öffentliche Vollziehung der Ehe nicht unerlaubt sei. Dagegen haben wir keinen Grund zu bezweifeln, was Diog. 97 weiter angiebt, Hipparchia sei in cynischer Männertracht mit ihrem Mann an öffentlichen Orten herumgezogen.

---

[1] Wie wir aus den Unterredungen des Sokrates mit Aristodem und Euthydem, Xen. Mem. I, 4. IV, 3, sehen, um des Kritias (über den unser 1. Th. S. 925 f. z. vgl.) nicht zu erwähnen.

[2] Aus diesem Grunde haben wir uns wohl auch die Freigeisterei des Aristodem (Mem. I, 4, 2. 9—11. 14) zu erklären, der auch bei Plato (Symp. 173, B) als ein Geistesverwandter des Antisthenes geschildert wird.

[3] Cic. N. D. I, 13, 32: *Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares* [= νόμῳ] *Deos multos, naturalem* [φύσει] *unum esse dicens*, was Minuc. Fel. Octav. 19, 8 und Lactanz Instit. I, 5. epit. 4 wiederholen. Clemens Protrept. 46, C und gleichlautend Strom. V, 601, A: Ἀντισθένης .. θεὸν οὐδενὶ ἐοικέναι φησίν· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται. Theod. cur. gr. affect. I, 75. S. 14: Ἀντισθένης ... περὶ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων βοᾷ· ἀπὸ εἰκόνος οὐ γνωρίζεται, ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁρᾶται, οὐδενὶ ἔοικε· διόπερ αὐτὸν οὐδεὶς ἐκμαθεῖν ἐξ εἰκόνος δύναται. Tertull. ad nat. II, 2: Diogenes habe auf die Frage: *quid in coelis agatur*, geantwortet: *nunquam ascendi*, und auf die Frage, ob es Götter gebe, *nescio, nisi ut sint, expedire.* Viel ist freilich auf Tertullian's Aussagen nicht zu geben. Ders. Apologet. 14, Schl. Ad nat. I, 10: *Diogenes nescio quid in Herculem ludit*, worüber aber nichts

---

näheres mitgetheilt wird. M. vgl. hiezu was S. 146 ff. von Sokrates und in unserem 1. Th. S. 452 f. von Xenophanes angeführt wurde.

[1] Die Cyniker sind insofern Atheisten im antiken Sinn, d. h. sie läugnen die Staatsgötter, so gewiss sie auch in ihrem Recht waren, wenn sie von ihrem Standpunkt aus den Vorwurf des Atheismus ablehnten; aus den Anekdoten b. Diog. 37. 42 freilich folgt nichts.

[2] S. o. 267, 5, wobei kaum bemerkt zu werden braucht, dass die Mehrzahl θεοὶ gegen das vorhin angeführte nichts beweist.

[3] Von Diogenes sagt Julian or. VI, 199, B, welcher ihn hiefür durch seine Armuth zu entschuldigen sucht, er habe keine Tempel besucht und keine Opfer dargebracht; Krates (ebd. 200, A) verspricht Hermes und den Musen, sie zu verehren οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὁσίαις.

[4] S. o. 269, 2.

[5] S, Anm. 3 und Diog. 73: μηδέν τε ἄτοπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν.

[6] M. s. das Gebet des Krates b. Julian a. a. O. und Diog. 42.

[7] Vgl. die Anekdoten b. Diog. 37 f. 59

[8] Diog. 24 sagt er: wenn er Steuermänner, Aerzte und Philosophen sehe, halte er den Menschen für das verständigste, wenn er Traumdeuter und Wahrsager oder glaubige Zuhörer dieser Leute erblicke, halte er ihn für das thörichtste Geschöpf. Aehnlich ebd. 43 vgl. 48. Theod. cur. gr. aff. VI, 20. S. 88, und was Dio or. X, 2. 17 ff. Diogenes in den Mund legt. Auch an das sokratische Dämonium scheint Antisthenes bei Xen.

schon von Antisthenes mit beissendem Spotte gegeisselt[1]). Diese Philosophen stehen mithin, was ihre eigene Ueberzeugung betrifft, der Volksreligion vollkommen frei gegenüber. Aber doch suchten auch sie die Anknüpfungspunkte, welche die Mythologie bot, für sich zu benützen, und sie mochten sich dazu um so mehr veranlasst finden, je ernstlicher es ihnen um eine Einwirkung auf die Masse der Menschen zu thun war; wozu bei Antisthenes ohne Zweifel jener sophistische Unterricht wesentlich beitrug, den er selbst früher genossen und ertheilt hatte[2]). Dazu musste man aber die Ueberlieferungen natürlich an allen Theilen umdeuten; und so sehen wir denn auch den Antisthenes nicht wenig mit allegorischer Auslegung der Mythen und der Dichter, und insbesondere mit jener Erklärung der homerischen Gedichte beschäftigt, welche der schreibselige Mann in zahlreichen Schriften[3]) niedergelegt hatte. Indem er nach dem | herkömmlichen Verfahren den verborgenen Sinn[4]) der mythischen Darstellungen aufsuchte, wusste er allenthalben moralische Lehren zu finden und moralische Betrachtungen anzuknüpfen[5]); und nahm er dann noch weiter die Behauptung zu Hülfe, dass der Dichter nicht immer seine eigene Meinung ausspreche[6]), so konnte es ihm nicht

---

Symp. 8, 5 nicht recht zu glauben, doch kann man aus dieser scherzhaften Rede nicht viel schliessen.

[1] Diog. 4. 39. 42. Plut. aud. poët. 5, S. 21. Clemens Protrept. 49, C.

[2] M. vgl. über die sophistische Benützung der Dichter unsern 1. Th. S. 930, 3, und über die allegorische Auslegung jener Zeit überhaupt ebd. S. 755. 831. Th. III, a, 2. A. S 300. Krische Forsch. 234.

[3] Diog. 17 f. nennt von ihm 12 oder 13 Schriften über Homer und verschiedene Abschnitte der homerischen Gedichte, und eine über Amphiaraus. Auch die Schriften über Herakles gehören hieher. Auch Julian (or. VII, 209, A. 215, C. 217, A) bezeugt, dass er sich häufig der Mythen bedient habe. M. s. hierüber und zum folgenden Krische 243 ff.

[4] Die ὑπόνοια oder διάνοια (Xen. Symp 3, 6. Plato Rep. II, 378, D Io 530, C.

[5] So untersuchte er zu Od. I, 1, in welchem Sinn die πολυτροπία ein Lob sei, zu Od. V, 211. VII, 257 bemerkt er, auf die Versprechungen der Liebenden könne man sich nicht verlassen, Il. XV, 123 fand er seine Lehre von der Einheit aller Tugenden angedeutet; m. s. die Stellen b. Winckelmann S. 23—28.

[6] Dio Chrys. or. LIII, 5, nachdem vorher das gleiche von Zeno mit-

schwer werden, in allem alles zu finden. Auch bei Diogenes treffen wir Spuren dieser allegorischen Auslegung[1]). Doch scheinen die Cyniker darin lange nicht so weit gegangen zu sein, wie später die Stoiker[2]), wie sich diess daraus leicht begreift, dass ihre Lehre nur wenig entwickelt[3]) und der Sinn für gelehrte Thätigkeit bei ihnen gering war.

Aus dem vorstehenden wird sich ergeben, wie die Cyniker die Selbstgenügsamkeit der Tugend aufgefasst haben. Der Weise soll schlechthin und in jeder Beziehung unabhängig sein: unabhängig von Bedürfnissen, von Begierden, von Vorurtheilen und von Rücksichten. Die Hingebung und die Willenskraft, mit welcher dieses Ziel hier verfolgt wird, hat unläugbar etwas Grosses; aber indem dabei die Schranken des individuellen Daseins nicht beachtet, die Bedingungen unseres natürlichen und sittlichen Lebens bei Seite gesetzt werden, schlägt die sittliche Erhebung in Hochmuth, die Festigkeit der Grundsätze in Eigensinn um, der Form des cynischen Lebens wird ein so übermässiger Werth beigelegt, dass man sich nun erst wieder von Aeusserlichkeiten abhängig macht, das Erhabene wird | zum Lächerlichen, und jede Laune kann am Ende mit dem Anspruch auftreten, als höhere Weisheit verehrt zu werden. Plato, oder wer sonst den Diogenes einen verrückt gewordenen Sokrates nannte[4]), hat ihn nicht übel bezeichnet.

Doch geht die Selbstgenügsamkeit unserer Philosophen nicht so weit, dass sie jeder Beziehung zu anderen entbehren könnten. Einestheils nämlich finden sie es natürlich, dass alle Tugendhaften

---

getheilt war: ὁ δὲ λόγος οὗτος 'Αντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ· ἀλλ' ὁ μὲν οὐκ ἐξειργάσατο αὐτὸν, ὁ δὲ [al. οὐδὲ] καθ' ἕκαστον τῶν ἐπὶ μέρους ἐδήλωσεν.

[1] Nach Stob. Floril. 29, 92 deutete er die Sage von Medea, welche die Alten jung kocht, darauf, dass sie die verweichlichten Menschen durch körperliche Uebungen verjüngt habe.

[2] Dio a. a. O. sagt diess ausdrücklich, und es ist auch von cynischen Auslegungen wenig überliefert.

[3] Selbst ihre Ethik ist ja dürftig genug, und zu jenen weitausgesponnenen physikalischen Deutungen, in denen die Stoiker so stark waren, gab ihr System keinen Anlass.

[4] Aelian V. H. XIV, 33. Diog. VI, 54.

als Freunde mit einander verbunden sind[1]); andererntheils betrachten sie es als die Aufgabe des Weisen, die übrigen Menschen zu sich emporzuziehen: sie wollen das Glück der Tugend nicht für sich allein geniessen, sondern auch alle andern daran theilnehmen lassen, sie wollen als Erzieher ihres Volks wirken, sie wollen wo möglich eine erschlaffte und verweichlichte Zeit zur Sittenstrenge und Einfachheit zurückführen. Die Masse der Menschen besteht aus Thoren; sie sind Sklaven ihrer Lüste, sie sind krank an der Einbildung und der Eitelkeit[2]). Der Cyniker ist der Arzt, welcher sie von dieser Krankheit heilen[3]), der Herr, welcher sie zu ihrem Besten leiten soll[4]); und ebendesshalb glauben sich die Cyniker verpflichtet, gerade der Verworfenen und Verachteten sich anzunehmen, denn | der Arzt gehöre zu den Kranken[5]), und sie fürchten nicht, durch diesen Umgang selbst Schaden zu nehmen, so wenig, als die Sonne sich verunreinigt, wenn sie in unreine

---

[1] Diog. 11 f.: καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ· μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν, τίνων χρὴ ἐρᾷν ... ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός. οἱ σπουδαῖοι φίλοι. Antisthenes schrieb einen ἐρωτικὸς und einen ἐρώμενος (Diog. 14. 18), auch in seinem Herakles hatte er der Liebe erwähnt (Prokl. in Alc. 98, 6. Winckelmann S. 16); von Diogenes wird ein ἐρωτικὸς angeführt. Diog. 80.

[2] S. o. S. 268.

[3] Diog. 4: ('Αντισθένης) ἐρωτηθεὶς διὰ τί πικρῶς τοῖς μαθηταῖς ἐπιπλήττει, καὶ οἱ ἰατροί, φησι, τοῖς κάμνουσιν. Ebd. 6: ὀνειδιζόμενός ποτ' ἐπὶ τῷ πονηροῖς συγγενέσθαι· καὶ οἱ ἰατροί, φησι, μετὰ τῶν νοσούντων εἰσὶν, ἀλλ' οὐ πυρέττουσιν. Aehnlich Diogenes bei Stob. Floril. 13, 25 auf die Frage, warum er in Athen bleibe, während er doch immer die Spartaner lobe: οὐδὲ γὰρ ἰατρὸς ὑγιείας ὢν ποιητικὸς ἐν τοῖς ὑγιαίνουσι τὴν διατριβὴν ποιεῖται. Vgl. die folgenden Anm. Daher nennt sich Diogenes b. Lucian v. auct. 8 ἐλευθερωτὴς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν und bei Dio or. VIII, 7 f. wundert er sich, dass die Menschen ihn, den Seelenarzt, weniger gebrauchen wollen, als einen Augen- oder Zahnarzt.

[4] Als Diogenes von Xeniades erkauft wurde, soll er ihm gesagt haben, er habe ihm zu gehorchen, wiewohl er sein Sklave sei, so gut, wie er in dem gleichem Fall einem Steuermann oder Arzt gehorchen würde; Diog. 30. 36 vgl. 74. Plut. an vitios. u. s. w. c. 3. S. 499. Stob. Floril. 3, 63. Philo qu. omn. pr. lib. 883, E.

[5] M. s. d. vorl. Anm. Nach Epikt. III, 24, 66 hätte Diogenes selbst den Seeräubern, die ihn gefangen hatten, gepredigt. Es muss aber nicht viel gefruchtet haben, denn verkauft haben sie ihn dennoch, und die Nachricht ist überhaupt sehr unsicher.

Orte scheint[1]). Um aber die Menschen zu bessern, darf man keine gelinden Mittel anwenden[2]). Wer gerettet werden soll, der muss die Wahrheit hören, denn verderblicher ist nichts, als die Schmeichelei[3]). Die Wahrheit ist aber immer unangenehm[4]); nur ein erbitterter Feind oder ein wahrer Freund wird sie uns sagen[5]). Diesen Freundschaftsdienst wollen die Cyniker der Menschheit leisten[6]), und ob sie damit anstossen, ist ihnen vollkommen gleichgültig[7]), denn ein tüchtiger Mann, sagen sie, sei schwer zu ertragen[8]), wer niemand wehe thue, an dem sei nichts[9]). Ja sie haben den Grundsatz, ihre Anforderungen in Rede und Beispiel noch etwas höher zu spannen, als sie eigentlich gemeint sind, weil ihnen die Menschen doch immer nur unvollständig nachkommen[10]). So drangen sie sich denn Bekannten und Unbekannten rücksichtslos mit ihren Ermahnungen auf[11]), die ein Diogenes besonders nicht selten in der derbsten Form ertheilte[12]), wiewohl es auch an weicheren Zügen bei ihnen nicht | ganz fehlt[13]). Zugleich milderten sie aber die Herbheit ihres Auf-

---

1) S. o. S. 285, 3 und Diog. 63.

2) Diog. 4, s. S. 285, 3.

3) Diog. 4. 51. 92. Stob. Floril. 14, 16 f. 19 f. Antisthenes b. Plut. vit. pud. c. 18 g. E. S. 536.

4) Diogenes Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 31, 22: τὸ ἀληθὲς πικρόν ἐστι καὶ ἀηδὲς τοῖς ἀνοήτοις, es gehe ihnen damit, wie Augenkranken mit dem Licht.

5) Vgl. S. 273, 3.

6) Diogenes b. Stob. Flor. 13, 26: οἱ μὲν ἄλλοι κύνες τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν, ἐγὼ δὲ τοὺς φίλους ἵνα σώσω.

7) Vgl. S. 272 f.

8) δυςβάστακτον εἶναι τὸν ἀστεῖον Antisth. b. Philo qu. omn. pr. lib. 869, C.

9) B. Plut. virt. mor. c. 12, g. E. S. 452 sagt Diogenes über Plato: τί δ' ἐκεῖνος ἔχει σεμνὸν, ὃς τοσοῦτον χρόνον φιλοσοφῶν οὐδένα λελύπηκεν;

10) S. o. S. 262, 2.

11) M. vgl. was Diog. VI, 10 von Antisthenes, VI, 26. 46. 65 f. von Diogenes anführt, auch Lucian v. auct. 10; wegen dieser Zudringlichkeit hatte Krates den Beinamen θυρεπανοίκτης erhalten, Diog. 86. Plut. qu. conv. II, 1, 7, 4. S. 632. Apul. Floril. IV, 22.

12) So z. B. Diog. 24. 32. 46. Exc. e Floril. Jo. Damasc. I, 7, 43.

13) Plut. De adulat. 28, S. 69 erzählt, als Demetrius Phalereus nach seiner Verbannung mit Krates zusammentraf, sei er nicht wenig erstaunt gewesen, von diesem statt der rauhen Reden, die er erwartete, mit freundlichen

tretens durch jenen Humor, welcher namentlich Diogenes und Krates auszeichnet; sie liebten es, das ernste, was sie zu sagen hatten, in eine scherzhafte oder dichterische Form zu kleiden[1], oder kurze scharfgespitzte Worte[2] gegen die Thorheit der Menschen zu schleudern[3]; Diogenes suchte auch wohl durch symbolische Handlungen, nach Art der orientalischen Propheten, seinen Reden grösseren Nachdruck zu geben, und die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen[4]. Die Cyniker nehmen so eine eigenthümliche Stellung in der griechischen Welt ein: wegen ihrer Sonderbarkeiten verlacht[5] und wegen ihrer Entsagung bewundert, als Bettler verachtet und als Sittenprediger gefürchtet, voll Hochmuth gegen die Thorheiten, voll Mitleid gegen das sittliche Elend ihrer Mitmenschen, traten sie ebensosehr der Wissenschaft, wie der Verweichlichung ihrer Zeit mit der rohen Stärke eines unbeugsamen, bis zur Gefühllosigkeit abgehärteten Willens, mit dem beissenden, immer schlagfertigen Mutterwitz des Plebejers entgegen: gutmüthig, bedürfnisslos, voll Scherz und Laune, volksthümlich bis zum Schmutze sind sie die eigentlichen Kapuziner|

---

und tröstenden Worten empfangen zu werden. Auch an Antisthenes und Diogenes wird das anziehende ihrer Unterhaltung gerühmt. Diog. 14 f. (vgl. Xen. Symp. 4, 61). 75.

[1] M. s. ausser anderem Diog. 27. 83. 85 f. Demetr. De elocut. 170. 259. 261. Plut. tranqu. an. 4. S. 466. Julian or. VII, 209, a: Antisth. ἔνια διὰ τῶν μύθων ἀπήγγελλε. Ebenso ebd. 215, c. 217, a.

[2] Jene Chrieen, deren Natur die späteren Rhetoren gerne durch Beispiele erläutern, welche von Diogenes entlehnt sind; s. Hermog. progymn. c. 3. Theo progymn. c. 5. Nikol. progymn. c. 3, namentlich aber Demetr. a. d. a. O.

[3] Reichliche Beispiele von der Weise der Cyniker geben die Apophthegmen b. Diogenes in seinem sechsten Buch von Anfang bis zu Ende, Stobäus im Florilegium (s. d. Register unter den Namen Antisthenes, Diogenes, Krates); Winckelmann Antisth. fragm.; Plut. prof. in virt. c. 11, S. 82. virt. doc. p. c. 2, 439. coh. ira c. 12, 460. curios. c. 12. 521. cup. div. c. 7, 526. exil. c. 7, 602. an seni s. ger. resp. 1, 5. S. 783. conj. praec. c. 26, 141. De Alex. virt. c. 3, 336; Epikt. Diss. III, 2, 11. Gell. XVIII, 13, 7. Tertull. Apologet. 39, um anderes, was früher angeführt wurde, zu übergehen.

[4] Vgl. Diog. 26. 31 f. 39. 64. 41 (seine Laterne). Stob. Floril. 4, 84. Zur vollkommenen Fratze wird diese Manier, die eben nur als originell Eindruck machen konnte, bei Menedemus, Diog. 102.

[5] M. s. Diog. 83. 87. 93.

des Alterthums [1]); und wir dürfen annehmen, dass sie trotz allen ihren Ausschreitungen in mancher Beziehung vortheilhaft gewirkt haben. Aber die Wissenschaft hatte von dieser Bettlerphilosophie vorerst wenig zu erwarten; erst in der Stoa, als er durch anderweitige Elemente ergänzt, gemässigt und in den Zusammenhang einer umfassenderen Weltansicht aufgenommen war, wurde der Cynismus in's grosse fruchtbar. Die cynische Schule als solche scheint nur eine sehr beschränkte Ausdehnung erlangt zu haben, wie diess bei der abschreckenden Strenge ihrer Anforderungen nicht zu verwundern war; einer wissenschaftlichen Entwicklung war sie ohnedem unfähig, und auch ihre praktische Wirksamkeit war fast ausschliesslich verneinender Art: sie bekämpfte die Laster und Thorheiten der Menschen, sie forderte Genügsamkeit und Entsagung, zugleich trennte sie aber den Menschen vom Menschen, sie stellte den Einzelnen allein auf sich selbst, und eröffnete ebendamit dem moralischen Hochmuth, der Eitelkeit und den willkührlichsten Einfällen einen Spielraum, der denn auch nicht unbenützt blieb. Die abstrakte Allgemeinheit des Bewusstseins schlug am Ende in die Willkühr der Einzelnen um, und so berührte sich der Cynismus mit seinem diametralsten Gegensatz, dem Hedonismus.

4. Die Cyrenaiker [2]).

Auch über diesen Zweig der sokratischen Schule sind wir nur unvollständig, und noch unvollständiger, als über die Cyniker, unterrichtet. Aristippus [3]) aus Cyrene [4]) war durch den Ruf des

---

[1]) Die Cyniker stehen auch wirklich mit den christlichen Mönchen in einem nachweisbaren geschichtlichen Zusammenhang; das Mittelglied zwischen beiden bildet der Cynismus der Kaiserzeit und die neupythagoreische Ascese, welche theils unmittelbar, theils und besonders durch den Essäismus einen so bedeutenden Beitrag zum Mönchsthum geliefert hat.

[2]) Wendt De philosophia Cyrenaica. Gött. 1841; Selbstanzeige dieser Schrift Gött. Anz. Nr. 78—80.

[3]) Die Nachrichten der Alten und die Ansichten der Neueren über Aristipp's Leben findet man am vollständigsten bei H. v. Stein De philosophia Cyrenaica Part. prior, de vita Aristippi (Gött. 1855), welcher nur in ihrer Sichtung noch skeptischer hätte verfahren sollen. Dort findet sich auch die ältere Literatur nachgewiesen.

[4]) So alle Zeugen ohne Ausnahme. Seinen Vater nennt Suid. Ἀρίστ. Aritadas.

Sokrates | nach Athen geführt worden [1]), und die wunderbare Persönlichkeit dieses Philosophen übte auch auf ihn eine ungewöhnliche Anziehungskraft aus [2]), wenn schon sein Charakter zu schwach war, um in der letzten Probe auszuhalten [3]). Zugleich brachte er aber aus seiner üppigen Vaterstadt, die eben damals in der vollen Blüthe ihres Reichthums und ihrer Macht stand [4]), Lebensgewohnheiten mit, welche sich von der sokratischen Einfachheit und Enthaltsamkeit weit entfernten [5]); vielleicht war er auch schon von den sophistischen Ansichten berührt, welche wir später bei ihm finden [1]); jedenfalls aber werden | wir annehmen dürfen, dass er bereits zu einer gewissen Reife gelangt war, als er mit Sokrates bekannt wurde [2]), und so können wir uns nicht wundern, wenn der talentvolle junge Mann [3]) diesem seinem Lehrer auch wohl mit Selbständigkeit gegenübertrat [4]), und sich überhaupt nicht so unbedingt an ihn hingab, dass er auf seine Eigenthümlichkeit verzichtet hätte. Er selbst trat angeblich schon vor Sokrates Tod als Lehrer auf [5]); sicherer ist, dass er diess

---

[1] Aeschines b. Diog. II, 65 sagt, er sei nach Athen gekommen κατὰ κλέος Σωκράτους, und ausführlicher berichtet Plut. curiosit. 2, S. 516, wie er bei den olympischen Spielen durch Ischomachus von Sokrates und seiner Lehre gehört, und sich sofort so angezogen gefühlt habe, dass er nicht ruhte, bis er ihn kennen lernte. Vgl. Diog. II, 78. 80.

[2] Aristippus wird nicht blos allgemein als Sokratiker bezeichnet (Diog. II, 47. 74. 80. Strabo XVII, 3, 22. S. 837. Eus. pr. ev. XIV, 18, 31 u. a. s. Stein S. 26), sondern er selbst betrachtete sich auch als solchen, und zollte seinem Lehrer die aufrichtigste Verehrung: bei Diog. II, 76 wünscht er sich, so zu sterben, wie Sokrates, ebd. 71 erklärt er, ihm verdanke er es, dass man ihm mit Wahrheit Gutes nachsagen könne, und Arist. Rhet. II, 23. 1398, b, 29 erzählt: 'Αρίστιππος πρὸς Πλάτωνα ἐπαγγελτικώτερόν τι εἰπόντα, ὡς ᾤετο· ἀλλὰ μὴν ὁ ἑταῖρός γ' ἡμῶν, ἔφη, οὐδὲν τοιοῦτον, λέγων τὸν Σωκράτην. (Was Steinhart Plat. Leben 303, 17 gegen den Wortsinn auf Plato's allzu sanguinische Hoffnungen über den jüngeren Dionys deutet.) Auch aus Xen. Mem. I, 2. III, 8 sehen wir, dass er in nahem Verkehr mit Sokrates stand, und wenn Plato Phädo 59, C tadelnd erwähnt, dass er in dem Freundeskreis fehlte, welcher sich um den Philosophen an seinem Todestag versammelt hatte, so sagt er uns doch ebendamit, dass er zu diesem Kreis gehörte. Vgl. Stein S. 25 ff., der auch S. 50 ff. 74 die Angaben über Aristipp's Verhältniss zu sokratischen Schülern zusammenstellt.

[3] Plato a. a. O., der aber doch nur sagt, Aristipp und Kleombrotus seien in Aegina gewesen, dass sie auf dieser durch ihre Ueppigkeit bekannten Insel während der Hinrichtung ihres Lehrers geschwelgt haben (wie Demetr. De elocut. 288 sagt), ist damit höchstens als Möglichkeit angedeutet. Die Richtigkeit der platonischen Angabe lässt sich trotz Diog. III, 36. II, 65 nicht bezweifeln; ob aber Aristipp Athen aus übertriebener Sorge für seine eigene Sicherheit verlassen hatte, oder ob er aus Weichlichkeit der peinlichen Zeit bis zum Tode des Sokrates entfliehen wollte, lässt sich nicht ausmachen.

[4] Vgl. Thrige Res Cyrenensium 191 f.

[5] Wie diess ausser seinem späteren Verhalten auch aus Xen. Mem. II, 1, 1 hervorgeht. Dass Aristipp auch aus einem wohlhabenden Hause

---

stammte, scheint seine ganze Lebensweise und schon die Reise zu beweisen, welche ihn nach Athen geführt hatte.

1) Dass eine so reiche und gebildete Stadt, wie Cyrene (m. s. hierüber Thrige a. a. O. 340 f. 354 f.), von den Sophisten nicht übergangen wurde, müssten wir annehmen, wenn es auch an allen Nachrichten darüber fehlte. Wir wissen aber überdiess aus Plato (Theät. 161, B. 162, A), dass der berühmte Mathematiker Theodorus aus Cyrene mit Protagoras, dessen Sätze wir später bei Aristipp finden, nahe befreundet war. Aristipp selbst scheint schon durch den Eifer, mit dem er Sokrates' Bekanntschaft suchte, zu beweisen, dass ihm die Beschäftigung mit der Philosophie damals nicht mehr fremd war.

2) Die Chronologie seines Lebens ist freilich sehr unsicher. Weder sein Geburts- noch sein Todesjahr ist uns bekannt; nach Diodor (XV, 76) war er Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) noch am Leben, und nach Plut. Dio 19 traf er mit Plato bei dessen dritter Anwesenheit in Sicilien, die Ol. 104, 4 (361 v. Chr.) gesetzt wird, zusammen. Theils sind aber diese Angaben nicht ganz sicher, da sich Diodor vielleicht nur auf die Anekdoten über seine Berührungen mit Plato bei Dionys stützt, deren Zuverlässigkeit wir werden in Anspruch nehmen müssen; theils wissen wir nicht, wie alt Aristippus damals war. Indessen war er nach Diog. II, 83 älter, und zwar, wie es scheint, mindestens um einige Jahre älter, als Aeschines, und was S. 289, 1 angeführt wurde, lässt vermuthen, dass er bürgerlich selbständig war, als er Sokrates aufsuchte, mit dem er doch wohl jedenfalls einige Jahre in Verbindung stand.

3) Als solcher erscheint er in allem, was wir von ihm wissen; vergl. Stein S. 29 f.

4) Vgl. Xen. Mem. II, 1. III, 8.

5) Nach Diog. II, 80 hätte ihn noch Sokrates darüber getadelt, dass er sich seinen Unterricht bezahlen liess; wie wenig jedoch darauf zu geben ist, zeigt schon der Umstand, dass in Aristipp's Antwort vorausgesetzt wird, Sokrates habe es ebenso gemacht, nur dass er weniger genommen habe. Eine andere Stelle, Diog. II, 65, lautet zwar so, als ob Aristipp nach Phanias von seinem durch Unterricht erworbenen Gelde dem Sokrates angeboten hätte; vielleicht hat aber Phanias nur gesagt, was die Worte gleich-

später gethan hat; wobei er in der herkömmlichen Weise der Sophisten, im Widerspruch mit den Grundsätzen seines grossen Freundes, | Bezahlung verlangte [1]). Auch darin folgte er dem Vorgang der Sophisten, dass er einen grossen Theil seines Lebens ohne festen Wohnsitz an verschiedenen Orten zubrachte [2]). In

---

falls erlauben, dass er Bezahlung genommen, und ebenso seinerseits seinem Lehrer Bezahlung angetragen habe, ohne dass beides in den gleichen Zeitpunkt verlegt würde.

[1]) Phanias b. Diog. II, 65. Ebd. 72. 74. 80, wo auch angegeben wird, wie er dieses Verfahren vertheidigte. Alexis b. Athen. XII, 544, e. Plut. educ. pu. 7, S. 4. Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 145 (dass hier Aristippus gemeint ist, erhellt aus Nr. 146 vergl. m. Diog. II, 68). Auch Xen. Mem. I, 2, 60 scheint ihn mit im Auge zu haben. Den Betrag dieses Honorars giebt Plutarch auf 1000, Diog. 72 auf 500 Drachmen an; vgl. Th. I, 891, 2.

[2]) Schon Xen. Mem. II, 1, 13 sagt er von sich: οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Auch b. Plut. virt. doc. p. 2, S. 439 fragt ihn jemand: πανταχοῦ σὺ ἄρα εἶ; worauf er mit einem schlechten Scherz antwortet. So wird auch seiner, zum Theil freilich von schlechten Zeugen, an verschiedenen Orten erwähnt: in Megara, wo er mit Aeschines zusammentrifft (Diog. II, 62 vgl. ep. Socr. 29); in Kleinasien, wo er in persische Gefangenschaft geräth (Diog. II, 79); in Korinth, wo er mit Lais schwelgt Hermesianax — um 310 — b. Athen. XIII, 599, b. Diog. II, 71; weiteres über dieses Verhältniss später); in Aegina, wo er nicht blos nach Sokrates Verurtheilung verweilte (s. o.), sondern nach Athen. (XIII, 588, e vgl. XII, 544, d) jedes Jahr mit Lais seinen Landaufenthalt genommen hätte; in Scillus, wo ihm Xenophon die Memorabilien vorliest (ep. Socr. 18). Besonders viel wird aber von seinem Aufenthalt am syrakusischen Hof, seiner feindseligen Begegnung mit Plato und den mancherlei sonstigen Erlebnissen erzählt, die er dort gehabt habe. Indessen herrscht in diesen Angaben eine grosse Verwirrung, indem die Berichterstatter bald von dem älteren bald von dem jüngeren, bald nur überhaupt von einem Dionys reden. (M. vgl. zu dem folgenden Stein S. 57 ff.) Dass er unter dem ältern Dionys in Syrakus gewesen sei, sagt der Scholiast z. Lucian Men. 13, und diese Angabe wird durch Hegesander b. Athen. XII, 544, c bestätigt, denn der dort erwähnte Antiphon wurde nach Plut. De adulat. 27, S. 68 auf Befehl des älteren Dionys hingerichtet; auf die gleiche Zeit müsste sich auch die Anekdote von seinem Schiffbruch bei Galen exhort. c. 5. Bd. I, 8 K. beziehen, die nur seiner ersten Anwesenheit in Sicilien gelten kann, die aber freilich von Vitruv VI, praef. in. auf die Insel Rhodus verlegt wird (weiteres darüber b. Stein 61 f.). Dagegen lässt ihn Plut. Dio 19 mit Plato, bei der dritten sicilischen Reise des letztern (361 v. Chr.), bei dem jüngeren Dionys zusammentreffen. Unbestimmt lauten die Angaben b. Athen.

der Folge scheint er | jedoch in seine Vaterstadt zurückgekehrt zu sein, und seinen bleibenden Aufenthalt dort genommen zu haben[1]; wenigstens treffen wir hier seine Familie und seine Schule[2]. Die Erbin seiner Grundsätze war seine Tochter Arete, eine Frau, welche gebildet genug war, um ihren Sohn, den jün-

---

XI, 507, b. Diog. II, 66—69. 73. 75. 77—82, wiewohl die hier erzählten Geschichtchen grösstentheils an den Hof des jüngeren Dionys besser passen, als an den seines Vaters. Etwas sicheres lässt sich über Aristipp's Besuche in Sicilien kaum feststellen. Dass er hingekommen ist, müssen wir der Ueberlieferung wohl glauben; dass er mit Plato dort zusammentraf, hat gleichfalls nichts gegen sich, so möglich es auch andererseits ist, dass die Erzählungen hierüber erdichtet sind, um den Contrast zwischen beiden Philosophen zu schildern; (Plato's sicilische Reisen waren ja überhaupt ein beliebtes Thema für die spätere Anekdotenkrämerei, bei der hier auch noch Schulinteressen mit in's Spiel kamen). Das einzelne jener Angaben wird aber jedenfalls mit Vorsicht aufzunehmen sein, und nicht einmal so viel scheint festzustehen, dass er beide Dionyse besucht hat. Als der jüngere zur Regierung kam (368 v. Chr.), war er wohl mindestens 60 Jahre alt; und doch scheinen, wie bemerkt, die meisten von den Erzählungen, um die es sich hier handelt, gerade diesen im Auge zu haben, während andererseits Aristippus darin in einer Rolle auftritt, die für sein früheres Wanderleben weit besser, als für die spätere Zeit passt. Die angeblichen Vorfälle zwischen Aristipp, Dionys und Plato wurden wohl in der Regel als Anekdoten herumgeboten, ohne dass man sich um den geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie standen, viel bekümmert hätte, und als diess von späteren Geschichtschreibern geschah, liess sich das thatsächliche nicht mehr ausmitteln. Wie viel dessen überhaupt war, ist fraglich.

[1] Ob dieser Aufenthalt durch längere Reisen unterbrochen wurde, ob Aristipp in Cyrene oder auswärts gestorben ist, und wie lange er gelebt hat, wissen wir nicht; denn die sicilische Reise des Jahrs 361 ist, wie bemerkt, unsicher, der 29ste sokratische Brief, den er auf der Rückreise in der Erwartung seines Todes von Lipara aus an seine Tochter gerichtet haben soll, ist als geschichtliches Zeugniss ohne allen Werth, und kann nicht einmal das Dasein einer entsprechenden Ueberlieferung wahrscheinlich machen, andererseits wird aber auch die Annahme, welche sich aus Diog. II, 62 vgl. m. Nr. 63 ergeben würde, dass Aristippus noch 356 v. Chr. als Lehrer in Athen geglänzt habe, von Stein (S. 82) mit Recht verworfen. Steinhart Plat. Leb. 305, 33 will Diog. II, 62 Ἀρίστιππον in Ἀριστοτέλη verwandeln; allein dagegen spricht die Chronologie; eher gienge Σπεύσιππον.

[2] Gewöhnlich Cyrenaiker, seltener (wie von Athen. VII, 312 f. XIII, 588, a) Hedoniker genannt.

geren Aristippus[1], in die Philosophie seines Grossvaters einzuführen[2]; neben ihr werden Aethiops und Antipater seine Schüler genannt[3]; sein Enkel soll Theodor den Atheisten unterrichtet haben[4]; aus Antipater's Lehre | giengen[5]) Hegesias[1]) und Anniceris[2]) hervor. Diese drei Männer stifteten eigene Zweige der cyrenaischen Schule, die nach ihnen benannt wurden[3]); zu den Schülern des Theodorus gehörte Bion der Borysthenite[4]) und vielleicht auch Euemerus, der bekannte

---

[1] Welcher desshalb den Beinamen μητροδίδακτος führt.

[2] Strabo XVII, 3, 22. S. 837. Clemens Strom. IV, 523, A. Eus. pr. ev. XIV, 18, 32. Theod. cur. gr. aff. XI, 1. Diog. II, 72. 84. 86. Suid. Ἀριστ. Themist. or. XXI, 224, b. Wenn Aelian H. anim. III, 40 Arete Aristipp's Schwester nennt, so muss diess ein Versehen sein. Ausser dieser Tochter soll er auch einen Sohn gehabt, aber nicht anerkannt haben (Diog. 81. Stob. Floril. 76, 14), was aber wohl nur der Sohn einer Hetäre hätte sein können, wenn gleich Stobäus dessen Mutter seine Frau nennt.

[3] Diog. II, 86. Von Antipater wissen wir noch aus Cic. Tusc. V, 38, 112, dass er den Verlust des Gesichts mit Gleichmuth ertrug; einen etwas schlüpfrigen Scherz darüber theilt Cicero mit.

[4] Diog. 86. Dieser Theodor scheint zu den Optimaten gehört zu haben, welche in den Partheikämpfen unmittelbar nach Alexanders Tod aus Cyrene vertrieben wurden, und bei der ägyptischen Regierung eine Zuflucht suchten (Thrige Res Cyren. 206 ff.). Wir treffen ihn nämlich in den letzten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts als Verbannten (Plut. de exil. 16, S. 606. Diog. 103. Philo qu. omn. pr. lib. 884, C) in Griechenland und namentlich in Athen (Diog. II, 100 ff. 116. IV, 52. VI, 97), wo ein Anhänger des Ptolemäus, der Phalereer Demetrius (zwischen 316 und 306 v. Chr.), sich seiner annimmt, später, wie es scheint, am Hofe des Ptolemäus, in dessen Auftrag er als Gesandter zu Lysimachus gieng (Diog. 102. Cic. Tusc. I, 43, 102. Valer. VI, 2, 3. Philo a. a. O. Plut. a. a. O. an vitios. 3, S. 499. Stob. Floril. 2, 33). In der Folge kehrte er in seine Vaterstadt zurück, wo er bei dem ägyptischen Statthalter Magus viel galt (Diog. 103). Was ihn bekannt gemacht hat, ist hauptsächlich sein Atheismus (worüber später). Desshalb in Athen vor Gericht gezogen, wurde er von Demetrius gerettet, musste aber die Stadt verlassen (Diog. 101 f. Philo a. a. O.); die Behauptung des Amphikrates b. Diog. a. a. O. Athen. XIII, 611, a, dass er durch den Schierlingstrank hingerichtet worden sei, widerspricht allem, was wir von ihm wissen. Nach Antisth. b. Diog. 98 hatte er neben dem jüngeren Aristipp auch Anniceris und den Dialektiker Dionysius gehört, man sollte aber meinen, er könne nicht jünger gewesen sein, als Anniceris. Suid. Θεοδ. giebt ihm auch Zeno, Pyrrho und Bryso (über den S. 213, 3 z. vgl.), zu Lehrern, den ersteren sicher, die zwei andern wahrscheinlich mit Unrecht; u. d. W. Σωκράτης macht ihn derselbe gar zum Schüler des Sokrates, indem er ihn mit dem gleichnamigen Mathematiker aus Cyrene (s. o. 290, 1) verwechselt. B. Diog. II, 102. IV, 52 wird er Sophist genannt, d. h. er ertheilte gegen Bezahlung Unterricht.

[5] Nach Diog. 86 durch Epitimides von Cyrene und dessen Schüler

---

Paräbates, welcher letztere auch den (jüngern) Aristipp gehört haben soll (Suid. 'Αννίκερις).

[1]) Ein Zeitgenosse des Ptolemäus (Lagi), der seine Vorträge untersagt haben soll, weil er die Uebel des Lebens so beredt schilderte, dass er dadurch viele zum Selbstmord veranlasste; Cic. Tusc. I, 34, 83. Valer. Max. VIII, 9, 3. Plut. am. prol. 5, S. 497. Das gleiche Thema führte seine Schrift 'Αποκαρτερῶν aus; Cic. a. a. O. Daher sein Beiname Πεισιθάνατος (Diog. 86. Suid. 'Αριστ.).

[2]) Wahrscheinlich gleichfalls unter Ptolemäus I. (s. vorl. Anm.), wiewohl ihn Suid. 'Αννικ. (vgl. Antisth. b. Diog. II, 98) in die Zeit Alexanders setzt.

[3]) Ueber die Θεοδώρειοι und ihre Lehre vgl. m. Diog. 97 ff. Kallimachus b. Athen. VI, 252, c; über die 'Ηγησιακοὶ Diog. 93 ff.; über die 'Αννικέρειοι ebd. 96. Strabo XVII, 3, 22. S. 837. Clemens Strom. II, 417, B. Suid. 'Αννίκ. Den Anniceris nennt Strabo ὁ δοκῶν ἐπανορθῶσαι τὴν Κυρηναϊκὴν αἵρεσιν καὶ παραγαγεῖν ἀντ' αὐτῆςτὴν 'Αννικερείαν. Zu der letztern gehörte Posidonius, der Schüler, und wahrscheinlich auch Nikoteles, der Bruder des Anniceris; Suid. a. a. O.

[4]) Dieser Mann lebte in Athen und an anderen Orten (Diog. IV, 46 f. 49. 53 f. II, 135). Nach Diog. IV, 10, wo doch wohl der Borysthenite gemeint ist, hätte er den Xenokrates noch gekannt; bei Diog. IV, 46 f. 54. II, 35. Athen. IV, 162, d erscheint er als Zeitgenosse des Menedemus (oben S. 238) und des Stoikers Persäus (Th. III, a, 34 2. Aufl.), bei Strabo I, 2, 2 als älterer Zeitgenosse des Eratosthenes (Th. III, a, 401. 2. Aufl.). Er scheint demnach bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts gelebt zu haben. Nach Diog. IV, 51 f. verliess er die Akademie, die er erst besucht hatte, und trat zu den Cynikern über (was in unserem Text des Diog. so lautet, als ob er den Akademiker Krates verlassen hätte, um Cyniker zu werden; allein diess ist der Zeit nach kaum möglich — s. unten 649, 3 2. Aufl.; vielleicht besagte die Angabe ursprünglich vielmehr, er sei durch den Cyniker Krates von der Akademie zum Cynismus herübergebracht worden); hierauf wandte er sich zu Theodor und schliesslich zu Theophrast (Diog. IV, 51 f.). An Theodor's Schule, mit der ihn auch Numenius bei Eus. pr. ev. XIV, 6, 5 zusammenstellt, erinnert seine später noch zu besprechende Freigeisterei und die Leichtfertigkeit seiner sittlichen Grundsätze (worüber Diog. IV, 49. 53 f.). Im übrigen ist er mehr witziger Literat, als Philosoph. Weiteres bei Diog. IV, 46—57; verschiedene Apophthegmen von ihm b. Plutarch (s. d. Index).

griechische Rationalist[1]). Ein Zeitgenosse des Theodorus ist Aristoteles aus Cyrene[2]). |

---

[1]) Euemerus, nach der verbreitetsten und wahrscheinlichsten Angabe aus Messene, nach andern aus Agrigent, Kos oder Tegea stammend (vergl. Sieroka De Euhemero, Königsb. 1869, S. 27 f.), wird häufig mit Theodor, Diagoras und andern Atheisten zusammengenannt (vgl. Sieroka 19. 31). Die Annahme, dass er Theodor zum Lehrer gehabt habe, beruht auf blosser Vermuthung, denn bei Diog. II, 97 (Epikur habe seine Ansichten über die Götter grösstentheils Theodor's Schrift π. θεῶν entnommen) statt 'Επίκουρον mit Nietzsche (Rhein. Mus. N. F. XXV, 231) „Εὐήμερον" zu setzen, haben wir kein Recht. Ein Zusammenhang mit der cyrenaischen Schule ist aber allerdings nicht unwahrscheinlich, da diese Schule allein sich in jener Zeit ausführlicher mit der Bestreitung des Volksglaubens abgegeben zu haben scheint, und da auch jene seichte Umdeutung der Mythen in eine natürliche Geschichte, durch welche sich Euemerus bekannt gemacht hat, ohne Zweifel ganz in ihrem Geschmack war; die Cyniker wenigstens, neben den Cyrenaikern die Hauptvertreter der damaligen Freigeisterei, halfen sich nicht durch natürliche Erklärung, sondern durch Allegorie. Auch der Zeit nach kann Euemerus ein Schüler Theodor's sein; er lebte nämlich unter dem macedonischen Kassander (311—298 v. Chr.), und dieser verwandte ihn zu jener Reise, auf der er die fabelhafte Insel Panchäa besucht und dort in einem Tempel die Göttergeschichte entdeckt haben wollte, welche seine ἱερὰ ἀναγραφὴ erzählte (Diodor b. Eus. pr. ev. II, 2, 55. Plut. De Is. 23, S. 360). Ausführliche Auszüge aus seiner Schrift finden sich bei Diodor a. a. O. (von §. 29 an), und V, 41—46, Bruchstücke aus der von Ennius verfassten Uebersetzung derselben, oder aus einer Bearbeitung dieser Uebersetzung (s. Vahlen Ennian. Poës. Reliq. S. XCIII f.), b. Lact. Instit. I, 11. 13 f. 17. 22. Vahlen a. a. O. 169 ff.; kürzere Mittheilungen über den Inhalt seiner Schrift bei Cic. N. D. I, 42, 119, dem Minuc. Fel. Octav. 21, 2 folgt. Strabo II, 3, 5. 4, 2. S. 102. 104. VII, 3, 6. S. 299. Plut. a. a. O. Athen. XIV, 658, e. Sext. Math. IX, 17 vgl. 34. August. Civ. D. VII, 26. epist. 18. Serm. 273, 3. Hygin. poët. astron. II, 12. 13. 42 vgl. Sieroka a. a. O. Ausser diesem s. m. über Euemerus Steinhart Allg. Encykl. v. Ersch. d. Gr. I, Bd. 39, 50 ff. Müller Fragm. Hist. Græc. II, 100.

[2]) Nach Diog. II, 113 Vorsteher einer philosophischen Schule, allem nach in Athen. Diog. nennt ihn hier Κυρηναϊκός, wie es scheint, nicht um seine Herkunft, sondern um sein philosophisches Glaubensbekenntniss zu bezeichnen, Aelian dagegen, der V. H. X, 3 ein Wort von ihm aufbewahrt hat, Κυρηναῖος. Er ist wohl auch der Cyrenäer Arist., welcher nach Diog. V, 35 περὶ ποιητικῆς geschrieben hatte. Eine Aeusserung bei Stob. Floril. 63, 32 wird von einigen Handschriften ihm, von Cod. B Aristippus beigelegt.

Die cyrenaische Lehre, deren Grundzüge ohne Zweifel schon dem Stifter der Schule angehören [1]), schliesst sich ebenso, wie der Cynismus, an die praktische Seite der sokratischen Philosophie an. Auch von Aristippus und seinen Schülern wird gesagt, sie haben | die logischen und physikalischen Untersuchungen vernachlässigt, indem sie dem Ethischen allein einen Werth beilegten[1]; und dem steht nicht im Wege, dass sie selbst sich der theoretischen Bestimmungen nicht ganz entschlagen konnten, denn diese Bestimmungen haben für sie eben nur die Bedeutung, ihre Ethik und ihre Beschränkung auf die Ethik zu begründen[2]. Das Ziel der Philosophie liegt ausschliesslich in

---

[1]) Die Sache ist allerdings nicht ausser Streit. Euseb sagt pr. ev. XIV, 18, 31 f., ohne Zweifel nach Aristokles, von dem älteren Aristipp: ἀλλ' οὐδὲν μὲν οὗτος ἐν τῷ φανερῷ περὶ τέλους διελέξατο, δυνάμει δὲ τῆς εὐδαιμονίας τὴν ὑπόστασιν ἔλεγεν ἐν ἡδοναῖς κεῖσθαι. ἀεὶ γὰρ λόγους περὶ ἡδονῆς ποιούμενος εἰς ὑποψίαν ἦγε τοὺς προσιόντας αὐτῷ τοῦ λέγειν τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, und von dem jüngeren: ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν. Diese Angabe scheint dadurch bestätigt zu werden, dass Aristoteles in seiner Widerlegung der Lustlehre Eth. N. X, 2 als Vertreter derselben nicht Aristipp, sondern Eudoxus nennt. Dazu kommt, dass nach Diog. II, 84 Sosikrates und andere behaupteten, Aristippus habe keine Schriften hinterlassen, was gleichfalls auf eine geringere Ausbildung seiner Lehre hindeuten würde. (Weniger beweist Diog. II, 64: πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένους, Αἰσχίνου; denn theils wird §. 84 nach unserem Texte Panätius als Zeuge für eine Anzahl aristippischer Gespräche angeführt, es fragt sich daher ob nicht §. 64, wie Brandis II, a, 92 vermuthet, Aristipp's Name nur durch ein Versehen weggeblieben oder ausgefallen ist, theils waren die Διατριβαὶ schwerlich Gespräche; vgl. Susemihl Rhein. Mus. N. F. XXVI, 338 f.). Aus diesen Gründen nimmt z. B. Ritter II, 93 an, Aristipp's Ansicht sei erst später in eine zusammenhängende Form gebracht worden. Indessen scheint die Behauptung des Sosikrates jedenfalls unrichtig: Diog. a. a. O. führt zwei Verzeichnisse aristippischer Schriften an, welche in den meisten Punkten zusammentreffen, und von denen das eine von Sotion und Panätius (wenn man nicht den Namen des letztern mit Nietzsche Rhein. Mus. N. F. XXIV, 187 aus §. 85 in §. 84 versetzen will) anerkannt war; schon Theopompus kannte aber Schriften unseres Philosophen, dessen jüngerer Zeitgenosse er war, denn nach Athen. XI, 508, c beschuldigte er Plato des Plagiats an Aristipp's Diatriben; mag daher auch späteres in die Sammlung von Aristipp's Werken gekommen sein (Diog. a. a. O. erwähnt der Annahme, dass nur die sechs Bücher der Diatriben ächt seien), so lässt sich doch nicht annehmen, dass die ganze Sammlung unterschoben war. Vielleicht waren aber diese Schriften in der älteren Zeit und im eigentlichen Griechenland weniger verbreitet, als die anderer Sokratiker, was sich namentlich in dem Fall leicht erklären würde, wenn die meisten derselben erst nach Aristipp's Rückkehr in seine Vaterstadt verfasst wurden; und diess könnte der Grund davon sein, dass Aristoteles a. a. O. Aristipp's nicht erwähnt; vielleicht unterliess er es aber auch desshalb, weil er ihn (nach Metaph. III, 2. 996, a, 32) den Sophisten beizählte. Was endlich die Angabe des Eusebius betrifft, so kann diese höchstens in dem Sinn richtig sein, dass sich der ältere Aristippus des Ausdrucks τέλος noch nicht bedient, und seine Sätze noch nicht in der später üblich gewordenen schulmässigen Form dargestellt hat; denn dass er die Lust nicht blos überhaupt

---

empfohlen, sondern auch ausdrücklick für das Gute erklärt hat, dass mithin die cyrenaischen Grundsätze in principieller Form von ihm ausgesprochen wurden, müssen wir nicht blos desshalb annehmen, weil sonst die Einheit der Schule kaum zu begreifen wäre, sondern wir haben dafür auch (wie sogleich gezeigt werden wird) sehr bestimmte Zeugnisse; schon Plato berücksichtigt unsern Philosophen aller Wahrscheinlichkeit nach im Philebus (s. unt. 303, 1) und Speusippus hatte einen Aristippus geschrieben (Diog. IV, 5).

[1] Diog. II, 92: ἀφίσταντο δὲ καὶ τῶν φυσικῶν διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκαταληψίαν, τῶν δὲ λογικῶν διὰ τὴν εὐχρηστίαν ἥπτοντο. Μελέαγρος δὲ ... καὶ Κλειτόμαχος ... φασὶν αὐτοὺς ἄχρηστα ἡγεῖσθαι τό τε φυσικὸν μέρος καὶ τὸ διαλεκτικόν. δύνασθαι γὰρ εὖ λέγειν καὶ δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα. Sext. Math. VII, 11: δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογινὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα. Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9: Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος τέλος ἀγαθῶν τὴν ἡδονὴν. κακῶν δὲ τὴν ἀλγηδόνα, τὴν δὲ ἄλλην φυσιολογίαν περιγράφει, μόνον ὠφέλιμον εἶναι λέγων τὸ ζητεῖν· Ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. (Was auch von Sokrates und Diogenes erzählt wird; s. o. S. 150. 248, 4). Arist. Metaph. III, 2. 996, a, 32: ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινες οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζον αὐτὰς [τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας]· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. (Das gleiche b. Alex. z. d. St. Schol. in Ar. 609, b, 1. Ps.-Alex. zu Metaph. XIII, 3. 1078, a, 33. ebd. 817, a, 11. Syrian in Metaph. Arist. T. V, 844, b, 6. 889, b, 19, wie es scheint, nur nach Aristoteles.) Vgl. die Aeusserungen Aristipp's gegen Polymathie b. Diog. II, 71. 79 (der letztere Ausspruch wird freilich auch Bio beigelegt: Plut. ed. pu. 10, S. 7) und dazu S. 248, 4.

[2] Es kann insofern, je nachdem man es versteht, beides gesagt werden: sie haben das Logische bei Seite gesetzt, und sie haben sich seiner bedient (vgl. vor. Anm. und S. 298, 3): sie eignen sich von den Erörterungen, die später zur Logik gerechnet wurden, so viel an, als zu ihrer Er-

der Glückseligkeit des Menschen, hierüber ist Aristipp mit Antisthenes einverstanden. Aber während dieser keine Glückseligkeit kennt, die nicht unmittelbar mit der Tugend zusammenfiele, und demnach die Tugend als einzigen Lebenszweck gelten lässt, erklärt jener, nur der Genuss sei Selbstzweck, nur die Lust ein unbedingt Gutes[1]), alles andere dagegen sei nur insofern gut | und begehrenswerth, inwiefern es ein Mittel zum Genuss ist[2]). Beide Schulen gehen so von Anfang an nach entgegengesetzten Richtungen auseinander, was aber freilich nicht hindert, dass sie sich im Verfolge doch wieder näher kommen, als man zunächst glauben sollte.

Näher wurde dieser Standpunkt von Aristippus und seinen Schülern so ausgeführt[3]). Alle unsere Wahrnehmungen, sagten

---

kenntnisstheorie erforderlich ist, aber einen selbständigen Werth legen sie den logischen Untersuchungen nicht bei, und dehnen sie ebendesshalb auch nicht weiter aus, als jener Zweck nöthig machte. Vgl. Sen. ep. 89, 12: *Cyrenaici naturalia cum rationalibus sustulerunt et contenti fuerunt moralibus, sed hi quoque, quae removent, aliter inducunt.*

[1]) Aristipp b. Xen. Mem. II, 1, 9: ἐμαυτὸν τοίνυν τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν. Cic. Acad. II, 42, 131: *alii voluptatem summum bonum esse voluerunt: quorum princeps Aristippus.* Ders. Fin. II, 6, 18 f. 13, 39 f. Diog. 87: ἡδονὴν .. ἣν καὶ τέλος εἶναι. 88: ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν. Athen. XII, 544, a: (Ἀρίστ.) ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι. Euseb. s. S. 296, 1. Die gleiche Ansicht erwähnt und bestreitet aber schon Plato Gorg. 491, E ff. Rep. VI, 505, B (s. o. 266, 5) und im Philebus, wo dieselbe (11, B) so dargestellt wird: Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα. Ebd. 66, D: τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ. Dass Plato hiebei an Aristipp denkt, wird in Betreff des Philebus sogleich gezeigt werden, und ebendamit ist es auch für die Stelle der Republik bewiesen, da diese sichtbar auf den Philebus zurückweist.

[2]) Diog. 91 f.: τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετὴν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα ... καὶ τὸν πλοῦτον δὲ ποιητικὸν ἡδονῆς εἶναι, οὐ δι' αὑτὸν αἱρετὸν ὄντα. Cic. Off. III, 33, 116: *Cyrenaici atque Annicerei philosophi nominati omne bonum in voluptate posuerunt; virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis.* Auf diesen aristippischen Satz bezieht Wendt phil. Cyr. 28 mit Ast auch die Stelle des Phädo 68, E f., aber mit Unrecht: sie gilt der gewöhnlichen, unphilosophischen Tugend.

[3]) Die Cyrenaiker selbst theilten ihre Ethik in fünf Theile; Sext. Math.

sie, seien nichts anderes, als die Empfindung unserer persönlichen Zustände, über die Dinge ausser uns dagegen geben sie uns nicht den geringsten Aufschluss: wir seien uns wohl bewusst, dass wir die Empfindung des Süssen, des Weissen u. s. f. haben, ob aber der Gegenstand, welcher diese Empfindung verursacht hat, süss oder | weiss ist, sei uns verborgen; Ein und dasselbe mache ja auf verschiedene Personen nicht selten einen ganz verschiedenen Eindruck; wie wir da in irgend einem Fall sicher sein können, dass uns nicht die Dinge wegen der Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge und wegen der Umstände, unter denen wir sie wahrnehmen, ganz anders erscheinen, als sie an sich selbst sind? Nur von unseren eigenen Empfindungen können wir daher etwas wissen, und über sie täuschen wir uns auch nie; von den Dingen dagegen wissen wir schlechterdings nichts [1]), und eben-

---

VII, 11 (nach dem vorhin angeführten): καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν καὶ ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων· ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασὶν, ἐκ τοῦ φυσικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων ἐκ τοῦ λογικοῦ. Sen. ep. 89, 12 (nach dem S. 297, 2 angeführten): *in quinque enim partes moralia dividunt, ut una sit de fugiendis et expetendis, altera de adfectibus, tertia de actionibus, quarta de causis, quinta de argumentis: causae rerum ex naturali parte sunt, argumenta ex rationali, actiones ex morali.* Wir können uns jedoch für unsere Darstellung um so weniger hieran halten, da wir nicht genauer wissen, wie der Lehrstoff an die einzelnen Abschnitte vertheilt war, und wie alt und allgemein die Eintheilung überhaupt war; dass sie Aristipp noch nicht aufgestellt hatte, lässt sich nach den Angaben über seine Schriften annehmen. In dem Abschnitt π. πίστεων wurde wohl die Erkenntnisstheorie, in dem vorangehenden die Lehre von der Bewegung abgehandelt.

1) Cic. Acad. II, 46, 142: *aliud judicium Protagorae est, qui putat id cuique verum esse, quod cuique videatur: aliud Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii.* Ebd. 7, 20: *de tactu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium.* Plut. adv. Col. 24, 2. S. 1120: [οἱ Κυρηναϊκοὶ] τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὑτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις, ἀλλ' ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὑτοὺς, τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τὸ δ' ἐστὶ μὴ προςαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός … γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι καὶ πικραίνεσθαι καὶ φωτίζεσθαι καὶ σκοτοῦσθαι τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὑτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος. εἰ δὲ

sowenig seien uns die Empfindungen anderer Menschen bekannt: es gebe wohl gemeinsame Namen, aber keine gemeinsame

---

γλυκὺ τὸ μέλι καὶ πικρὸς ὁ θαλλὸς u. s. w. ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι. καὶ θηρίων καὶ πραγμάτων καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων [add. τὸ μέλι], τῶν δὲ προσιεμένων τὴν θαλλίαν, καὶ ἀποκαομένων ὑπὸ τῆς χαλάζης, καὶ καταψυχομένων ὑπὸ οἴνου, καὶ πρὸς ἥλιον ἀμβλυωττόντων καὶ νύκτωρ βλεπόντων. ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον· ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτὸς, αὑτήν τε πολλάκις ταράσσει καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας. Sext. Math. VII, 191, welcher die ausführlichste Darstellung, aber wohl theilweise in seiner eigenen Terminologie giebt: φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἄψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον· ὅτι μὲν γὰρ λευκαινόμεθα, φασὶ, καὶ γλυκαζόμεθα, δυνατὸν λέγειν ἀδιαψεύστως .... ὅτι δὲ τὸ ἐμποιητικὸν τοῦ πάθους λευκόν ἐστιν ἢ γλυκύ ἐστιν, οὐχ οἷόν τ' ἀποφαίνεσθαι. εἰκὸς γάρ ἐστι καὶ ὑπὸ μὴ λευκοῦ τινα λευκαντικῶς διατεθῆναι καὶ ὑπὸ μὴ γλυκέος γλυκανθῆναι, wie ja der Augenkranke oder der Verrückte die Dinge auch anders sehe, als sie sind. οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστί πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι. Verstehe man daher unter den φαινόμενα die subjektiven Empfindungen (die πάθη), so sei zu sagen: πάντα τὰ φαινόμενα ἀληθῆ καὶ καταληπτά. Wolle man dagegen mit jenem Namen die Dinge bezeichnen, durch welche die Empfindungen hervorgerufen werden, so seien im Gegentheil alle Phänomena falsch und unerkennbar. Strenggenommen jedoch μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον· τὸ δ' ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικὸν τάχα μέν ἐστιν ὂν οὐ φαινόμενον δὲ ἡμῖν. καὶ ταύτῃ περὶ μὲν τὰ πάθη τά γε οἰκεῖα πάντες ἐσμὲν ἀπλανεῖς, περὶ δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον πάντες πλανώμεθα· κἀκεῖνα μέν ἐστι καταληπτὰ, τοῦτο δὲ ἀκατάληπτον, τῆς ψυχῆς πάνυ ἀσθενοῦς καθεστώσης πρὸς διάγνωσιν αὐτοῦ παρὰ τοὺς τόπους, παρὰ τὰ διαστήματα, παρὰ τὰς κινήσεις, παρὰ τὰς μεταβολὰς, παρὰ ἄλλας παμπληθεῖς αἰτίας. Vgl. Pyrrh. I, 215. Diog. II, 92: τά τε πάθη καταληπτά. ἔλεγον οὖν αὐτὰ, οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται. Ebd. 93: τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν. Ebd. 95 von der Schule des Hegesias, welche hierin von den andern nicht abweicht: ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν. Aristokl. b. Eus. praep. ev. XIV, 19, 1: ἑξῆς δ' ἂν εἶεν οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά. τοῦτο δ' εἶπον ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης (was aber gegen die bestimmten Aussagen des Cicero, Plutarch und Sextus nicht beweisen kann, dass diese Lehre nicht der ganzen Schule gehörte, und auch schwerlich so gemeint ist; vgl. c. 18, 31) ... καιόμενοι γὰρ ἔλεγον καὶ τεμνόμενοι γνωρίζειν, ὅτι πάσχοιέν τι· πότερον δὲ τὸ καῖον εἴη πῦρ ἢ τὸ τέμνον σίδηρος οὐκ ἔχειν εἰπεῖν. Math. VI, 53 sagt Sextus dafür auch: μόνα φασὶν ὑπάρχειν τὰ πάθη, ἄλλο δὲ οὐθέν. ὅθεν καὶ τὴν φωνὴν, μὴ οὖσαν πάθος ἀλλὰ πάθους ποιητικὴν, μὴ γίνεσθαι τῶν ὑπαρκτῶν. Diess ist jedoch ungenau: die Cyrenaiker können nach dem vorstehenden nicht geläugnet haben, dass die Dinge existiren, sondern nur, dass wir von ihrer Existenz wissen. Dass übrigens diese ganze

Empfindung, und wenn Zwei sagen, sie haben dasselbe empfunden, so könne doch keiner von beiden sicher sein, dass der andere wirklich die gleiche Empfindung, wie er, gehabt habe, da er immer nur seinen eigenen Zustand fühle, nicht den des andern[1]). Die Cyrenaiker halten demnach alle unsere Vorstellungen mit Protagoras[2]) für etwas blos subjektives, und ihre Ansicht unterscheidet sich von der seinigen nur dadurch, dass sie dieselben bestimmter auf die Empfindung unserer Zustände zurückführen, und die | heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge als eine für ihren Zweck entbehrliche und über die Grenzen unseres Wissens hinausgehende Zuthat[3]) bei Seite lassen[4]). Ist aber unser Wissen

---

Theorie im wesentlichen schon dem ältern Aristipp angehört, wird durch die S. 303 f. anzuführenden platonischen Stellen wahrscheinlich. Gegen Tennemann's Vermuthung (Gesch. d. Phil. II, 106), dass sie erst von Theodor herrühre, s. m. Wendt phil. Cyr. 45 f.

1) Sext. Math. VII, 195: ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασι. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν· ἕκαστος γὰρ τοῦ ἰδίου πάθους ἀντιλαμβάνεται. τὸ δὲ εἰ τοῦτο τὸ πάθος ἀπὸ λευκοῦ ἐγγίνεται αὐτῷ καὶ τῷ πέλας, οὔτ' αὐτὸς δύναται λέγειν, μὴ ἀναδεχόμενος τὸ τοῦ πέλας πάθος, οὔτε ὁ πέλας, μὴ ἀναδεχόμενος τὸ ἐκείνου … τάχα γὰρ ἐγὼ μὲν οὕτω συγκέκριμαι ὡς λευκαίνεσθαι ὑπὸ τοῦ ἔξωθεν προςπίπτοντος, ἕτερος δὲ οὕτω κατεσκευασμένην ἔχει τὴν αἴσθησιν, ὥστε ἑτέρως διατεθῆναι, wofür wieder das Beispiel des Gelbsüchtigen und Augenkranken angeführt wird. Es folgt somit: κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασι, πάθη δέ γε ἔχειν ἴδια.

2) S. Th. I, 869 ff.

3) Für eine solche müssen sie überhaupt, wenn sie folgerichtig verfuhren, jeden Versuch einer physikalischen Erklärung unserer Wahrnehmungen gehalten haben. Wir dürfen uns daher auch nicht durch Plut. n. p. suav. vivi sec. Epic. 4, 5. S. 1069 verleiten lassen, ihnen Demokrit's Lehre von den Bildern und Ausflüssen zuzuschreiben.

4) Das letztere hat Schleiermacher (Plato's Werke II, 1, 183 f.) zu wenig beachtet, wenn er glaubt, die Darstellung der protagorischen Lehre im Theätet gelte vorzugsweise dem Aristippus, dessen Ansicht mit der des Protagoras gar nicht so unmittelbar zusammenfällt. Vgl. Wendt phil. Cyr. 37 ff. Dagegen heisst es den Unterschied beider übertreiben, wenn der Akademiker bei Cic. (s. o. S. 299, 1) Protagoras ein ganz anderes Princip zuschreibt, als den Cyrenaikern, und wenn Euseb. pr. ev. XIV, 19, 5 nach Besprechung der letztern die Lehre des Protagoras mit den Worten einführt: ἕπεται τούτοις οὖν συνεξετάσαι καὶ τοὺς τὴν ἐναντίαν βαδίζοντας καὶ πάντα χρῆναι πιστεύειν ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσιν ὁρισαμένους, denn dass alle Empfindungen wahr seien, behauptete Protagoras nur insofern er sagte, sie

auf die Kenntniss unserer Empfindungen beschränkt, so folgt einerseits, dass es verkehrt wäre, eine Erkenntniss der Dinge zu suchen, die uns nun einmal versagt ist; und insofern wird durch die skeptische Ansicht der Cyrenaiker vom Erkennen ihre Ueberzeugung von der Werthlosigkeit aller physikalischen Forschungen begründet[1]. Andererseits kann ebendesshalb nur die Empfindung den Masstab abgeben, nach | welchem wir das Ziel unserer Handlungen bestimmen und ihren Werth beurtheilen; denn wenn uns die Dinge nur in unserer Empfindung gegeben sind, so ist die Erregung gewisser Empfindungen alles, was sich durch unser Handeln erreichen lässt, das beste wird für uns sein, was unserer Empfindung am meisten zusagt[2]. Nach dieser Seite schliessen sich daher an ihre Erkenntnisstheorie die ethischen Grundsätze an, um deren Begründung es den Cyrenaikern auch bei jener vorzugsweise zu thun war.

Alle Empfindung besteht nämlich, wie Aristippus mit Protagoras annimmt, in einer Bewegung des Empfindenden. Ist diese Bewegung eine sanfte, so entsteht das Gefühl der Lust, ist sie eine rauhe und stürmische, so entsteht Unlust; befinden wir uns

---

alle seien für den Empfindenden wahr, die Dinge seien jedem nur als das gegeben, als was sie ihm erscheinen, in diesem Sinn erklärten aber auch die Cyrenaiker, wie Sextus a. a. O. ganz richtig zeigt, alle für wahr, ihre objektive Wahrheit dagegen liessen beide gleichsehr dahingestellt sein. Was aber Hermann Ges. Abh. 235 gegen mich einwendet: Protagoras sei noch subjektiver als Aristipp, der doch in der Bezeichnung der Eindrücke eine Uebereinstimmung unter den Menschen voraussetze, das entfernt sich für's erste von den Aussagen Cicero's und Euseb's, auf welche sich H. beruft, noch weiter, als meine Ansicht; denn diese behaupten nicht, dass Protagoras subjektiver, sondern dass er weniger subjektiv, als Aristipp, sei; zweitens aber ist es nicht richtig: dass gewisse Namen von allen gebraucht werden, hat natürlich auch Protagoras nicht bestritten (er handelte ja ausdrücklich von der ὀρθότης ὀνομάτων s. Th. I, 933, 1), aber was nützt die Uebereinstimmung im Namen, wenn sie in der Sache fehlt? Die Cyrenaiker sind hier nur genauer, als Prot., indem sie ausdrücklich bemerken, dass auch die gleichnamigen Empfindungen verschiedener Personen nicht identisch seien, ein Gegensatz zwischen beiden findet nicht statt.

1) Wie diess auch Diog. II, 92 (s. o. 297, 1) bemerkt.

2) Sext. Math. VII, 199: ἀνάλογα δὲ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα· διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. Ebd. 200.

dagegen im Zustand der Ruhe, oder ist die Bewegung wenigstens eine unmerklich schwache, so haben wir überhaupt keine Empfindung, weder der Lust noch der Unlust [1]). Von diesen drei Zuständen ist aber die | Lustempfindung allein unbedingt wünschenswerth. Die Natur selbst bezeugt diess, denn alle begehren sie als das Höchste, und fliehen nichts so sehr, wie den Schmerz[1]), es müsste denn ihr Urtheil durch falsche Einbildungen verkehrt sein[2]); und an die Stelle der Lust die blosse Schmerzlosigkeit zu setzen, wäre unrichtig, denn wo keine Bewegung ist, da ist ein Genuss so wenig, als ein Schmerz, möglich, sondern es ist ein Zustand der Empfindungslosigkeit, wie im Schlafe[3]). Das Gute fällt demnach mit dem Angenehmen oder der Lust, das Schlechte mit dem Unangenehmen oder der Unlust zusammen, und was weder Lust noch Unlust gewährt, das kann weder gut noch schlecht genannt werden[4]).

---

[1]) Zunächst von dem jüngeren Aristipp sagt Eus. pr. ev. XIV, 18, 32 nach Aristokles: τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μὲν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι· ἑτέραν δὲ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην· εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονὴν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν. Das gleiche berichtet von der älteren cyrenaischen Schule im ganzen Diog. II, 86: δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονὴν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν τὴν ἡδονὴν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. Ebd. 89 (s. S. 304, 3) 90: μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ απονίαν. Sext. Pyrrh. I, 215: (ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ) τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει. Math. VII, 199: τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα, τὰ δὲ ἀλγεινὰ, τὰ δὲ μεταξύ. Dass aber diese Sätze im wesentlichen schon von dem älteren Aristippus aufgestellt wurden, scheint durch einige Stellen des platonischen Philebus bewiesen zu werden. Nachdem nämlich Sokrates hier zuerst S. 31, B ff. in eigenem Namen gezeigt hat, dass der Schmerz in der Auflösung, die Lust in der Wiederherstellung der natürlichen Verbindung zwischen den Theilen eines lebenden Wesens bestehe, knüpft er hieran S. 42, D die Frage: was dann erfolge, wenn keine von diesen beiden Bewegungen stattfinde, und als der Vertreter der Lustlehre antwortet (was Plato später, Rep. IX, 583, C. E wiederholt) in diesem Fall entstehe weder Lust noch Schmerz, fährt er fort: κάλλιστ' εἶπες. ἀλλὰ γὰρ, οἶμαι, τόδε λέγεις, ὡς ἀεί τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν συμβαίνειν, ὡς οἱ σοφοί φασιν· ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, wesshalb denn jene Antwort näher dahin bestimmt wird, dass die grossen Veränderungen Lust und Schmerz bewirken, die kleinen keines von beiden. Auf dieselbe Ansicht kommt er dann S. 53, C noch einmal mit den Worten zurück: ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν, ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δή τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν, οἷς δεῖ χάριν ἔχειν. Diese letzteren Worte weisen nun entschieden darauf hin, dass die Behauptung, alle Lust bestehe in einer Bewegung, schon von einem anderen ausgesprochen war, als Plato den Philebus schrieb, und da uns nun ausser Aristippus niemand bekannt ist, an den wir hiefür denken könnten (denn Protagoras hat die ethischen Consequenzen seines Standpunkts noch nicht gezogen), da andererseits seiner Schule diese Behauptung allgemein beigelegt wird, da auch das Prädikat κομψὸς für ihn auf's beste passt, so hat es die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese und die damit zusammenhängenden Bestimmungen über die zwei Arten der Bewegung und die Ruhe schon von ihm herrühren. Das gleiche gilt von der Bemerkung, dass sehr kleine Veränderungen nicht empfunden werden; auch Diog. II, 85 berichtet von Aristippus: τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην, so dass

---

demnach, wie es scheint, nicht jede sanfte Bewegung empfunden wird und Lust bewirkt; und vielleicht bezieht sich hierauf Arist. Eth. N. VII, 13. 1153, a, 12: διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν. Dass aber zwischen dem, was Plato S. 42, D sagt, und zwischen den Angaben, welche Aristippus die Annahme eines mittleren Zustandes zwischen Lust und Schmerz zuschreiben, ein Widerspruch stattfinde, kann ich Susemihl (Genet. Entw. d. plat. Phil. II, 35, Anm. 720) nicht einräumen, und desshalb auch der Vermuthung, Aristippus habe sich die genauere Bestimmung seiner Lehre erst von Plato angeeignet, nicht beitreten. Warum hätte Arist. nicht sagen können: „wir befinden uns zwar immer in einer sanften oder rauhen Bewegung, aber Lust oder Schmerz entsteht nur, wenn diese Bewegung von uns empfunden wird?“ Und genau dieses ist es ja, was er auch nach Diogenes gesagt hat, und was Plato den Vertreter seines Standpunkts, allerdings erst nach einiger dialogischen Nachhülfe, sagen lässt; nur dass diese genauere Bestimmung von den Berichterstattern in der Regel nicht berücksichtigt wird.

1) Diog. 88. 87 vgl. Plato Phileb. 11, B, oben S. 298, 1.

2) Diog. 89: δύνασθαι δέ φασι καὶ τὴν ἡδονήν τινας μὴ αἱρεῖσθαι κατὰ διαστροφήν.

3) Diog. 89: ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονὴ, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἷον καθεύδοντός ἐστι κατάστασις. So ausdrücklich wurde diess aber wohl erst später, und im Gegensatz gegen Epikur nach Clemens Strom. II, 417, B namentlich von der Schule des Anniceris ausgesprochen.

4) Sext. Math. VII, 199: τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά φασιν εἶναι, ὧν τέλος ἀλγηδών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθὰ, ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστον [-ος] ἡδονὴ, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ, ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν, ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. Vgl. S. 303, 1 und das folgende.

Hieraus folgt von selbst, dass nach der Ansicht unserer Philosophen | die einzelnen Lustempfindungen als solche der Zweck aller Thätigkeiten sein müssen. Die blosse Gemüthsruhe, die Freiheit von Schmerzen, in welcher später Epikur das höchste Gut suchte, kann diess aus dem angegebenen Grunde nicht sein [1]. Auch das aber scheint ihnen bedenklich, wenn man die Glückseligkeit des ganzen Lebens zum leitenden Gesichtspunkt macht, und demnach die Aufgabe des Menschen darein setzt, sich die höchste Gesammtsumme von Genüssen zu verschaffen, welche er während seines Daseins erreichen kann; denn dieser Grundsatz verlangt, dass wir neben der Gegenwart auch die Vergangenheit und die Zukunft in unser Streben mit aufnehmen; diese sind aber theils nicht in unserer Gewalt, theils gewähren sie auch keinen Genuss: ein zukünftiges angenehmes Gefühl ist eine Bewegung, die noch nicht eingetreten ist, ein vergangenes eine solche, die wieder aufgehört hat [2]. Die einzige | Lebensweisheit besteht daher in der Kunst, den Augenblick zu geniessen: nur die Gegenwart ist unser, lassen wir es, um das, was wir nicht mehr haben, und um das, was wir vielleicht nie haben werden, uns zu bekümmern [1].

---

[1] S. S. 255, 3 und Diog. II, 87: ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος (hierüber später), ἣν καὶ τέλος εἶναι, καθά φησι καὶ Παναίτιος ἐν τῷ περὶ τῶν αἱρέσεων, οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν, ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναί φησι. Vielleicht nach der gleichen Quelle Cic. Fin. II, 6, 18 f. (nachdem er ähnliches schon I, 11, 39 gesagt hat): *aut enim eam voluptatem tueretur, quam Aristippus, i. e. qua sensus dulciter ac jucunde movetur . . . nec Aristippus, qui voluptatem summum bonum dicit, in voluptate ponit non dolere.* 13, 39: *Aristippi Cyrenaicorumque omnium; quos non est veritum in ea voluptate, quae maxime dulcedine sensum moveret, summum bonum ponere, contemnentes istam vacuitatem doloris.*

[2] Diog. 87 f.: δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονὴν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτὴν, ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς. 89 f.: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι (ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ). ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα. Ebd. 91: ἀρκεῖ [-εῖν] δὲ κἂν κατὰ μίαν [sc. ἡδονὴν] τις προςπίπτουσαν ἡδέως ἐπανάγῃ. Athen. XII, 544, a: [Ἀρίστιππος] ἀποδεξάμενος τὴν ἡδυπάθειαν ταύτην τέλος εἶναι ἔφη καὶ ἐν αὐτῇ τὴν εὐδαιμονίαν βεβλῆσθαι καὶ μονόχρονον αὐτὴν εἶναι· παραπλησίως τοῖς ἀσώτοις οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων πρὸς αὐτὸν ἡγούμενος οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων, ἀλλ' ἑνὶ μόνῳ τὸ ἀγαθὸν κρίνων τῷ παρόντι, τὸ δὲ ἀπολελαυκέναι καὶ ἀπολαύσειν οὐδὲν νομίζων πρὸς αὐτὸν τὸ μὲν ὡς οὐκ ἔτ' ὂν, τὸ δὲ οὔπω καὶ ἄδηλον. Aelian V. H. XIV, 6: πάνυ σφόδρα ἐῤῥωμένως ἐῴκει λέγειν ὁ Ἀρίστιππος, παρεγγυῶν, μήτε

Was für Dinge es sind, aus denen das Gefühl der Lust entspringt, ist an sich selbst gleichgültig. Jede Lust als solche ist gut, und es ist in dieser Beziehung zwischen den einzelnen Genüssen kein Unterschied: sie mögen wohl von verschiedenen, ja von entgegengesetzten Ursachen herrühren, sie selbst aber, für sich genommen, sind alle einander gleich, die eine ist so gut, wie die andere, eine angenehme Gemüthsbewegung und insofern ein natürlicher Gegenstand unseres Verlangens [2]. Die Cyrenaiker können desshalb nicht einräumen, dass es Lüste gebe, welche nicht blos von der Sitte und den Gesetzen für schlecht erklärt werden, sondern diess auch vermöge ihrer Natur sind: ihrer Ansicht nach kann eine Lust wohl durch eine verwerfliche Hand-

---

τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· εὐθυμίας γὰρ δεῖγμα τὸ τοιοῦτο, καὶ ἵλεω διανοίας ἀπόδειξις· προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρας ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει καθ' ὃ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ· μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρὸν, μήτε δὲ τὸ φθάνον μήτε τὸ προσδοκώμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀπολωλέναι, τὸ δὲ ἄδηλον εἶναι εἴπερ ἔσται. Dass schon Aristippus diese Grundsätze aufgestellt hat, können wir um so weniger bezweifeln, da sein ganzes Leben dieselben voraussetzt, und seine sonstigen Ansichten (s. o. 303, 1) unmittelbar darauf hinführen. Die genauere Formulirung allerdings mag theilweise erst Epikur's Zeit angehören.

1) S. vor. Anm. und Diog. 66: ἀπέλαυε μὲν γὰρ [Ἀρίστ.] ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων· ὅθεν καὶ Διογένης βασιλικὸν κύνα ἔλεγεν αὐτόν. Weiteres später.

2) Diog. 87: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι (hierüber sogleich). Plato Phileb. 12, D, wo der Vertheidiger der Lustlehre auf die Einwendung des Sokrates, dass gute und schlechte Lüste zu unterscheiden seien, erwiedert: εἰσὶ μὲν γὰρ ἀπ' ἐναντίων .. αὗται πραγμάτων, οὐ μὴν αὐταί γε ἀλλήλαις ἐναντίαι. πῶς γὰρ ἡδονή γε ἡδονῇ μὴ οὐχ ὁμοιότατον ἂν εἴη, τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, πάντων χρημάτων; Ebd. 13, A: λέγεις γάρ ἀγαθὰ πάντα εἶναι τὰ ἡδέα, wie diess in Betreff der schlechten Lüste möglich sei? worauf Protarch antwortet: πῶς λέγεις, ὦ Σώκρατες; οἴει γὰρ τινα συγχωρήσεσθαι, θέμενον ἡδονὴν εἶναι τἀγαθὸν, εἶτα ἀνέξεσθαί σου λέγοντος τὰς μὲν εἶναί τινας ἀγαθὰς ἡδονὰς, τὰς δέ τινας ἑτέρας αὐτῶν κακάς; Ebenso will Protarch S. 36, C nicht zugeben, dass es eine blos vermeintliche Lust und Unlust gebe. Vgl. S. 298, 1.

lung erzeugt sein, sie selbst aber ist nichtsdestoweniger gut und begehrenswerth [1]).

Indessen erhält dieser Grundsatz mehrere nähere Bestimmungen, durch die seine Schroffheit wesentlich gemildert und seine | Anwendung beschränkt wird. Für's erste nämlich konnten die Cyrenaiker nicht läugnen, dass trotz der wesentlichen Gleichheit aller Lustempfindungen doch gewisse Gradunterschiede zwischen ihnen stattfinden; denn wenn auch jede Lust als solche gut ist, so folgt doch daraus durchaus nicht, dass in allen gleich viel gutes ist, so gewiss vielmehr die eine mehr Genuss gewährt, als die andere, muss auch jene vor dieser den Vorzug verdienen [2]). Ebensowenig entgieng ihnen, dass manche Genüsse nur mit grösserer Unlust erkauft werden, und ebendesshalb, sagten sie, sei eine ungetrübte Glückseligkeit so schwer zu erreichen [3]). Sie verlangten desswegen, dass man die Folgen der Handlungen mit in

---

1) S. vor. Anm. und Diog. 88: εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται, καθά φησιν Ἱππόβοτος ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων. εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν. Aehnlich lautet schon, was so eben aus Phileb. 12, D angeführt wurde. Vergl. S. 308, 1.

2) Diog. 87 (s. vorl. Anm.) sagt zwar, die Cyrenaiker hätten auch die Gradunterschiede unter den Genüssen geläugnet, diess ist aber ohne Zweifel ein Missverständniss. Diogenes selbst giebt II, 90 als ihre Lehre an, dass die körperlichen Lust- und Schmerzgefühle stärker seien, als die geistigen (vgl. S. 308, 3), und ebenso redet Plato Phileb. 45, A. 65, E im Sinn dieser Schule von μέγισται τῶν ἡδονῶν, und in ihrem System selbst lässt sich für jene unbedingte Gleichsetzung aller Genüsse kein Grund finden. Sie konnten nicht einräumen, dass zwischen denselben ein absoluter Werthunterschied stattfinde, dass die einen gut, die andern schlecht seien, aber den relativen Unterschied des Besseren und weniger Guten brauchten sie nicht zu läugnen, und selbst verschiedene Arten der Lust (z. B. körperliche und geistige) konnten sie zugeben. Was Ritter II, 103 für die Angabe des Diogenes bemerkt, scheint mir nicht beweisend, ebensowenig kann ich mich aber Wendt's Erklärung (phil. Cyr. 34. Gött. Anz. 1835, 789) anschliessen: nach Diog. haben die Cyrenaiker nur geläugnet, dass an sich und abgesehen von unserer Empfindung ein Gegenstand angenehmer sei, als der andere.

3) Diog. 90: διὸ [?] καὶ καθ' αὑτὴν αἱρετῆς οὔσης τῆς ἡδονῆς τὰ ποιητικὰ ἐνίων ἡδονῶν ὀχληρὰ πολλάκις ἐναντιοῦσθαι· ὡς δυσκολώτατον αὐτοῖς φαίνεσθαι τὸν ἀθροισμὸν τῶν ἡδονῶν εὐδαιμονίαν ποιούντων. Vgl. zu dem letztern S. 305, 2.

Rechnung nehme; und sie suchten auf diesem Wege (wie später die Epikureer) den Gegensatz des Guten und Schlechten, welcher den Handlungen selbst ursprünglich nicht anhaften sollte, mittelbar wieder zu gewinnen: eine Handlung ist verwerflich, wenn aus ihr mehr Unlust als Lust hervorgeht, und aus diesem Grunde wird sich der Verständige solcher Handlungen enthalten, welche von den bürgerlichen Gesetzen und der öffentlichen Meinung verboten sind[1]. Endlich wandten sie auch | dem Unterschied des Geistigen und Körperlichen ihre Aufmerksamkeit zu[2]; und wenn sie nun auch die körperlichen Schmerzen und Genüsse für empfindlicher hielten, als die geistigen[3], wenn sie vielleicht auch nachzuweisen suchten, dass alle Lust oder Unlust in letzter Beziehung durch körperliche Empfindung bedingt sei[4], so bemerkten sie doch zugleich, es müsse zu der Sinnesempfindung noch etwas weiteres hinzukommen, und nur daraus sei es zu erklären, dass gleichartige Wahrnehmungen oft einen sehr ungleichen Eindruck hervorbringen, der Anblick fremder Leiden z. B. in der Wirklichkeit einen schmerzlichen, auf der Bühne einen angenehmen[1]); ja sie räumten sogar ein, dass es geistige Freuden und | Schmerzen gebe, die sich auf keine körperlichen Zustände unmittelbar beziehen: über das Wohlergehen des Vaterlandes freue man sich, wie über das eigene[2]). Wiewohl daher die Lust im allgemeinen mit dem Guten, der Schmerz mit dem Schlechten zusammenfällt, so sind doch die Cyrenaiker weit entfernt, von der blossen Befriedigung der sinnlichen Begierden das Glück zu erwarten; um vielmehr das Leben wahrhaft zu geniessen, muss man, wie sie glauben, nicht allein den Werth und die Folgen jedes Genusses berechnen, sondern auch die rechte Gemüthsstimmung sich zu eigen machen. Das wesentlichste Hülfsmittel zu einem angenehmen Leben ist mit Einem Wort die Einsicht[3]). Nicht blos weil sie uns jene Lebensgewandtheit gewährt, welche nie um Hülfsmittel verlegen ist[4]), sondern vor allem desshalb,

---

[1] Diog. 93: μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρὸν (weil eben der Werth jeder Handlung von der Lust oder Unlust abhängt, die sie zur Folge hat), ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας. Wendt phil. Cyr. 25 bezweifelt ohne Grund die Richtigkeit dieser Angabe, die bei Aristippus durchaus folgerichtig ist, und sich ebenso bei Epikur findet (s. Th. III, a, 407 f. 2. A.); wogegen er Recht hat, wenn er ebd. 36. 42 Schleiermacher's Vermuthung (Pl. WW. II, 1, 183. II, 2, 18 f.) widerspricht, dass im platonischen Gorgias unter der Person des Kallikles, und im Kratylus 384, D unter der des Hermogenes Aristipp widerlegt werde.

[2] Was sie strenggenommen freilich nur in der Art hätten thun können, dass sie sagten: ein Theil unserer Empfindungen erscheine uns als vom Körper verursacht, ein anderer nicht, denn auf eine wirkliche Erkenntniss der Dinge hatten sie ja verzichtet; indessen gieng ihre Folgerichtigkeit schwerlich so weit.

[3] Diog. II, 90: πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς· ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας. (Das gleiche ebd. X, 137.) χαλεπώτερον γὰρ τὸ πονεῖν, οἰκειότερον δὲ τὸ ἥδεσθαι ὑπελάμβανον· ὅθεν καὶ πλείονα οἰκονομίαν περὶ θάτερον ἐποιοῦντο.

[4] Darauf weist in der ebenangeführten Stelle der Ausdruck οἰκειότερον, und auch die Behauptung (s. S. 309, 2), dass sich nicht alle geistige Lust und Unlust auf körperliche Zustände beziehe, lässt sich damit vereinigen, wenn sie damit nur sagen wollten, nicht jede habe am Körper ihr nächstes Objekt, ohne einen entfernteren Zusammenhang derselben mit körperlichen Empfindungen zu läugnen: die Freude über das Glück des Vaterlands z. B. könnte mit solchen durch den Gedanken zusammenhängen, dass auch unser eigenes Wohlbefinden von dem des Vaterlands abhänge. Dagegen ist es für gegnerische Uebertreibung zu halten, wenn Panätius und Cicero be-

---

haupten, die Cyrenaiker erklärten die körperliche Lust für den einzigen Lebenszweck; vgl. S. 305, 1 und Cic. Acad. II, 45, 139: *Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur.* Für den höchsten Zweck, oder das Gute, erklärte Aristipp nicht blos die körperliche Lust, sondern die Lust überhaupt, und wenn er die körperliche Lust für die stärkste und insofern auch für die beste hielt, folgt doch nicht, dass er die geistige von dem Begriff des Guten ausschloss. Schon seine Bestimmungen über den Werth der Einsicht machen diese Annahme unmöglich. Vgl. Wendt phil. Cyr. 22 ff.

[1]) Diog. 90: λέγουσι δὲ μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὅρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς. τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατ' ἀλήθειαν ἀηδῶς. Das gleiche bei Plut. qu. conv. V, 1, 2, 7. S. 674. Ebendahin gehört Cic. Tusc. III, 13, 28.

[2]) Diog. 89: οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι. καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ ὥσπερ τῇ ἰδίᾳ χαρὰν ἐγγίνεσθαι.

[3]) Vgl. S. 398, 2.

[4]) M. s. in dieser Beziehung die Anekdoten und Aussprüche b. Diog. 68. 73. 79. 82, und was Galen exhort. c. 5. Bd. I, 8. K. und Vitruv VI, praef. 1 über seinen Schiffbruch erzählen, vgl. Exc. e Floril. Jo. Dam. II, 13, 138.

weil sie die Güter des Lebens richtig gebrauchen lehrt[1]) weil sie uns von den Vorurtheilen und Einbildungen erlöst, welche dem Lebensglück im Wege stehen, wie Neid, leidenschaftliche Liebe, Aberglauben[2]), weil sie uns vor der Sehnsucht nach dem entschwundenen, der Begierde nach dem künftigen, der Abhängigkeit von dem vorhandenen Genusse bewahrt, und uns die Freiheit des Selbstbewusstseins verschafft, deren wir bedürfen, um uns in jedem Augenblick in der Gegenwart befriedigt zu finden[3]). Die Ausbildung des Geistes wird daher von unseren | Philosophen auf's dringendste empfohlen[4]), und die Philosophie insbesondere als der Weg zu einem wahrhaft menschlichen Leben bezeichnet[5]); ja sie erklären geradezu, dass in ihr die wesentlichste Bedingung des Glücks liege; denn wenn auch der Mensch zu sehr von äusseren Verhältnissen abhängig sei, als dass der Weise unter allen Umständen angenehm, der Thor unangenehm lebte, so werde diess doch in der Regel der Fall sein[6]). Die eudämonistische Grundlehre der Schule ist damit nicht aufgegeben, aber es ist doch etwas ganz anderes daraus gemacht, als man dem ersten Anschein nach erwarten möchte.

---

1) Demetr. elocut. 296 führt als ein εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον an: ὅτι οἱ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισὶν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσι τὴν χρησομένην αὐτοῖς. Der Gedanke ist sokratisch; s. S. 118, 3.

2) Diog. 91: τὸν σοφὸν μήτε φθονήσειν μήτε ἐρασθήσεσθαι (m. vgl. hiezu Aristipp's später anzuführende Aeusserungen über sein Verhältniss zu Lais) ἢ δεισιδαιμονήσειν, wogegen Furcht und Betrübniss, als natürliche Affekte, ihm nicht erspart bleiben.

3) M. vgl. hierüber S. 306, 1.

4) Namentlich von Aristippus werden manche Aeusserungen hierüber berichtet: Diog. II, 69. 70. 72. 80. Plut. Fragm. 9, 1 e comment. in Hes.

5) M. s. das Wort Aristipp's b. Diog. II, 72. Plut. ed. pu. 7, S. 4 f. Demselben wird bei Diog. II, 68 (vgl. Exc. e Floril. Jo. Damasc. II, 13, 146) auch die Aeusserung beigelegt, welche Cic. Rep. I, 2. Plut. adv. Col. 30, 2. S. 1124 Xenokrates zuweisen, dass sich in dem Verhalten des Philosophen nichts änderte, wenn auch alle Gesetze aufgehoben würden.

6) Diog. 91: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μήτε τὸν σοφὸν πάντα ἡδέως ζῆν, μήτε πάντα φαῦλον ἐπιπόνως, ἀλλὰ κατὰ τὸ πλεῖστον. Aehnlich wollten die Cyrenaiker auch nicht läugnen, dass die ἄφρονες (d. h. die Unweisen) gewisser Tugenden fähig seien (Diog. a. a. O.), was übrigens wohl nur spätere Mitglieder der Schule gegen die Cyniker oder die Stoiker ausdrücklich bemerkt haben.

Hiemit stimmt auch alles weitere überein, was uns über die Ansichten und das Verhalten des Aristippus bekannt ist. Sein leitender Gedanke liegt in dem Grundsatz, dass das Leben demjenigen am meisten darbiete, welcher sich kein Vergnügen versagt, aber in jedem Augenblick seiner selbst und der Verhältnisse Herr bleibt. Die cynische Bedürfnisslosigkeit ist nicht seine Sache: verständig zu geniessen, sagt er [1]), sei eine grössere Kunst, als zu entsagen. Er selbst führte nicht blos ein bequemes, sondern sogar ein üppiges Leben [2]): | er liebte die Freuden der Tafel [3]), er schmückte sich mit kostbaren Kleidern [4]) und Salben [5]), er schwelgte bei Hetären [6]). Ebensowenig verschmähte er die Mittel, deren er zu dieser Lebensweise bedurfte; er meint im Gegentheil, je mehr man deren besitze, um so besser sei es: mit dem

---

[1]) B. Stob. Floril. 17, 18: κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν μὴ παρεκφερόμενος δέ. B. Diog. 75: τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν κράτιστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.

[2]) Schon Xen. Mem. II, 1, 1 nennt ihn ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα [πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου u. s. w.] Er selbst sagt dort §. 9, seine Absicht sei ῇ ῥᾶστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν, und Sokrates hält ihm ebd. 15 vor, ob er sich etwa bei seiner selbstgewählten Heimathlosigkeit darauf verlasse, dass ihn niemand würde zum Sklaven haben wollen? τίς γὰρ ἂν ἐθέλοι ἄνθρωπον ἐν οἰκίᾳ ἔχειν πονεῖν μὲν μηδὲν ἐθέλοντα, τῇ δὲ πολυτελεστάτῃ διαίτῃ χαίροντα; dieses Bild wird dann von Späteren, zum Theil mit den grellsten Farben, und gewiss nicht ohne Uebertreibung, weiter ausgeführt; m. s. Athen. XII, 544, b. e (nach Alexis). Ebd. VIII, 343, c (nach Sotion). Timon b. Diog. II, 66. Ebd. II, 69. IV, 40. Lucian v. auct. 12. Clemens Pädag. II, 176, D. Eus. pr. ev. XIV, 18, 31. Epiphan. expos. fid. 1089, A. u. a. vgl. Stein S. 41 ff. 71.

[3]) S. vor. Anm. und die Anekdoten b. Diog. II, 66. 68. 69. 75. 76 f. (s. u.)

[4]) Max. Tyr. Diss. VII, 9. Lucian a. a. O. Ders. bis acc. 23. Tatian adv. Gr. c. 2. Tert. apologet. 46. vgl. S. 312, 3.

[5]) Dass er sich wohlriechender Salben bedient, und wie er sich dafür vertheidigt habe, erzählt Seneca Benef. VII, 25, 1. Clemens Paedag. II, 176, D. Diog. 76, alle, wie es scheint, nach der gleichen Quelle. Daher wohl auch die übrigen Angaben, welche Stein S. 43, 1 verzeichnet.

[6]) Bekannt ist sein Verhältniss zu Lais; m. s. Hermesianax b. Athen. XIII, 599, b. Ebd. 588, c. e. XII, 544, b. d. Cic. ad Famil. IX, 26. Plut. Erot. 4, 5. S. 750. Diog. 74 f. 85. Clemens Strom. II, 411, C (Theod. cur. gr. aff. XII, 50. S. 173). Lactant. Inst. III, 15. Einige andere Geschichtchen dieses Schlags giebt Diog. 67. 69. 81; vgl. ebd. IV, 40.

Reichthum verhalte es sich nicht, wie mit den Schuhen, dass man ihn nicht brauchen könne, wenn er zu gross sei [1]); und demgemäss verlangte er nicht allein für seinen Unterricht Bezahlung [2]), sondern er nahm auch, wie erzählt wird, keinen Anstand, sich auf Wegen zu bereichern und sich für diesen Zweck Dinge gefallen zu lassen, die jeder andere Philosoph seiner unwürdig gefunden haben würde [3]). Auch die Todesfurcht, von der | seine Lehre zu befreien versprach[1]), hatte er, wie man sich diess bei einem solchen Lebemann leicht denken kann, nicht so vollständig überwunden, dass er der Gefahr mit der Ruhe eines Sokrates in's Auge gesehen hätte[2]). Nichtsdestoweniger würde man ihm Unrecht thun, wenn man ihn für einen gewöhnlichen, höchstens etwas geistreicheren Genussmenschen halten wollte. Er will geniessen, aber er will zugleich über dem Genuss stehen; er besitzt nicht blos die Gewandtheit, welche sich den Verhältnissen anzuschmiegen, Menschen und Dinge zu benützen weiss[3]), nicht blos den Witz, welcher nie um | eine treffende Antwort verlegen ist[4]),

---

[1]) B. Stob. Floril. 94, 32.

[2]) S. S. 291, 1.

[3]) Hieher gehören viele von den Anekdoten, welche Aristipp's Aufenthalt am Hof des Dionys betreffen. Nach Diog. 77 soll er diesem gleich bei seiner Ankunft erklärt haben, er komme, um mitzutheilen, was er habe, und zu erhalten, was er nicht habe, oder nach anderer unwahrscheinlicherer Version (ebd. 78): da er Unterricht nöthig gehabt habe, sei er zu Sokrates gegangen, jetzt, da er Geld brauche, komme er zu ihm. An denselben lässt ihn Diog. 69 das Wort richten (auf welches aber Schleiermacher zu Plato's Republik VI, 489, B diese Stelle schon wegen Arist. Rhet. II, 16. 1391, a, 8 nicht hätte beziehen sollen; wogegen er den Scholiasten, welcher die aristippische Aeusserung Sokrates in den Mund legt, mit Recht zurückweist), dass die Philosophen desshalb vor die Thüren der Reichen kommen, und nicht umgekehrt, weil jene wissen, wessen sie bedürfen, diese es nicht wissen (das gleiche bei Stob. Floril. 3, 46, in anderer Wendung Diog. 70; ähnlich lautet auch Diog. 81). Ueber die freigebigen Anerbietungen des Tyrannen gegen Plato sagt er b. Plut. Dio 19, ἀσφαλῶς μεγαλόψυχον εἶναι Διονύσιον· αὐτοῖς μὲν γὰρ μικρὰ διδόναι πλειόνων δεομένοις, Πλάτωνι δὲ πολλὰ μηδὲν λαμβάνοντι. Da ihm Dionys einmal kein Geld geben will, weil ja der Weise, nach seiner Versicherung, nie in Verlegenheit komme, erwiedert er: „gieb es mir nur erst, dann will ich dir die Sache erklären", und nachdem er es hat: „nun sieh', habe ich nicht Recht gehabt?" Diog. 82. Weiter erzählen Diog. 67. 73. Athen. XII, 544, c. d (nach Hegesander), dass er einmal, wegen einer freieren Aeusserung von Dionys an das Ende der Tafel gesetzt, sich darüber mit der Bemerkung beruhigt habe: heute sei es an diesem Platz, durch ihn geehrt zu werden. Ein andermal soll er es gar gleichmüthig ertragen haben, als ihn der Tyrann anspuckte: ein Fischer müsse sich mehr Nässe gefallen lassen, wenn er auch keinem so grossen Fisch nachstelle. Bei Diog. 79 fällt er, um eine Gunst für einen Freund bittend, Dionys zu Füssen, und als man ihm darüber Vorwürfe macht, versetzt er: „warum hat auch der Fürst seine Ohren an den Beinen?" Besonders häufig wird aber erwähnt, dass Dionys einmal von ihm und Plato verlangt habe, in einem Purpurkleid zu erscheinen, oder gar zu tanzen, was Plato zurückgewiesen, Aristipp mit Lachen gethan habe (m. s. Sext. Pyrrh. III, 204. I, 155. Diog. 78. Suid. Ἀρίστ. Stob. Floril. 5, 46. Greg. Naz. Carm. II, 10, 324 ff., der den Vorfall ungeschickter Weise an den Hof des

---

Archelaus versetzt; Stein 67 ff.). Gleichfalls auf Plato bezieht sich die Aeusserung b. Diog. 81, dass er aus denselben Gründen sich von Dionys schelten lasse, wesshalb andere ihn schelten: der Sittenprediger, meint er, suche auch nur seinen Vortheil. Als Schmeichler und Parasiten des Dionys schildert ihn auch Lucian v. auct. 12. Parasit. 33. bis acc. 23. Men. 13 vgl. das Scholion z. d. St.

[1] S. o. S. 297, 1 vgl. Diog. 76; doch halten die Cyrenaiker die Furcht für etwas natürliches und unvermeidliches; vgl. S. 310, 2.

[2] Bei einem Seesturm soll ihm der Vorhalt gemacht worden sein, dass er trotz seiner Philosophie mehr Furcht zeige, als die andern, worauf er geschickt genug antwortet: οὐ γὰρ περὶ ὁμοίας ψυχῆς ἀγωνιῶμεν ἀμφότεροι. Diog. 71. Gell. XIX, 1, 10. Aelian V. H. IX, 20.

[3] Diog. 66: ἦν δὲ ἱκανὸς ἁρμόσασθαι καὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ προσώπῳ καὶ πᾶσαν περίστασιν ἁρμοδίως ὑποκρίνασθαι· διὸ καὶ παρὰ Διονυσίῳ τῶν ἄλλων εὐδοκίμει μᾶλλον, ἀεὶ τὸ προςπεσὸν εὖ διατιθέμενος. Einige Beispiele dieser Gewandtheit sind uns schon S. 312, 3 vorgekommen. Ebendahin gehört, was Galen und Vitruv (s. o. S. 291, unt.) erzählen, dass er nach einem Schiffbruch von allem entblösst sich sofort (in Syrakus oder Rhodus) wieder reichliche Mittel zu verschaffen gewusst habe. Ferner die Angabe Plutarch's, Dio 19, dass er zuerst die beginnende Spannung zwischen Plato und Dionys bemerkt habe. Er selbst antwortet bei Diog. 68 auf die Frage, was er von der Philosophie für einen Gewinn habe: τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν, und ebd. 79, da er als Gefangener dem Artaphernes vorgestellt werden soll, und ihn jemand fragt, wie ihm jetzt zu Muthe sei, sagt er: jetzt sei er vollkommen beruhigt. Bekannt ist die angebliche Antwort an Diogenes, die aber auch von andern erzählt wird (Diog. VI, 58. II, 102): εἴπερ ἤδεις ἀνθρώποις ὁμιλεῖν, οὐκ ἂν λάχανα ἔπλυνες. Diog. 68. Horaz ep. I, 17, 13. Valer. Max. IV, 3, ext. 4.

[4] Vgl. S. 312, 1. 313, 2. Aehnlich weiss er sich wegen seiner Ueppigkeit zu vertheidigen. Als ihn jemand tadelt, dass er ein Rebhuhn für 50 Drachmen gekauft habe, fragt er jenen, ob er einen Dreier dafür gegeben hätte, und da der andere es bejaht, sagt er: „nun sieh', mir liegt an 50

er besitzt auch die Gemüthsruhe und die Geistesfreiheit, um den Genuss ohne Schmerz zu entbehren, den Verlust mit Gleichmuth zu ertragen, mit dem, was er hat, sich zu begnügen, in jeder Lage sich glücklich zu fühlen. Sein Grundsatz ist, die Gegenwart zu geniessen, um Zukunft und Vergangenheit sich nicht zu kümmern, unter allen Umständen seine Heiterkeit zu bewahren [1]. Wie sich die Dinge auch gestalten mögen, immer weiss er ihnen die beste Seite abzugewinnen [2], er | versteht das Bettlerkleid und das Prachtgewand mit gleichem Anstand zu tragen [3]. Er

---

Drachmen nicht mehr, als dir an einem Dreier" (Diog. 66, 75) oder mit anderer Wendung (Athen. VIII, 343. c, wo die Sache aus Anlass eines Gerichts Fische von ihm und Plato erzählt wird): ὁρᾷς οὖν, ... ὅτι οὐκ ἐγὼ ὀψοφάγος, ἀλλὰ σὺ φιλάργυρος. Ein andermal meint er, wenn ein guter Tisch etwas unrechtes wäre, würde man nicht die Feste der Götter damit feiern (ebd. 68). Wieder einmal bittet er den, welcher ihm wegen seiner Schwelgerei Vorstellungen macht, zu Gaste, und als er annimmt, zieht er daraus gleichfalls den Schluss, dass er nur zu geizig sei, um ebenso gut zu leben (ebd. 76 f.). Da ihm Dionys drei Hetären zur Auswahl anbietet, nimmt er alle drei mit der galanten Wendung, es sei Paris auch nicht gut bekommen, dass er Einer von drei Göttinnen den Vorzug gab, verabschiedet sie dann aber sämmtlich an seiner Thüre (Diog. 67). Wegen seines Verhältnisses zu Lais berufen, erwiedert er das berühmte: ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι. Dasselbe Verhältniss soll ihm zu den leichtfertigen Scherzen Anlass gegeben haben: „es sei ihm einerlei, ob auch schon andere in dem Haus gewohnt haben, in dem er wohne"; „er verlange nicht dass, er dem Fisch schmecke, wenn nur der Fisch ihm schmecke" (m. s. die Stellen, welche 311, 6 angeführt wurden), und den gleichen Cynismus verrathen auch die Anekdoten b. Diog. 81 (vgl. o. S. 293, 2), so wenig sie im übrigen mit der griechischen Sitte im Widerspruch stehen.

1) S. o. S. 305 f. 310.

2) Horaz ep. I, 17, 23: *omnis Aristippum decuit color et status et res tentantem majora, fere praesentibus aequum.* Plut. vita Hom. B, 150: Ἀρίστ. καὶ πενίᾳ καὶ πόνοις συνηνέχθη ἐῤῥωμένως καὶ ἡδονῇ ἀφειδῶς ἐχρήσατο. Diog. 66 (s. o. 313, 3. 306, 1).

3) Nach Diog. 67 soll Plato zu ihm gesagt haben: σοὶ μόνῳ δέδοται καὶ χλανίδα φέρειν καὶ ῥάκος. Auf dasselbe Wort (nicht auf die S. 312, unt. erwähnte Geschichte von dem Purpurkleid) bezieht sich Plut. virt. Alex. 8, S. 330: Ἀρίστιππον θαυμάζουσι τὸν Σωκρατικὸν ὅτι καὶ τρίβωνι λιτῷ καὶ Μιλησίᾳ χλάμυδι χρώμενος δι' ἀμφοτέρων ἐτήρει τὸ εὔσχημον, und Horaz ep. I, 17, 27 ff., wozu der Scholiast die Geschichte beibringt, wie Aristipp im Bade die Kutte des Diogenes angezogen und ihm dafür seinen Purpurmantel zurückgelassen habe, den dieser um keinen Preis habe tragen wollen.

liebt das Vergnügen, aber er vermag ihm auch zu entsagen [1]), er will seiner Begierden Herr bleiben [2]), er will durch kein leidenschaftliches Verlangen in seiner Stimmung gestört werden [3]). Er hält etwas auf den Reichthum, aber er legt ihm keinen selbständigen Werth bei [4]), und desshalb kann er ihn auch missen: er verschleudert ihn, weil er nicht an ihm hängt [5]), er weiss sich, wenn es nöthig ist, von ihm zu trennen [6]) und sich über seinen Verlust zu trösten [7]); er kennt keinen werthvolleren Besitz, als die | Genügsamkeit [8]), keine schlimmere Krankheit als die Habsucht [9]). Er führt ein weichliches Leben, aber er scheut sich auch nicht vor Anstrengungen, und empfiehlt körperliche Uebung [10]).

---

1) Diog. 67, s. o. 313, 4.

2) ἔχω οὐκ ἔχομαι (s. S. 313, 4). Aehnlich b. Diog. 69, als er zu einer Hetäre geht: nicht wenn man hineingehe, habe man sich zu schämen, sondern wenn man nicht mehr heraus könne.

3) Vgl. S. 310, 2. 3 und Plut. n. p. suav. v. sec. Epic. 4, 5. S. 1089: οἱ Κυρηναϊκοὶ ... οὐδὲ ὁμιλεῖν ἀφροδισίοις οἴονται δεῖν μετὰ φωτὸς, ἀλλὰ σκότος προθεμένους, ὅπως μὴ τὰ εἴδωλα τῆς πράξεως ἀναλαμβάνουσα διὰ τῆς ὄψεως ἐναργῶς ἐν αὐτῇ ἡ διάνοια πολλάκις ἀνακαίῃ τὴν ὄρεξιν. Die gleiche Denkweise spricht sich aber auch schon darin aus, dass die Lust (s. o.) als sanfte Gemüthsbewegung definirt wurde: die Stürme der Leidenschaft müssten diese sanfte Bewegung in eine wilde, die Lust in Unlust verwandeln.

4) S. o. S. 298, 1.

5) S. 313, 4 und die Erzählung, dass er seinen Diener von dem Gold, das ihn beschwerte, habe wegwerfen heissen, was ihm zu viel sei (Horaz Serm. II, 3, 99 und der Scholiast z. d. St. Diog. 77 nach Bio).

6) Als er auf ein Seeräuberschiff gerathen ist, wirft er sein Gold in's Meer mit den Worten: ἄμεινον ταῦτα δι' Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι, Diog. 77. Cic. invent. II, 58, 176. Auson. Idyll. III, 13. Stob. Floril. 57, 13 (wenn man nämlich hier mit Menage und Stein S. 39 statt ἀγρὸς τὸ ἀργύριον liest). Suid. Ἀρίστ.

7) Plut. tranqu. an. 8, S. 469: Aristipp hat ein Landgut verloren, einer seiner Bekannten drückt ihm seine lebhafteste Theilnahme aus. „Je nun, antwortet er, habe ich nicht noch drei Güter, du aber hast nur ein einziges, warum soll ich nicht lieber dir meine Theilnahme bezeugen?“

8) Horaz s. S. 314, 2. Diog. II, 72: τὰ ἄριστα ὑπετίθετο τῇ θυγατρὶ Ἀρήτῃ, συνασκῶν αὐτὴν ὑπεροπτικὴν τοῦ πλείονος εἶναι. (Daher das gleiche ep. Socrat. 29, denn den ächten, oder doch älteren, Brief an Arete, dessen Diog. 84 erwähnt, hat der Verfasser dieser späten und elenden Machwerke gewiss nicht benützt.)

9) M. s. die Ausführung b. Plut. cupid. div. 3, S. 524.

10) S. o. S. 314, 2. Diog. 91: τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν.

Er spielt den Schmeichler, aber er äussert sich gelegentlich auch mit unerwartetem Freimuth[1]; er schätzt überhaupt seine Freiheit über alles[2], und er will ebendesshalb weder herrschen noch beherrscht werden, noch überhaupt einem Staat angehören, weil er sie um keinen Preis aufgeben möchte[3]. Noch weniger liess er sich ohne Zweifel durch religiöse Rücksichten und Ueberlieferungen binden; wir haben wenigstens allen Grund, diess von ihm und seiner Schule | anzunehmen[1]), mag sich auch erst Theodorus durch seine kecken Angriffe auf den Volksglauben einen Namen gemacht haben[2]), und mag auch der Zusammenhang zwischen der cyrenaischen Philosophie und der geschmacklosen Aufklärerei des Euemerus nicht ganz sicher sein[3]). Endlich dürfen wir nicht übersehen, dass Aristippus nicht blos sich selbst, sondern auch andern das Leben möglichst leicht machte. Er war, wie erzählt wird, ein Mann von liebenswürdigem und einnehmendem Wesen[4]), ein Feind aller Eitelkeit und Grosssprecherei[5]); er wusste Freunde theilnehmend zu trösten[6]), Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen[7]), dem Streit auszuweichen[8]), den Zürnenden zu besänftigen[9]), den Freund, mit dem er in Zwiespalt gerathen war, zu versöhnen[10]). Für das bewundernswürdigste soll | er den Tugendhaften erklärt haben, der mitten unter

---

[1] Verschiedene freie Aeusserungen gegen Dionys berichten Diog. 73. 77. Stob. Floril. 49, 22 vgl. Greg. Naz. Carm. II, 10, 419. T. II, 430 Caill., der Anekdote b. Diog. 75, welche ebd. VI, 32 (Galen exhort. ad art. c. 8. I, 18 K.) auch von Diogenes erzählt wird, nicht zu erwähnen.

[2] Nach dem Grundsatz b. Horaz ep. I, 1, 18 (welchen ich dem Zusammenhang nach nicht blos auf Aristipp's Verhalten zum äusseren Besitz beziehen möchte): *nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res non me rebus subjungere conor.* Ebendahin gehört das Wort b. Plut. in Hes 9 (T. XIV, 296 Hut.): συμβούλου δεῖσθαι χεῖρον εἶναι τοῦ προςαιτεῖν. Vgl. auch S. 313, 3.

[3] Xen. Mem. II, 1, 8 ff. antwortet Aristipp auf Sokrates' Frage, ob er sich denen beizähle, welche zum Herrschen, oder denen, welche zum Beherrschtwerden taugen: ἔγωγ' οὐδ' ὅλως γε τάττω ἐμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν. Denn es gebe, wie er hier und § 17 des näheren ausführt, keinen geplagteren Menschen, als einen Staatsmann; ἐμαυτὸν τοίνυν τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν. Als ihm dann Sokrates entgegenhält, die Herrschenden hätten es doch besser, als die Beherrschten, antwortet er: ἀλλ' ἐγώ τοι οὐδὲ εἰς τὴν δουλείαν αὖ ἐμαυτὸν τάττω· ἀλλ' εἶναί τίς μοι δοκεῖ μέση τούτων ὁδὸς, ἣν πειρῶμαι βαδίζειν, οὔτε δι' ἀρχῆς οὔτε διὰ δουλείας, ἀλλὰ δι' ἐλευθερίας, ἥπερ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει: Und nach weiteren Einwendungen: ἀλλ' ἐγώ τοι, ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι. Zu dieser Heimathlosigkeit passt es, wenn Aristippus (nach Teles in Stob. Floril. 40, 8. Bd. II, 69 Mein.) erklärte, es liege ihm nichts daran, in seinem Vaterland zu sterben, es sei von jedem Ort gleichweit zum Hades. Auch das stimmt mit Xenophon's Schilderung überein, wenn er b. Stob. Floril. 49, 22 Dionys sagt: „hättest du etwas von mir gelernt, so würdest du die Tyrannis abschütteln wie eine Krankheit“. Sofern er aber doch in einem Staat leben muss, ist ihm natürlich ein guter lieber als ein schlechter, und insofern hat auch das Wort bei Stob. Floril. 49, 18 über den Unterschied des Königthums von der Tyrannis nichts unwahrscheinliches. Indessen mag Aristipp später überhaupt von seiner Verachtung des Staatslebens bis zu einem gewissen Grade zurückgekommen sein, wie er sich jetzt auch an eine Familie bindet, von der er früher wohl ebensowenig gewollt hatte; Diog. 81 freilich beweist nichts; s. o. 293, 2.

---

[1] Schon ihre Skepsis musste es mit sich bringen, dass sie ihrem Vorgänger Protagoras auch in seinem Verhalten zur Religion folgten, und ebenso entschieden war durch ihre praktische Richtung jene Befreiung von den religiösen Vorurtheilen gefordert, die sie auch ausdrücklich von dem Weisen verlangten (Diog. 91 s. o. 310, 2). Auch Clemens Strom. VII, 722, D sagt allgemein von ihnen, sie haben das Gebet verworfen.

[2] Das nähere hierüber später.

[3] S. S. 295, 1.

[4] ἥδιστος nennt ihn Greg. Naz. a. a. O. 307 und ebd. 323 preist er an ihm τὸ εὐχάριστον τοῦ τρόπου καὶ στωμύλον. Vgl. S. 313, 3.

[5] Vgl. Arist. Rhet. II, 23 (oben 289, 2). Diog. 71. 73.

[6] Aelian V. H. VII, 3 erwähnt einer eingehenden Trostschrift an Freunde, denen ein schweres Unglück zugestossen war; aus der Einleitung führt er die Worte an: ἀλλ' ἔγωγε ἥκω πρὸς ὑμᾶς οὐχ ὡς συλλυπούμενος ὑμῖν, ἀλλ' ἵνα παύσω ὑμᾶς λυπουμένους. Nach seiner Theorie freilich konnte Aristipp, wie später Epikur, den Werth der Freundschaft nur auf ihren Nutzen gründen; Diog. 91: τὸν φίλον τῆς χρείας ἕνεκα· καὶ γὰρ μέρος σώματος, μέχρις ἂν παρῇ, ἀσπάζεσθαι. Aehnliches finden wir ja aber selbst bei Sokrates (s. o. 126, 8. 185, 4), und er bedient sich dafür bei Xen. Mem. I, 2, 54 des gleichen Beweises.

[7] Vgl. Plut. prof. in virt. 9, S. 80.

[8] Diog. 70. Stob. Floril. 19, 6.

[9] Stob. Floril. 20, 63.

[10] M. s. den Vorfall mit Aeschines bei Plut. coh. ira 14, S. 462. Diog. 82, welchen Stob. Floril. 84, 19 wohl nur aus Versehen (vielleicht wegen des N. 15 von Euklid erzählten; s. o. 207, 2 g. E) auf Aristipp's Bruder überträgt.

Schlechten seinen Weg einhalte[1]), und dass diess wirklich seine Meinung war, wird durch seine Verehrung gegen Sokrates bewiesen. So mag es auch wahr sein[2]), dass er sich freute, durch Sokrates zu einem Menschen geworden zu sein, den man mit gutem Gewissen loben könne. Aristipp erscheint mit Einem Wort, bei all seiner Genusssucht, doch zugleich als ein Mann von überlegenem Geist und gebildetem Sinn, ein Mann, welcher sich im Wechsel der menschlichen Dinge die Ruhe und Freiheit des Gemüths zu erhalten, seine Begierden und Stimmungen zu beherrschen, alles, was ihm begegnet, zurechtzulegen weiss. Die Willensstärke, welche dem Schicksal Trotz bietet, der Ernst einer hohen, auf grosse Zwecke gerichteten Gesinnung, die Strenge der Grundsätze fehlt ihm; aber er ist Meister in der seltenen Kunst der Zufriedenheit und des Masshaltens, und wenn er uns durch die Oberflächlichkeit und Weichlichkeit seiner sittlichen Ansichten zurückstösst, gewinnt er uns wieder durch die schöne Humanität und die glückliche Heiterkeit seines Wesens[3]). Und diese Züge sind nicht blos persönliche Eigenschaften, sondern sie liegen in der Richtung seines Systems, denn auch dieses verlangt, dass das Leben des Menschen von der Einsicht beherrscht werde: die Theorie und die Praxis decken sich bei einem Aris-

---

1) Stob. Floril. 37, 25: 'Α. ἐρωτηθεὶς τί ἀξιοθαύμαστόν ἐστιν ἐν τῷ βίῳ; ἄνθρωπος ἐπιεικὴς, εἶπε, καὶ μέτριος, ὅτι [ὃς oder ὅστις?] ἐν πολλοῖς ὑπάρχων μοχθηροῖς οὐ διέστραπται.

2) Was Diog. 71 erzählt. Sicher verbürgt sind freilich die wenigsten von den Anekdoten über Aristippus, da sie sich aber zu einem in sich einstimmigen Charakterbild zusammenfinden, wurden sie in dem vorstehenden als geschichtlicher Stoff benützt: mag auch das einzelne theilweise falsch sein, so geben sie doch im ganzen ohne Zweifel eine wesentlich richtige Vorstellung von dem Manne.

3) Selbst Cicero, der sonst nicht sein Freund ist, sagt Off. I, 41, 148: wenn Sokrates oder Aristippus sich mit dem Herkommen in Widerspruch gesetzt haben, dürfe man ihnen darin nicht nachahmen; *magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur*, und derselbe führt N. De. III, 31, 77 von dem Stoiker Aristo das Wort an: *nocere audientibus philosophos iis, qui bene dicta male interpretarentur; posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire.* Das gleiche legt Athen. XIII, 566, d nach Antigonus Karystius Zeno in den Mund: wer ihn missverstehe, werde schmutzig und gemein werden, καθάπερ οἱ τῆς 'Αριστίππου παρενεχθέντες αἱρέσεως ἄσωτοι καὶ θρασεῖς.

tippus | so gut, wie bei Diogenes, und jene kann desshalb hier, wie dort, aus dieser erklärt werden.

Von dem sokratischen Vorbild liegen nun allerdings beide weit genug ab. Dort der Grundsatz des begrifflichen Wissens, hier der einseitigste Sensualismus; dort ein unersättlicher Wissensdurst und eine unablässige dialektische Uebung, hier gänzlicher Verzicht auf's Wissen und Gleichgültigkeit gegen alle theoretischen Untersuchungen; dort ängstliche Gewissenhaftigkeit, unbedingte Unterwerfung unter die sittlichen Anforderungen, unermüdete Arbeit des Menschen an sich selbst und an andern, hier eine bequeme Lebensweisheit, der nichts über den Genuss geht, und die es mit den Mitteln dazu leicht genug nimmt; dort Abhärtung, Enthaltsamkeit, Sittenstrenge, Vaterlandsliebe, Frömmigkeit, hier üppige Weichlichkeit, leichtfertige Gewandtheit, ein Kosmopolitismus, der des Vaterlandes, eine Aufklärung, die der Götter entbehren kann. Und doch können wir nicht zugeben, dass Aristippus nur ein entarteter Schüler des Sokrates gewesen sei, und dass seine Lehre von der sokratischen Philosophie nur oberflächlich berührt werde. Nicht allein desshalb, weil er im Alterthum einstimmig den Sokratikern beigezählt wird, denn diess bezieht sich zunächst nur auf seine äussere Verbindung mit dem attischen Philosophen. Auch nicht blos, weil er selbst ein Schüler des Sokrates sein wollte, und ihm mit unwandelbarer Bewunderung zugethan blieb 1); wiewohl dieser Umstand immerhin schwerer wiegt, denn er beweist jedenfalls, dass er Empfänglichkeit genug besass, um die Grösse seines Freundes zu würdigen. Seine Philosophie selbst stellt es ausser Zweifel, dass der Geist seines Lehrers nachhaltig auf ihn eingewirkt hatte. Die wissenschaftlichen Ueberzeugungen und das wissenschaftliche Streben des Sokrates hat er freilich nicht getheilt 2): während jener mit |

---

1) M. s. über beides S. 289, 2.

2) Was nämlich Hermann (über Ritter's Darst. d. sokrat. Syst. 26 ff. Gesch. d. plat. Phil. 263 ff.) sagt, um die wissenschaftlichen Ansichten des Aristippus mit denen des Sokrates in eine engere Verbindung zu bringen, kann ich mir auch nach den weiteren Bemerkungen in dessen Ges. Abhandl. 233 f. so wenig, wie Ritter (Gesch. d. Phil. II, 106), aneignen. H. glaubt, nur die religiös-moralische Gesinnung des Sokrates habe Aristippus gefehlt, seine logischen Grundsätze dagegen habe er festgehalten: wie Sokrates zwar

aller Anstrengung darauf ausgeht, ein Wissen zu gewinnen, läugnet Aristippus jede Möglichkeit des Wissens, während jener einen neuen Standpunkt und eine neue Methode des Erkennens begründet, will dieser von keiner Untersuchung etwas wissen, die nicht unmittelbar einem praktischen Zweck dient[1]). Aber

---

alle Urtheile für relativ, die Begriffe dagegen für allgemeingültig erkläre, so läugnen auch die Cyrenaiker nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, nicht die der Begriffe, denn sie geben ja zu, dass alle Menschen bei den nämlichen Eindrücken das nämliche empfinden, dass sie in den Namen übereinstimmen: diese Namen seien nichts anderes, als der sokratische Begriff, „der nur durch den Mangel eines realen Inhalts hier, wie bei Antisthenes und den Megarikern, zum leeren Namen werde.“ Ja es liegen sogar wirkliche Fortschritte „einerseits in der durchgreifenden Lösung der Begriffe von der Erscheinung, andererseits in der genaueren Bestimmung des höchsten Guts als erstem allgemeingültigem Urtheil“. Allein für's erste ist es Sokrates nicht in den Sinn gekommen, die Allgemeingültigkeit der Urtheile grundsätzlich zu läugnen, so gewiss er vielmehr allgemeingültige Begriffe zugab, hat er auch allgemeingültige Urtheile zugegeben (z. B. wenn er sagte: alle Tugend ist ein Wissen, jeder will das Gute u. s. w.), und wenn er gewisse Urtheile (z. B. das Urtheil: diess ist gut) für blos relativ erklärte, so erklärt er die entsprechenden Begriffe (z. B. den des Guten) genau für ebenso relativ. Ebenso unrichtig ist zweitens, dass die Cyrenaiker nur die Allgemeingültigkeit der Urtheile, nicht die der Begriffe geläugnet haben, da sie vielmehr ausdrücklich erklärten, alle unsere Vorstellungen drücken nur unsere persönliche Empfindung aus. Nicht einmal das haben sie zugegeben, dass alle bei den nämlichen Eindrücken das nämliche empfinden, man müsste denn in diesem Satze unter den „Eindrücken“ eben die Empfindungen selbst verstehen, in welchem Fall er dann freilich ebenso unbestreitbar als nichtssagend wäre; sie behaupten vielmehr, ob andere dasselbe empfinden, wie wir, können wir nicht wissen (s. o. 301, 1); und dass sie doch die thatsächliche Gemeinsamkeit der Namen zugaben, die sie nun einmal nicht läugnen konnten, ist völlig unerheblich: sie lassen es ja durchaus dahingestellt sein, ob diesen Namen auch gemeinsame Empfindungen und Vorstellungen entsprechen. Wie es sich hiernach mit den „Fortschritten“ verhält, die H. bei Aristipp sehen wollte, ergiebt sich von selbst: eine „durchgreifende Lösung der Begriffe von der Erscheinung“ kann man gerade den Cyrenaikern, die nur Erscheinungen kennen, am wenigsten beilegen, und dass der Satz: „die Lust ist das höchste Gut“ das erste Urtheil sei, welches wieder auf Allgemeingültigkeit Anspruch machte, ist nach dem ebenbemerkten gleichfalls unrichtig.

[1]) Ich kann desshalb auch der Bemerkung von Brandis (gr.-röm. Phil. II, a, 94) nicht beitreten: „dass sich im Gebiete des Wissens die Bestimmungen für unsere Handlungen finden müssten, scheine auch Aristippus fest-

jene dialektische Fertigkeit, die wir ihm zutrauen dürfen[1]), und jene vorurtheilslose | Nüchternheit, die sein ganzes Verhalten bezeichnet, hat er doch wohl zu einem guten Theil seinem Lehrer zu verdanken. Und ähnlich verhält es sich mit seiner Sittenlehre und seinem Leben. Wie weit er sich gerade hier vom Vorbild des Sokrates entfernt, liegt am Tage. Aber doch steht er ihm in Wahrheit näher, als man glauben möchte. Denn einestheils weiss auch Sokrates, wie wir gesehen haben, die sittlichen Pflichten in der Regel nur eudämonistisch zu begründen, und so mochte Aristippus immerhin überzeugt sein, dass er von seinem letzten Ziel nicht abweiche, wenn er auch über die Mittel zu einem angenehmen Leben theilweise anderer Ansicht sei, als jener. Andererseits lässt sich aber auch in Aristippus ein ächt sokratischer Zug nicht verkennen: jener Gleichmuth, mit dem er sich über den Ereignissen hält, jene Geistesfreiheit, mit der er sich selbst und die Umstände beherrscht, jene unerschütterliche Heiterkeit, welche die Menschenfreundlichkeit aus sich erzeugt, jene ruhige Sicherheit, welche aus dem Vertrauen auf die Macht des Geistes entsprungen ist. Das Wissen gilt auch ihm für das stärkste; auch er will den Menschen durch Einsicht und Bildung so unabhängig vom Aeusseren machen, als seine Natur es verstattet; und er geht in dieser Richtung so weit, dass er sich nicht selten sogar mit den Cynikern ganz auffallend berührt[2]). Wirklich sind sich auch beide Schulen innerlich verwandt. Beide stellen der Philosophie im allgemeinen die gleiche Aufgabe: praktische Bildung[3]), nicht theoretisches Wissen zu gewähren. Beide bekümmern sich daher wenig um logische und physikalische Forschung, und beide rechtfertigen dieses Verhalten durch Theorieen, die von verschiedenen

---

gehalten zu haben, und in Erörterung der Frage nach dem, was wissbar sei, zu dem Gegensatz gegen Sokrates gelangt zu sein.“

[1]) M. vgl. Xen. Mem. II, 1. III, 8 und was Diog. II, 83 ff. vgl. Athen. XI, 508, c über die dialogische Form seiner Schriften und namentlich über seine Diatriben mittheilt.

[2]) Auch in der Ueberlieferung drückt sich diese Verwandtschaft dadurch aus, dass öfters die gleichen Aussprüche bald Aristippus, bald Diogenes oder Antisthenes beigelegt werden.

[3]) Der stehende Ausdruck hiefür ist bei beiden παιδεία, und was sie zur Empfehlung derselben sagen, lautet sehr ähnlich; m. vgl. was S. 250 und 310, 4. 5 angeführt wurde.

Grundlagen aus doch da wie dort in skeptische Ergebnisse auslaufen. Beide streben aber auch in ihrer Ethik dem gleichen Ziel zu: Befreiung des Menschen durch die Einsicht, Erhebung desselben über die äusseren Dinge und Schicksale. Nur desshalb sind sie Gegner, weil sie dieses | gemeinsame Ziel mit entgegengesetzten Mitteln verfolgen: die einen auf dem Weg der Entsagung, die andern auf dem des Genusses, jene, indem sie das Aeussere zu entbehren, diese, indem sie es für sich zu verwenden wissen [1]). Weil aber beide in letzter Beziehung das gleiche wollen, schlagen ihre Grundsätze auch wieder in einander um: die Cyniker finden in ihrer Entsagung selbst die höchste Lust, Aristipp verlangt, dass man Besitz und Genuss entbehren könne, um sich ihrer wahrhaft zu erfreuen [2]). Und aus dem gleichen Grunde nehmen sie auch zu der bürgerlichen Gesellschaft und zu der religiösen Ueberlieferung eine verwandte Stellung ein: der Einzelne zieht sich im Bewusstsein seiner geistigen Ueberlegenheit auf sich zurück, er bedarf des Staats nicht und fühlt sich durch den Glauben seines Volks nicht gebunden; um die andern aber bekümmert er sich viel zu wenig, um auf einem dieser Gebiete eine gestaltende Einwirkung zu versuchen. So zeigen die beiden Schulen neben dem schroffsten Gegensatz doch eine Familienähnlichkeit, welche ihren gemeinsamen Ursprung aus der mit Sophistik versetzten sokratischen Philosophie beurkundet.

Nun müssen wir freilich einräumen, dass sich Aristippus von der ursprünglichen Richtung dieser Lehre noch weiter entfernt, als Antisthenes. Die eudämonistische Lebensansicht, welche für Sokrates eine blosse Hülfsvorstellung war, um das sittliche Streben vor der Reflexion zu rechtfertigen, wird hier zum Princip erhoben, das sokratische Wissen muss in den Dienst dieses Princips treten; die Philosophie wird, wie bei den Sophisten, zu einem Mittel für die besonderen Zwecke der Einzelnen, statt der wissenschaftlichen Erkenntniss wird nur eine individuelle Bildung angestrebt, welche näher in der Lebensklugheit und der Kunst zu geniessen bestehen soll; nur ein Hülfsmittel der ethischen Lehren sind auch jene dürftigen und fast durchweg von Protagoras entlehnten Bestimmungen über die Entstehung und die Wahrheit unserer Vorstellungen, welche schliesslich auf eine ganz unsokratische Zerstörung alles Wissens hinauslaufen. Geht daher der tiefere Gehalt der sokratischen Philosophie hier auch nicht gänzlich verloren, so ist er doch dem | untergeordnet, was bei Sokrates ein blosses, seinem eigentlichen Princip widersprechendes Aussenwerk gewesen war, und können wir Aristipp auch nicht schlechthin einen Pseudosokratiker nennen [1]), so müssen wir ihn doch nicht blos überhaupt als einen einseitigen Sokratiker, sondern noch bestimmter als denjenigen unter den einseitigen Sokratikern bezeichnen, der am wenigsten in den Mittelpunkt der sokratischen Philosophie eingedrungen ist. Andererseits ist aber, wie wir gesehen haben, neben diesem Unsokratischen das Sokratische in seiner Lehre unverkennbar. Es sind eben zwei Elemente in ihr, deren Verbindung gerade ihre Eigenthümlichkeit ausmacht. Das eine ist die Lustlehre als solche, das andere die nähere Bestimmung derselben durch die sokratische Forderung der wissenschaftlichen Besonnenheit, der Grundsatz, dass die Einsicht das einzige Mittel zur wahren Lust sei. Jenes für sich allein festgehalten hätte zu der Annahme geführt, dass der sinnliche Genuss das einzige Lebensziel sei, dieses zu der strengeren sokratischen Sittenlehre; indem Aristippus beides verband, so entstand ihm jene Ueberzeugung, die sich in allen seinen Aeusserungen ausprägt, und zu der auch sein persönlicher Charakter nur der praktische Commentar ist, dass der sicherste Weg zum Glück in der Kunst liege, sich mit voller Freiheit des Bewusstseins dem Genusse der Gegenwart hinzugeben. Ob diess freilich möglich ist, ob die zwei Grundbestimmungen seiner Lehre sich wirklich ohne Widerspruch zusammenbringen lassen, ist eine Frage, die sich Aristippus, wie es scheint, gar nicht vorlegte. Wir können sie nur verneinen. Jene Freiheit des Bewusstseins, jene philosophische Unabhängigkeit, welche Aristipp anstrebte, ist eben nur durch eine Erhebung über die sinnlichen Gefühle und die einzelnen Lebenszustände überhaupt möglich, die es uns verbietet, unser Lebensglück von diesen Zuständen und Gefühlen abhängig zu machen. Wem umgekehrt der Genuss des Augenblicks das höchste ist, der wird sich nur in dem Masse glücklich fühlen können, in dem ihm die Verhältnisse zu angenehmen Empfindungen Anlass geben, alle unangenehmen Eindrücke dagegen werden sein Glück stören: denn der sinnlichen Empfindung ist es unmöglich, sich geniessend in das Gegebene zu versenken, ohne dass sie gleichzeitig durch das widrige darin unangenehm berührt würde; die Abstraktion aber, wodurch diess allein möglich ist, wird uns ja ausdrücklich verboten, wenn Aristipp räth, weder an die Vergangenheit noch an die Zukunft, sondern eben nur an den gegenwärtigen Moment zu denken. Diese Theorie leidet daher, auch abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, schon in ihren Grundlagen an einem Widerspruch, dessen bedenkliche Folgen für das ganze System nicht ausbleiben konnten. Thatsächlich haben sie sich in den Lehren des Theodorus, Hegesias und Anniceris herausgestellt, und eben darin besteht das Interesse, welches die Geschichte dieser jüngeren Cyrenaiker darbietet.

---

[1]) Um diesen Unterschied anschaulich zu machen, verweist Wendt phil. Cyr. 29 treffend auf die entgegengesetzten Aeusserungen des Antisthenes und Aristippus b. Diog. VI, 6. II, 68: jener sagt, er verdanke der Philosophie τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν, dieser, τὸ δύνασθαι πᾶσι θαῤῥούντως ὁμιλεῖν.

[2]) S. o. S. 263 und 314 f. vgl. Hegel Gesch. d. Phil. II, 127.

---

[1]) Wie SCHLEIERMACHER Gesch. d. Phil. 87.

Um dieselbe Zeit nämlich, in welcher Epikur dem Hedonismus eine neue Gestalt gab, sehen wir die ebengenannten Männer innerhalb der cyrenaischen Schule selbst Ansichten aufstellen, welche theils mit Epikur's Richtung übereinstimmen, theils auch über das Princip der Lustlehre überhaupt hinausführen. Theodor war zwar im allgemeinen Aristipp's Grundsätzen zugethan, und rücksichtslos, wie er war [1]), scheute er sich nicht, die äussersten Folgerungen daraus zu ziehen. Da der Werth einer Handlung nur von ihren Folgen für den Handelnden abhänge, schloss er, so gebe es nichts, was nicht unter Umständen erlaubt wäre; wenn gewisse Dinge für schändlich gelten, so habe diess nur den Zweck, die unverständige Masse im Zaum zu halten, der Weise dagegen, durch jenes Vorurtheil nicht gebunden, brauche sich geeigneten Falls vor Ehebruch, Diebstahl und Tempelraub nicht zu scheuen;

---

1) θρασύτατος nennt ihn Diog. II, 116, und diese Bezeichnung wird ausser allem andern durch diese Stelle selbst und VI, 97 hinreichend gerechtfertigt.

wenn die Dinge dazu da seien, dass man sie gebrauche, seien auch schöne Weiber und Knaben da, um gebraucht zu werden[1]. Die Freundschaft schien ihm entbehrlich, denn der Weise genüge sich selbst und bedürfe desshalb keiner Freunde, der Thor wisse nichts kluges mit ihnen | anzufangen[2]. Aufopferung für's Vaterland erklärte er für lächerlich: der Weise habe die Welt zum Vaterland und werde sich und seine Weisheit nicht hingeben, um den Thoren zu nützen[3]. Auch die Ansicht seiner Schule über die Religion und die Götter sprach er ganz ungescheut aus[4], worin ihm Bio[1]) und Euemerus [2]) folgten. | Aber doch befriedigte ihn Aristipp's Lehre nicht vollständig. Er sagte sich wohl, dass Lust und Unlust nicht blos von uns selbst und unserer inneren Beschaffenheit, sondern grossentheils von äusseren Umständen abhängen; und er suchte desshalb eine solche Bestimmung des höchsten Guts, bei welcher die Glückseligkeit dem Weisen gesichert und nur durch seine Einsicht bedingt sei [3]). Diess liess sich nun, wie er glaubte, dadurch erreichen, dass sie nicht in den einzelnen Genüssen, sondern nur in der frohen Gemüthsstimmung, und dass ebenso das Uebel nicht in den einzelnen

---

[1] Diog. II, 99 f. Dass Theodor diese und ähnliche Dinge wirklich gesagt hat, lässt sich nach dem bestimmten und ausführlichen Zeugniss des Diogenes kaum bezweifeln: er selbst beschwert sich freilich b. Plut. tranqu. an. 5, S. 567, dass ihn seine Schüler falsch auffassen, was sich aber, wenn es überhaupt Grund hatte, vielleicht nur auf die praktische Anwendung seiner Grundsätze bezieht. Er mag immerhin ein sittlicheres Leben geführt haben, als (nach Diog. IV, 53 f.) Bio (vgl. Clemens Pädag. 15, A), desshalb konnte er jene Folgesätze der cyrenaischen Lehre doch aussprechen. Dagegen ist ohne Zweifel nur Uebertreibung, was der unzuverlässige Epiphanius Expos. fid. 1089, A angiebt, er habe zu Diebstahl, Meineid und Raub aufgefordert.

[2] Diog. 98, noch stärker Epiph. a. a. O.: ἀγαθὸν μόνον ἔλεγε τὸν εὐδαιμονοῦντα, φεύγειν (l. φαῦλον) δὲ τὸν δυστυχοῦντα, κἂν ᾖ σοφός. καὶ αἱρετὸν εἶναι τὸν ἄφρονα πλούσιον ὄντα καὶ ἀπειθῆ (ἀπαθῆ?). Auch diese Angabe scheint auf Consequenzmacherei zu beruhen: gerade Theodor macht ja das Glück von der Einsicht, nicht von den äusseren Umständen abhängig.

[3] Diog. 98 f. Epiph. a. a. O.

[4] Theodor's Atheismus, der ihm ausser einer Anklage in Athen (s. o. 293, 4) auch den stehenden Beinamen ἄθεος zuzog (auch θεὸς hiess er nach Diog. II, 86. 100, angeblich wegen eines Scherzes von Stilpo, vielleicht aber eigentlich κατ' ἀντίφρασιν für ἄθεος) wird öfters erwähnt. Diog. 97 sagt: ἦν... παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας· καὶ αὐτοῦ περιετύχομεν βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ περὶ θεῶν οὐκ εὐκαταφρονήτῳ· ἐξ οὗ φασιν Ἐπίκουρον λαβόντα τὰ πλεῖστα εἰπεῖν (welches letztere aber doch wohl nur auf die Kritik des Götterglaubens gehen konnte, denn Epikur's Lehre von den Göttern in den Intermundien hat Th. gewiss nicht getheilt). Sext. Pyrrh. III. 218. Math. IX, 51. 55 nennt ihn unter denen, welche das Dasein der Gottheit (oder der Götter) läugnen, mit dem Beisatz: διὰ τοῦ περὶ θεῶν συντάγματος τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θεολογούμενα ποικίλως ἀνασκευάσας. Cic. N. D. I, 1, 2 sagt: *nullos [Deos] esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt.* Von denselben c. 23, 63: *nonne aperte Deorum naturam sustulerunt?* 42, 117: *omnino Deos esse negabant*, was vermuthlich aus ihm Minuc. Fel. Octav. 8, 2 und Lact. De ira Dei 9 wiederholen. Ebenso Plut. comm

---

not. 31, 4. S. 1075: selbst Theodor und seine Gesinnungsgenossen haben die Gottheit nicht für vergänglich ausgegeben, ἀλλ' οὐκ ἐπίστευσαν ὡς ἔστι τι ἄφθαρτον. Auch Epiphan. Expos. fid. 1089, A behauptet, er habe die Gottheit überall geläugnet. Diesen einstimmigen Aussagen gegenüber hat die Behauptung des Clemens Paedag. 15, A, dass er und andere mit Unrecht Atheisten genannt werden, da sie nur die falschen Götter bekämpft und übrigens rechtschaffen gelebt haben, kein Gewicht: Theodor läugnete freilich zunächst nur die Volksgötter, aber er hatte dabei nicht die Absicht, von diesen falschen den wahren Gott zu unterscheiden. Auch die Anekdoten bei Diog. II, 101 f. 116 machen den Eindruck von Leichtfertigkeit.

1) Diog. IV, 54 f.: πολλὰ δὲ καὶ ἀθεώτερον προεφέρετο τοῖς ὁμιλοῦσι (vgl. auch Nr. 50), τοῦτο Θεοδώρειον ἀπολαύσας, in seiner letzten Krankheit jedoch habe ihn die Reue augewandelt, und er habe bei Amuletten Hülfe gesucht. Mehr nur ein rhetorisches und dialektisches Kunststück ist die von Sen. Benef. VII, 7, 1 angeführte Beweisführung dafür, dass jedermann, und dass niemand, Tempelraub begehe.

2) Die Ansicht des Euemerus über die Götter ist mit kurzem diese. Es gebe zweierlei Götter: himmlische und unvergängliche Wesen, die von den Menschen als Götter verehrt worden seien, wie die Sonne, die Gestirne, die Winde, und verstorbene Menschen, die als Wohlthäter der Menschheit vergöttert wurden (Diodor bei Eus. pr. ev. II, 2, 52 f.). Auf die letztern bezog nun Euemerus die ganze Mythologie, indem er sie mit lederner Geschmacklosigkeit auf die angebliche Geschichte alter Fürsten und Fürstinnen Namens Uranos, Kronos, Zeus, Rhea u. s. f. umdeutete. Das nähere über diese rationalistische Göttergeschichte s. m. in den S. 295, 1 angegebenen Quellen, bei Steinhart Allg. Encykl. Art. Euhemeros und Sieroka De Euhemero.

3) Diese Gründe werden zwar nicht ausdrücklich überliefert, sie ergeben sich aber theils aus Theodor's Bestimmungen über das höchste Gut, theils aus dem Gewicht, das er nach Diog. 98 f. auf die Autarkie des Weisen und den Gegensatz der Weisen und Thoren legte.

Schmerzen, sondern in der traurigen Stimmung gesucht wurde, denn unsere Empfindungen werden durch die äusseren Eindrücke hervorgebracht, unserer Stimmungen dagegen können wir selbst Herr werden [1]. Theodor sagte demnach: Lust und Schmerz seien an sich weder gut noch böse; das Gute bestehe nur in der Heiterkeit, das Uebel in der Betrübniss; jene entstehe aber aus der Einsicht, diese aus der Thorheit, und ebendesshalb sei die Einsicht und die Gerechtigkeit zu empfehlen, die Unwissenheit und Ungerechtigkeit zu verwerfen [2]. Er selbst legte bei Gelegenheit eine Furchtlosigkeit und eine Gleichgültigkeit gegen das Leben an den Tag, die einem Cyniker Ehre | gemacht hätte [3]. Das Princip der Lust ist damit nicht aufgegeben, aber die ältere Fassung desselben erleidet eine eingreifende Veränderung, indem an die Stelle der einzelnen Genüsse ein Gemüthszustand gesetzt wird, der vom Genuss und Schmerz als solchem unabhängig sein

---

1) Theodor gehört vielleicht, was Cic. Tusc. III, 13, 28. 14, 31 als cyrenaische Lehre anführt, dass nicht jedes Uebel Betrübniss erzeuge, sondern nur ein unvorhergesehenes Uebel, dass man sich daher gegen die Betrübniss schützen könne, indem man sich mit dem Gedanken an künftige Uebel zum voraus vertraut mache. Welche Beherrschung der äusseren Eindrücke durch die Einsicht er für möglich hielt, ergiebt sich auch aus der Erklärung bei Stob. Floril. 119, 16: der Weise habe nie einen genügenden Grund, seinem Leben selbst ein Ende zu machen, und es sei ein Widerspruch, wenn man das Laster für das einzige Uebel erkläre, sich doch von den Leiden des Lebens zum Leben hinausdrängen zu lassen.

2) Diog. 98: τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην· τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνῃ· ἀγαθὰ δὲ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην, κακὰ δὲ τὰς ἐναντίας ἕξεις, μέσα δὲ ἡδονὴν καὶ πόνον. Dass zu dem Guten auch die Gerechtigkeit gezählt wird, lässt sich mit dem, was S. 225, 1 angeführt wurde, vereinigen: sie ist zu empfehlen, weil sie uns vor den unangenehmen Folgen verbotener Handlungen und vor der Unruhe schützt, welche die Aussicht auf diese Folgen erzeugt, mögen auch jene Handlungen nicht unbedingt unzulässig sein.

3) Als er am Hof des Lysimachus war, brachte er diesen durch seine Freimüthigkeit so ausser sich (vgl. Diog. 102. Plut. exil. 16, S. 606. Philo qu. omn. pr. lib. 884, C), dass er ihm mit Kreuzigung drohte, worauf Theodor die berühmte Antwort gab, es sei ihm einerlei, ob er in der Erde oder in der Luft verfaule (Cic. Tusc. I, 43, 102. Valer. Max. VI, 2, 3. Plut. an vitios. 3, S. 499. Ein anderes Wort legt ihm bei derselben Veranlassung Stob. Floril. 2, 23 in den Mund, während er das obige Floril. 7, 30 Anaxarchus zuschreibt).

soll: statt der fröhlichen Hingebung an die sinnliche Gegenwart gilt jetzt die geistige Erhebung über dieselbe für das höchste.

Einen Schritt weiter gieng Hegesias. Auch er hält an den allgemeinen Voraussetzungen Aristipp's fest. Das Gute fällt ihm mit der Lust, das Uebel mit der Unlust zusammen: was wir thun, können wir verständiger Weise nur für uns selbst thun, und wenn wir anderen einen Dienst leisten, so werden wir diess nur wegen der Vortheile thun, die wir von ihnen hoffen [1]). Wenn er sich nun aber darnach umsah, wo wahre Lust zu finden sei, so erhielt er keinen tröstlichen Bescheid. Unser Leben, bemerkte er, sei voll Mühseligkeit, die vielfachen Leiden des Körpers treffen auch die Seele und stören ihre Ruhe, das Glück durchkreuze in zahllosen Fällen unsere Wünsche. Auf einen befriedigenden Gesammtzustand, auf Glückseligkeit dürfe sich der Mensch keine Rechnung machen [2]). Auch die Lebensklugheit, der Aristipp vertraut hatte, gewährt hiegegen, wie er glaubt, keine Sicherheit; denn wenn doch unsere Wahrnehmungen, nach dem alten cyrenaischen Satze, die Dinge | nicht so zeigen, wie sie an sich selbst sind, wenn wir demnach immer nur nach Wahrscheinlichkeit handeln können, wer verbürgt uns, das unsere Berechnungen eintreffen? [3]). Ist aber keine Glückseligkeit zu erlangen, so wäre es thöricht, nach ihr zu streben; wir werden uns vielmehr begnügen müssen, wenn es uns gelingt, vor den Leiden des Lebens uns zu schützen: nicht die Lust, sondern die Freiheit von Schmerzen ist unser Ziel[1]). Dieses Ziel aber, wie lässt es sich in einer Welt erreichen, in der uns so viel schmerzliches und mühseliges beschieden ist? So lange wir unsere Gemüthsruhe von den äusseren Dingen und Zuständen abhängig machen, offenbar nicht: unsere Zufriedenheit ist nur dann gesichert, wenn wir gegen alles das gleichgültig sind, was Lust oder Unlust hervorbringt[2]). Beide hängen ja am Ende, wie Hegesias bemerkt, nicht von den Dingen ab, sondern von der Art, wie wir die Dinge aufnehmen; nichts ist an sich selbst angenehm oder unangenehm, sondern je nach Stimmung und Bedürfniss macht es den einen oder den andern Eindruck[3]). Armuth und Reichthum haben auf das Lebensglück keinen Einfluss, die Reichen sind nicht vergnügter, als die Armen; Freiheit und Sklaverei, hoher und geringer Stand, Ehre und Schande bedingen das Mass der Lust nicht[4]); selbst das Leben erscheint nur dem Thoren als ein Gut, dem Verständigen als gleichgültig[5]). Ein Stoiker oder ein Cyniker könnte den Werth der äusseren Dinge nicht stärker herabsetzen, als diess hier der Schüler Aristipp's thut. Mit diesen Grundsätzen hängt auch der schöne, ächt sokratische Satz zusammen, dass man den Fehlern nicht | zürnen und die Menschen nicht hassen, sondern belehren solle, denn niemand thue freiwillig das Schlechte[6]): da jeder das Angenehme begehrt, begehrt auch jeder das Gute, und da der Weise seine Gemüthsruhe von nichts Aeusserem abhängig macht, wird er sie durch fremde Fehler gleichfalls nicht stören lassen.

---

[1]) Diog. II, 93: οἱ δὲ Ἡγησιακοὶ λεγόμενοι σκοποὺς μὲν εἶχον τοὺς αὐτοὺς, ἡδονὴν καὶ πόνον, μήτε δὲ χάριν τι εἶναι μήτε φιλίαν μήτε εὐεργεσίαν, διὰ τὸ μὴ δι' αὐτὰ ταῦτα αἱρεῖσθαι ἡμᾶς αὐτὰ, ἀλλὰ διὰ τὰς χρείας αὐτὰς [was entweder zu streichen oder in αὐτῶν zu verwandeln ist], ὧν ἀπόντων μηδ' ἐκεῖνα ὑπάρχειν. Ebd. 95: τόν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἕνεκα πάντα πράξειν· οὐδένα γὰρ ἡγεῖσθα, τῶν ἄλλων ἐπίσης ἄξιον αὐτῷ. κἂν γὰρ τὰ μέγιστα δοκῇ παρά του καρποῦσθαι μὴ εἶναι ἀντάξια ὧν αὐτὸς παράσχῃ. Aehnlich, nur ungenauer, Epiph. Exp. fid. 1089, B.

[2]) Diog. 94: τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν· ὥστε διὰ ταῦτα ἀνύπαρκτον τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι. Vgl. S, 294, 1.

[3]) Diog. 95: ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν, τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν. Ich füge diesen Satz in den Zusammenhang der Lehre des Hegesias nach Wahrscheinlichkeit ein, ohne für diese Beziehung unbedingt einstehen zu wollen.

In dieser Theorie kündigt es sich nun noch entschiedener,

---

1) Diog. 95: τόν τε σοφὸν οὐχ οὕτω πλεονάσειν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν αἱρέσει, ὡς ἐν τῇ τῶν κακῶν φυγῇ, τέλος τιθέμενον τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπηρῶς· ὃ δὴ περιγίνεσθαι τοῖς ἀδιαφορήσασι περὶ τὰ ποιητικὰ τῆς ἡδονῆς.

2) S. vor. Anm.

3) A. a. O. 94: φύσει τ' οὐθὲν ἡδὺ ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον· διὰ δὲ σπάνιν ἢ ξενισμὸν ἢ κόρον τοὺς μὲν ἥδεσθαι τοὺς δ' ἀηδῶς ἔχειν.

4) A. a. O.

5) Ebd. 95: καὶ τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον (was doch wohl nur den Sinn hat, welchen unser Text annimmt). Ebenso Epiph. a. a. O. Vgl. S. 294, 1.

6) A. a. O.: ἔλεγον τὰ ἁμαρτήματα συγγνώμης τυγχάνειν· οὐ γὰρ ἑκόντα ἁμαρτάνειν, ἀλλά τινι πάθει κατηναγκασμένον· καὶ μὴ μισήσειν, μᾶλλον δὲ μεταδιδάξειν.

als bei Theodor, an, dass der Grundsatz der Lustlehre nicht ausreicht: es wird ja ausdrücklich anerkannt, dass das menschliche Leben mehr trauriges, als erfreuliches, darbiete, und es wird desshalb eine vollkommene Gleichgültigkeit gegen die äusseren Eindrücke verlangt. Mit welchem Recht kann aber dann noch die Lust dem Guten, der Schmerz dem Uebel gleichgestellt werden? Das Gute ist doch nur das, wovon unser Wohlbefinden bedingt ist; wenn dieses nicht die Lust, sondern die Adiaphorie ist, so ist nicht jene, sondern diese, das Gute: die Lustlehre schlägt in ihr Gegentheil, in die cynische Unabhängigkeit von dem Aeusseren um. Als allgemeinen Grundsatz konnte die cyrenaische Schule freilich diess nicht zugestehen, ohne sich selbst aufzugeben; aber doch wird es noch innerhalb ihrer ausgesprochen, dass die Lust nicht unter allen Umständen unser höchster Beweggrund sein dürfe. Anniceris behauptete zwar, der Zweck jeder Handlung liege in der Lust, die aus ihr hervorgehe, und er wollte mit den älteren Cyrenaikern weder einen allgemeinen Lebenszweck zugeben, noch an die Stelle der Lust die Schmerzlosigkeit setzen lassen [1]); er bemerkte auch, dass unter dieser Lust nur unsere eigene zu verstehen sei, denn von fremden Empfindungen können wir ja, nach der alten Annahme der Schule, nichts wissen [2]). | Aber was uns Lust gewährt, sagte er, sei nicht blos der sinnliche Genuss, sondern auch der Verkehr mit anderen Menschen und ehrenvolle Bestrebungen [3]); und demgemäss wollte er der Freundschaft, der Dankbarkeit, der Liebe zu Verwandten und Vaterland auch abgesehen von dem Nutzen dieser Verhältnisse einen selbständigen Werth zugestehen; ja er gab sogar zu, dass der Weise um ihretwillen Opfer bringen werde, und er glaubte, seine Glückseligkeit werde dadurch nicht Noth leiden, wenn ihm auch nur wenig eigener Genuss übrig bleibe [1]). Hiemit kehrte Anniceris so ziemlich zu der gewöhnlichen Lebensansicht zurück, welcher er auch dadurch näher trat, dass er der Einsicht, dem zweiten Element der cyrenaischen Sittenlehre, einen geringeren Werth beilegte, als Aristippus; er läugnete nämlich, dass sie allein ausreiche, um uns sicher zu machen und uns über die Vorurtheile des grossen Haufens zu erheben, es müsse vielmehr die Gewöhnung hinzukommen, um den Einfluss der verkehrten Angewöhnung zu besiegen [2]).

---

[1]) Clemens Strom. II, 417, B: οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι ... τοῦ μὲν ὅλου βίου τελος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν. οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσι νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες (vgl. S. 304, 3). Hiernach berichtigt sich die ungenaue Aussage des Diog. II, 96: οἱ δ' Ἀννικέρειοι τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταὐτὰ τούτοις (die Schule des Hegesias), und die Behauptung (Suid. Ἀννίκ.), dass Anniceris (obwohl er nach Suid. zur Zeit Alexander's gelebt haben soll) Epikureer gewesen sei. Dass seine Schule die Lust für das Gute erklärt habe, sagt auch Cicero und Diogenes s. Anm. 3 f.

[2]) Diog. 96: τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὑτὴν μὴ εἶναι αἱρετὴν, μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν. Vgl. S. 301, 1.

[3]) Clemens a. a. O. fährt fort: χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καί ἐπί φιλοτιμίαις. Vgl. Cic. Off. III, 33, 116 (oben 298, 2). Auch der Ausdruck bei Clemens: τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην

So sehen wir die cyrenaische Lehre sich allmählich auflösen. Aristippus hatte die Lust als das einzige Gut erklärt, er hatte unter dieser Lust den positiven Genuss, nicht die blosse Schmerzlosigkeit, verstanden, er hatte endlich den Genuss des Augenblicks, nicht den Gesammtzustand des Menschen, als das Ziel unserer Thätigkeit bezeichnet. Von diesen drei Bestimmungen wird eine nach der andern aufgegeben: Theodor bestreitet die dritte, Hegesias die zweite, Anniceris steht auch die erste nicht mehr fest. Es zeigt sich so, wie unmöglich es ist, die sokratische Forderung der Einsicht und | der Erhebung über das Aeussere mit dem Grundsatz der Lustlehre zu verbinden; jenes sokratische Element zersetzt diese Lehre und verkehrt sie in ihr Gegentheil. Weil diess aber hier nicht mit wissenschaftlichem Bewusst-

---

ἡδονὴν soll daher wohl nicht blos die mittelst einer Handlung erworbene, sondern auch die mit ihr selbst unmittelbar verbundene Lust bezeichnen.

1) Diog. 96: ἀπέλιπον δὲ καὶ φιλίαν ἐν βίῳ καὶ χάριν καὶ πρὸς γονέας τιμὴν καὶ ὑπὲρ πατρίδος τι πράξειν. ὅθεν, διὰ ταῦτα κἂν ὀχλήσεις ἀναδέξηται ὁ σοφὸς, οὐδὲν ἧττον εὐδαιμονήσει, κἂν ὀλίγα ἡδέα περιγένηται αὐτῷ. 97: τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι· ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομενεῖν. καίτοι τιθέμενον ἡδονὴν τέλος καὶ ἀχθόμενον ἐπὶ τῷ στέρεσθαι αὐτῆς ὅμως ἑκουσίως ὑπομενεῖν διὰ τὴν πρὸς τὸν φίλον στοργήν.

2) Ebd. 96: μὴ εἶναί τε αὐτάρκη τὸν λόγον πρὸς τὸ θαῤῥῆσαι καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης ὑπεράνω γενέσθαι· δεῖν δ' ἀνεθίζεσθαι διὰ τὴν ἐκ πολλοῦ συντραφεῖσαν ἡμῖν φαύλην διάθεσιν.

sein geschieht, kommt es dadurch zu keinem neuen Princip, und dieselben Männer, in denen sich jene Consequenz herausstellt, setzen im übrigen immer wieder Aristipp's Lehre in widerspruchsvoller Weise voraus.

5. Rückblick auf die sokratischen Schulen.

In ähnliche Widersprüche hatten sich aber auch die andern sokratischen Schulen verwickelt. Es war ein unverkennbarer Widerspruch, wenn die Megariker ein begriffliches Wissen verlangten, und doch zugleich alle Möglichkeit der Begriffsentwicklung, alle Vielheit und Bestimmtheit der Begriffe aufhoben; wenn sie das Seiende für das Gute erklärten, und ihm gleichzeitig durch die Läugnung der Vielheit und der Bewegung die lebendige Ursächlichkeit absprachen, die allein jene Bezeichnung rechtfertigt; wenn sie mit sokratischer Wissenschaft anfiengen, um mit einer gehaltlosen Eristik zu endigen. Es war ein Widerspruch, wenn Antisthenes das ganze Leben des Menschen auf das Wissen gründen wollte, während er selbst durch seine Behauptungen über die Begriffserklärung und Begriffsverknüpfung alles Wissen zerstörte; es war kein geringerer Widerspruch, wenn er und seine Schüler die vollkommene Unabhängigkeit vom Aeusseren anstrebten, und doch den Aeusserlichkeiten der cynischen Lebensweise einen ganz übertriebenen Werth beilegten, wenn sie der Lust und Selbstsucht den Krieg erklärten, und doch zugleich ihren Weisen von den heiligsten sittlichen Pflichten freisprachen, wenn sie allen Genüssen entsagten, und in dem Genuss der moralischen Selbstüberhebung schwelgten. Es zeigt sich in diesen Widersprüchen, in dieser unwillkührlichen Selbstwiderlegung, wie mangelhaft die Voraussetzungen waren, von denen alle jene Schulen ausgiengen, wie weit sie von dem schönen Gleichmass, von der freien geistigen Empfänglichkeit, von der lebendigen Beweglichkeit eines Sokrates entfernt waren, wie sie alle nur einzelne Seiten seines Wesens, nicht das Ganze zu erfassen gewusst hatten.

Und eben diess ist auch der Grund jener Annäherung an die Sophistik, welche uns an allen diesen Philosophen auffällt. Die Eristik der Megariker, die Gleichgültigkeit der Cyniker gegen das | theoretische Wissen und ihre Polemik gegen das begriffliche

Verfahren, die Erkenntnisstheorie und die Lustlehre des Aristippus lautet mehr sophistisch, als sokratisch. Aber doch wollten alle diese Männer wirkliche Sokratiker sein, und es ist keiner unter ihnen, der nicht Elemente der sokratischen Philosophie an die Spitze seines Systems stellte. Es scheint daher nicht richtig, wenn Neuere in ihren Lehren nur sophistische Ansichten sehen wollten, welche durch Sokratisches ergänzt und berichtigt seien, deren Verschiedenheit man desshalb auch nicht von der Vielseitigkeit des sokratischen Philosophirens, sondern von der Mannigfaltigkeit der Sophistik herzuleiten habe, welche von verschiedenen Aussenpunkten aus zur sokratischen Philosophie geführt habe 1). Bei so entschiedenen Verehrern des Sokrates, wie Antisthenes und Euklides, ist hieran gewiss nicht zu denken; wenn vielmehr diese Männer gar nichts anderes wollten, als das Leben und die Lehre des Sokrates möglichst treu nachbilden, so müssen sie das Bewusstsein gehabt haben, erst bei ihm ihren geistigen Schwerpunkt gefunden, erst durch ihn den lebenskräftigen Keim der wahren Philosophie empfangen zu haben; und dieser sokratische Ausgangspunkt lässt sich ja auch in ihren Systemen deutlich nachweisen. Bei ihnen kann daher nicht von einer blossen Veredlung der sophistischen Grundlagen durch Sokrates, sondern nur von einem Einfluss der Sophistik auf ihre Auffassung der sokratischen Lehre gesprochen werden: diese enthält die Substanz, jene nur eine nähere Bestimmung ihres Standpunkts, und ebendesshalb konnte sich in der Folge eine Schule, wie die stoische, an sie anschliessen. Etwas anders verhält es sich allerdings mit Aristippus. Aber doch haben wir uns auch von

---

1) K. F. Hermann, Ges. Abh. 228 ff., wo u. a. auch gesagt wird, die sachliche Uebereinstimmung dieser Schulen mit sokratischen Lehren sei nur als das Corrigens zu betrachten, das ihre (aus der Sophistik) mitgebrachte Grundansicht stärker oder schwächer modificire, sie seien Träger der fortschreitenden Sophistik, die sich mit der Sokratik in's Gleichgewicht zu setzen suche u. s. w. Diess stimmt aber freilich schlecht mit den Fortschritten über Sokrates hinaus, welche Hermann gerade in manchen sophistischen Behauptungen des Antisthenes und Aristipp sehen wollte (s. o. 252, 3. 319, 2), und mit dem Nachweis des principiellen Unterschieds zwischen der sophistischen und der megarischen Eristik. (Ges. Abh. 250 f.). Weit richtiger und mit unserer Darstellung im wesentlichen übereinstimmend hatte sich Hermann früher (Plat. 257 ff.) erklärt.

ihm überzeugt, dass er nicht allein selbst ein Schüler des Sokrates sein wollte, sondern dass er es auch wirklich gewesen ist, wenn er auch am wenigsten von allen in den Mittelpunkt der sokratischen Lehre vordrang, und sophistischen Ansichten den eingreifendsten Einfluss gestattete. Mag man daher neben ihrer geringeren geistigen Begabung immerhin auch ihre frühere sophistische Bildung dafür verantwortlich machen, dass die Stifter der kleineren sokratischen Schulen sich den Geist ihres Lehrers nicht so tief und so vollständig anzueignen wussten, wie ein Plato, so darf man doch andererseits nicht verkennen, dass auch Sokrates selbst die Mannigfaltigkeit der Schulen, welche sich an ihn anschlossen, mitveranlasst hat. Einerseits war der Gehalt seiner Persönlichkeit ein so reicher, dass nach den verschiedensten Seiten hin fruchtbare Anregungen von ihr ausgiengen; andererseits war die wissenschaftliche Gestalt seiner Philosophie so unvollkommen, sie war so wenig zum System entwickelt, dass sie vielen und abweichenden Auffassungen Raum liess [1]. Diese Trennung der sokratischen Schulen ist desshalb auch für den weiteren Fortgang der Philosophie nicht bedeutungslos. Indem die verschiedenen in Sokrates vereinigten Elemente für sich herausgehoben und mit den entsprechenden Bestandtheilen der vorsokratischen Lehren verknüpft wurden, ward ihnen einestheils eine eingehendere Aufmerksamkeit zugewendet, es wurden allen Späteren die Aufgaben bezeichnet, deren Besprechung sie sich nicht entziehen konnten, es wurden die logischen und ethischen Consequenzen sokratischer Sätze an's Licht gebracht. Anderntheils zeigte sich aber auch, wohin es führe, wenn man jene Bestimmungen vereinzelte und sie mit anderweitigen Annahmen verband, ohne diese erst im sokratischen Geist umzubilden, und insofern war durch die Einseitigkeit der kleineren sokratischen Schulen mittelbar die Forderung gestellt, die verschiedenen Seiten der sokratischen

---

[1] Ziemlich richtig, wenn auch etwas oberflächlich, bemerkt hierüber schon Cic. De orat. III, 16, 61: *cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se* u. s. w. So Plato, so Antisthenes, *qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat*, so Aristipp, *quem illae magis voluptariae disputationes delectarant* u. s. f.

Philosophie unter sich und mit den älteren Lehren umfassender zu verknüpfen, und jeder derselben ihre | Bedeutung mit Rücksicht auf alle andern zu bestimmen. In beiden Beziehungen haben diese Schulen auf Plato und auch auf Aristoteles eingewirkt, und der erstere besonders hat in der Ideenlehre an Euklid, in seinen Untersuchungen über das höchste Gut an Antisthenes und Aristippus angeknüpft. Noch wichtiger ist aber, dass durch jene Sokratiker der Wendung vorgearbeitet wurde, welche die griechische Philosophie nach Aristoteles nahm; denn so wenig auch die späteren Systeme mit jenen älteren unmittelbar zusammenfallen, oder ohne Plato und Aristoteles möglich gewesen wären, so lässt sich doch nicht verkennen, dass sie ihnen sehr viel zu verdanken haben. Jenes Uebergewicht des praktischen über das wissenschaftliche Interesse, welches die nacharistotelische Philosophie bezeichnet; jene moralische Selbstgenügsamkeit, mit welcher sich der Weise von allem Aeusseren auf das Bewusstsein seiner Tugend und Freiheit zurückzieht; jener Kosmopolitismus, welcher des Vaterlands und der politischen Thätigkeit entbehren kann — alle diese Eigenthümlichkeiten der späteren Zeit sind schon in den kleineren sokratischen Schulen vorgebildet. Die Stoa hat die Grundsätze der cynischen Moral fast vollständig in sich aufgenommen, nur dass sie dieselben in der Anwendung gemildert und erweitert hat. Dieselbe Schule knüpft in ihrer Logik neben Aristoteles hauptsächlich an die Megariker an, von denen sich nach einer anderen Richtung die pyrrhonische und akademische Skepsis abzweigt. Aristipp's Lehre finden wir, in ihren näheren Bestimmungen verändert, bei Epikur wieder. Die Richtungen, welche es früher nur zu einer beschränkten Anerkennung bringen konnten, kommen später, durch andere Elemente verstärkt, umgebildet und ergänzt, zur Herrschaft. Diess war aber freilich nur dann möglich, als die wissenschaftliche Kraft des griechischen Volks nachliess, und seine Zustände hoffnungslos genug wurden, um der Ansicht Eingang zu verschaffen, dass nur die Gleichgültigkeit gegen alles Aeussere zur Gemüthsruhe führen könne. Vorerst war der wissenschaftliche Sinn im ganzen noch zu lebendig, und der griechische Geist noch zu frisch, um sich den Gewinn der sokratischen Philosophie in solcher Art verkümmern zu lassen. Ihrer tieferen Anlage nach musste diese zu einer Begriffswissenschaft hinführen, wie sie Plato und Aristoteles aufgestellt haben; nur wenn ihre verschiedenen, innerlich zusammengehörigen Momente vereinzelt, nur wenn zwischen der Form, in welcher | Sokrates sein Princip dargestellt hatte, und diesem Princip selbst nicht unterschieden, die Mängel seiner ersten Erscheinung mit seinem Wesen verwechselt wurden, nur dann war es möglich, die Philosophie auf eine so abstrakte Metaphysik und eine so inhaltsleere Dialektik, wie die megarische, auf eine so unwissenschaftliche und so ganz nur verneinende Moral, wie die cynische, zu beschränken, oder gar Aristipp's Lehre für die wahre Sokratik auszugeben. Sind daher diese Schulen auch nicht ohne Bedeutung für den Fortgang der griechischen Philosophie geblieben, so können wir doch den Werth ihrer wissenschaftlichen Leistungen im ganzen nicht sehr hoch anschlagen: das tiefere Verständniss und die allseitige Fortbildung der sokratischen Philosophie ist das Werk Plato's.

Zweiter Abschnitt.

Plato und die ältere Akademie.

1. Plato's Leben.

Es sind nur wenige unter den alten Philosophen, deren Lebensverhältnisse uns so genau bekannt wären, wie diess bei Plato der Fall ist; und doch ist die Ueberlieferung auch bei ihm in vielen Beziehungen unsicher, in noch mehreren unvollständig [1]. Einige

---

[1] Zwar hatte schon Xenokrates nach Simpl. Phys. 268, a, m. Schol. 427, a, 15. De coelo 8, b, 16 f. 41, b, 1 f. Karst. (Schol. 470, a, 27, wo aber statt βίῳ, wie bei Karsten, βίου stehen sollte, 474, a, 12) περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου geschrieben, ob in einem eigenen Werke, oder (wie Steinhart Plato's Leben 8. 260 f. wegen Diogenes' Schweigen über ein solches annimmt) im Zusammenhang einer anderweitigen Erörterung, muss dahingestellt bleiben; es wird ferner von Speusippus bei Diog. IV, 5. Apul. De dogm. Plat. 1 ein ἐγκώμιον Πλάτωνος erwähnt (welches mit dem περίδειπνον Πλάτωνος b. Diog. III, 2 identisch gewesen sein müsste, wenn hier nicht vielmehr, wie Hermann Plat. 97, 45. Steinhart a. a. O. 7. 260 vermuthen, die Titel der Schriften von Speusipp und Klearchus verwechselt sind); wir kennen endlich von Plato's Schüler Hermodorus (aus Diog. II, 106. III, 6. Dercylides b. Simpl. Phys. 54, b. 56, b. Vol. Hercul. Coll. alt. I, 162 ff. Col. 6 vgl. meine Diatribe De Hermodoro, Marb. 1859, S. 18 ff.) eine Schrift über Plato, die sowohl über sein Leben als über seine Philosophie Mittheilungen enthielt, und ebenso von dem Opuntier Philippus (aus Suid. Φιλόσοφος) ein Werk περὶ Πλάτωνος. Aber aus diesen ältesten Quellen werden uns nur wenige Notizen mitgetheilt. Spätere Schriftsteller, von denen uns die meisten nur aus Diogenes bekannt sind, (eine Uebersicht über dieselben bei Steinhart a. a. O. 13 ff.) sind von sehr ungleichem Werth; Diogenes ist nur so weit zuverlässig, als er seine Quellen nachweist; noch mehr gilt diess von den Προλεγόμενα (in Hermann's Ausgabe Plato's VI, 196 ff.) und den kurzen Biographieen Olympiodor's und des Anonymus, der diesen meist nur ausschreibt. Von den platonischen Briefen ist der siebente für Plato's Lebensgeschichte der wichtigste; aber für ächt kann auch er nicht gelten, und das unbedingte Vertrauen, welches ihm Grote (Plato I, 113 ff.)

Jahre nach dem Anfang des peloponnesischen Krieges geboren 1),

---

schenkt, verdient er um so weniger, da er nicht von einem rein geschichtlichen, sondern von einem apologetischen Interesse geleitet ist. Die übrigen platonischen Briefe ohnedem sind als geschichtliche Zeugnisse ganz werthlos. Andererseits geben Plato's ächte Schriften für die Kenntniss seines Lebens nur sehr wenige Anhaltspunkte. Auch die minder beglaubigten Nachrichten sind aber lückenhaft und nicht selten mit einander im Widerspruch. Die neuere Literatur über Plato's Leben giebt Ueberweg Gesch. d. Phil. I, §. 39. Steinhart a. a. O. 28 ff.

1) Als seinen Geburtsort nennt eine Ueberlieferung bei Diog. III, 3 Aegina, wo sein Vater einen Landantheil erhalten habe, als (um 430 v. Chr.) eine attische Kolonie hingeführt wurde; diese Nachricht ist aber um so unsicherer, da der weitere Zusatz, er sei erst nach der Vertreibung der Kolonisten durch die Spartaner (404 v. Chr.) nach Athen zurückgekehrt, jedenfalls falsch ist. Die Zeit von Plato's Geburt steht nicht ganz fest. Apollodor setzte sie nach Diog. III, 2 f. Ol. 88 (d. h. wohl 88, 1) auf den 7ten Thargelion (über dessen Reduktion auf unsere Monate Ueberweg Unters. pl. Schr. 117. Steinhart a. a. O. 284 zu vergleichen ist), der auch nach Plut. qu. conv. VIII, 1, 1, 1. 2, 1. Apul. dogm. Plat. 1 als sein Geburtstag gefeiert wurde, also in den Mai 427 v. Chr. Damit stimmt auch Hermodor bei Diog. 6 überein, wenn er sagt, Plato sei 28 Jahre alt gewesen, als er (unmittelbar nach Sokrates' Tod; s. u. 349, 3) nach Megara gieng. Dagegen sagt Athen. V, 217, a, er sei unter dem Archon Apollodorus, also Ol. 87, 3 (429 v. Chr.) geboren, und hiemit verträgt sich die Angabe des Diog. a. a. O., dass das Todesjahr des Perikles sein Geburtsjahr sei, sobald man (mit Hermann Gesch. u. Syst. d. Plat. I, 85, A. 9) annimmt, es werde hiebei nach römischem Jahresanfang gerechnet: Perikles starb nämlich dritthalb Jahre nach dem Beginn des peloponnesischen Kriegs, im Herbst des Jahrs 429 v. Chr. (Ol. 87, 4), unter dem Archon Epameinon. Auf den gleichen Zeitpunkt führt die Angabe (Pseudoplut. v. Isocr. 2, S. 836), dass Isokrates sieben Jahre älter gewesen sei, als Plato, denn Isokrates ist Ol. 86, 1 (436 v. Chr.) geboren (s. a. a. O. und Diog. III, 2. Dionys. jud. de Isocr. Anf.); wenn jedoch Diog. a. a. O. seine Geburt unter Epameinon selbst setzt (er freilich, oder doch unser jetziger Text, hat statt ἐπ' 'Επαμείνωνος „ἐπ' 'Αμεινίου“), und ihn demnach nur sechs Jahre jünger, als Isokrates, nennt, berichtet er wohl nur nach einem falschen Rückschluss aus dem Todesjahr des Perikles, die Behauptung vollends (Προλεγ. τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 2. Plato ed. Herm. VI, 197. Diog. Laërt. ed. Cobet Append. S. 6), dass Plato noch bei Lebzeiten des Perikles, unter Ameinias, Ol. 88, geboren sei, wirrt alles durcheinander, und dass Euseb in der Chronik (und nach ihm das chron. paschale) seine Geburt in Ol. 89, 1 verlegt, ist nur ein Beweis seiner Nachlässigkeit. Einen weiteren Anhalt giebt die Ueberlieferung über Plato's Todesjahr, welches von Apollodor bei Diog. V, 9. Dion. ep. I ad. Am. c. 5, S. 728. Athen. V, 217. b übereinstimmend unter den Ar-

der Sohn eines alten aristokratischen | Hauses 1), auch in

---

chon Theophilus, Ol. 108, 1 gesetzt wird. Nur gehen die Angaben über sein Lebensalter wieder auseinander. Hermippus bei Diog. III, 2 (ebenso Lucian Macrob. 20. August. Civ. D. VIII, 11. Censorin di. nat. 15, 1. Die Prolegg. c. 6) sagt, er sei 81 Jahre alt geworden, noch bestimmter Seneca ep. 58, 31, er sei an seinem 82sten Geburtstag gestorben, während Cic. Cato 5, 13 unbestimmter angiebt, er sei im 81sten Jahr schreibend gestorben, und Dionys comp. verb. S. 208, er habe bis in sein 80stes Jahr an seinen Werken gefeilt. Neanthes b. Diog. a. a. O. Athen. a. a. O. Val. Max. VIII, 7, ext. 3, 82 lassen ihn sogar 84 Jahre alt werden: diese Angabe ist aber höchst unwahrscheinlich, da sie uns nöthigen würde, die Geburt des Philosophen bis 431 oder 432 v. Chr. hinaufzurücken. Von den übrigen würde sich diejenige, welche ihn das 81ste Lebensjahr erreichen oder vollenden lässt, mit der Annahme, er sei 429 geboren und 348 gestorben, gut vertragen. Aber auch wenn er 427 geboren war und kurze Zeit nach Vollendung seines 80sten Jahrs starb, fällt sein Tod einerseits unter den Archon Theophilus, andererseits in sein 81stes Jahr. Da nun für diese Zeitbestimmung nicht allein der sorgfältige Chronologe Apollodor, sondern auch Hermodorus eintritt, welcher als Plato's persönlicher Schüler mehr als alle anderen Zeugen die Vermuthung für sich hat, dass er über diesen Punkt gut unterrichtet gewesen sei (die Bedenken gegen seine Glaubwürdigkeit werden S. 349, 3 geprüft werden), während er seinerseits offenbar eine genaue Bestimmung geben will, so ist es mir, in Abweichung von der früher herrschenden (und auch von mir getheilten) Annahme das wahrscheinlichste, dass Plato 427 v. Chr. geboren und 347, vielleicht erst kurz vor der Mitte des Jahrs, gestorben ist. Hiemit stimmt ausser andern Grote Plato I, 114. Ueberweg Gesch. d. Phil. I, §. 39. Unters. d. plat. Schr. 113 ff. und Steinhart a. a. O. 37 f. überein, die aber auch das Jahr 428 für Plato's Geburt nicht unbedingt verwerfen. Dem letzteren steht allerdings entgegen, dass dann Plato, wenn sein Geburtstag wirklich auf den 7ten Thargelion, also früher als Sokrates' Tod (vgl. S. 43) fällt, bei der Flucht nach Megara sein 29stes Jahr bereits vollendet hatte, und von Hermodor nicht wohl 28jährig genannt werden konnte. Dass aber freilich auch Plato's angeblicher Geburtstag möglicherweise zu den mythischen Zügen (s. u.) gehören kann, welche seinen apollinischen Charakter zeichnen sollen (wie diess O. Müller Dorier I, 330 vermuthet, vgl. Leutsch bei Hermann Plat. 85, A. 7. Steinhart a. a. O. 39 f.), wurde schon S. 43 angedeutet. Ausführlich handelt über die vorliegende Frage Corsini de die nat. Platonis (in Gorii Symb. liter. VI, 97 ff.), vgl. Fasti Attici III, 229 f.

1) Sein Vater Aristo ist uns zwar nicht weiter bekannt, und von seinem Grossvater Aristokles hören wir nur, dass er selbst dessen Namen führte, bis derselbe von dem Beinamen Πλάτων verdrängt wurde, welchen ihm sein Lehrer in der Gymnastik wegen seines kräftigen Körperbaus gegeben haben

seinen Vermögensverhältnissen vom Glück | begünstigt [1]), musste

---

soll (Alexander und Neanthes bei Diog. III, 4, welchen Olympiodor v. Plat. 2 und die Prolegomena c. 1 ausschreiben, Seneca epist. 58, 30. Sext. Math. I, 258. Apul. dogm. Plat. 1 u. a.); doch wird sein Vater von Thrasylus bei Diog. 1 und wohl nach derselben Quelle von Apul. a. a. O. als Kodride (von Olympiodor c. 1 wohl nur aus Versehen als Nachkomme Solon's) bezeichnet. Seine Mutter Periktione (so nennen sie weit die meisten, einige sollen dafür nach Diog. 1 Potone gesetzt haben, wie seine Schwester, die Mutter Speusipp's, hiess; s. Diog. III, 4. IV, 1) war eine Schwester des Charmides (oben S. 198) und Geschwisterkind mit Kritias; weiterhin leitete sie ihr Geschlecht von Dropides, einem Freund und Verwandten Solon's, und mit diesem von Neleus, dem Stammvater der letzten attischen Könige, her. M. s. Diog. 1, der aber, wie noch einige andere, den Dropides mit Unrecht zum Bruder Solon's macht, und seinerseits wieder von Olympiodor c. 1 und den Prolegomenen c. 1 theilweise missverstanden wird; Apul. dogm. Plat. Anf.; Plato Charm. 155, A. 157, E. Tim. 20, D und dazu Ast Platon's L. u. Schr. 16 f. Hermann Plat. 23 f. 93. Martin Études sur le Timée I, 246. Steinhart a. a. O. 33 f. Ueber die weitere Frage nach Plato's Brüdern und ihrem Verhältniss zu dem Glauko und Adeimantus der Republik und des Parmenides sehe man einerseits Hermann (Allg. Schulz. 1831, S. 653. Plat. 24. 94. De reip. Plat. temp. Marb. 1839, auch als Theil der Vindiciæ Platon.); andererseits Böckh Ind. lect. Berol. æstiv. 1839. 1840. Munk die natürl. Ordn. d. plat. Schr. S. 63 ff. 264 ff. (dessen Gründe und Vermuthungen freilich von sehr ungleichem Werth sind). Susemihl Genet. Entw. d. pl. Phil. II, 76 ff. und Philologus Supplementb. II, 97 ff. Ueberweg Unters. d. plat Schr. 222 f. Steinhart a. a. O. 42 ff. (der noch Pl. W. V, 48 f. Hermann beistimmte). Jene denken sowohl in der Republik als im Parmenides an zwei ältere Verwandte Plato's, Brüder seiner Mutter, die uns sonst freilich so wenig, wie ihr Vater Aristo, bekannt sind; diese, mit Plutarch u. a., an Plato's Brüder. Mir scheint aus den Gründen, welche ich in den Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1873. Hist.-phil. Kl. S. 86 ff. auseinandergesetzt habe, die letztere Annahme allein zulässig. Ob Plato's Vater nach Rep. II, 368, A in der angeblichen Zeit dieses Gesprächs ($40^{8}/_{9}$ v. Chr. s. a. a. O.) noch lebend gedacht ist, lässt sich nicht sicher ausmachen; nach Apol. 34, A. 38, B müssen wir annehmen, dass er den Process des Sokrates nicht mehr erlebte; vgl. auch Plut. am. prol. 4. S. 496. Ein Halbbruder Plato's, Antiphon, der Sohn des Pyrilampes (dass er sein Halbbruder, nicht ein älterer Verwandter, ist, hat Böckh a. d. a. O. gezeigt), begegnet uns im Eingang des Parmenides, und nach S. 126, B scheint er jünger zu sein, als die Söhne Aristo's; aber die Sage von Plato's apollinischer Abkunft kann man nicht als Beweis dafür anführen, dass dieser das erste Kind seiner Mutter war (s. u. S. 378, 3), nach der plat. Apologie 34, A scheint vielmehr Adeimantus älter gewesen zu sein.

[1]) Die Schriftsteller der spätern Zeit schildern zwar unsern Philosophen

er in seiner Erziehung und seiner Umgebung | reiche Nahrung für seinen Geist finden; dass er seinerseits diese Gunst der Umstände durch die erfreulichste Entfaltung seines glänzenden Talents lohnte, würden wir nicht bezweifeln, wenn es auch

---

theilweise als arm; so Gell. N. A. III, 17, 1: der Ueberlieferung zufolge sei er *tenui admodum pecunia familiari* gewesen; Damasc. v. Isid. 158: πένης γὰρ ἦν ὁ Πλάτων, was Suid. Πλάτ. wiederholt, auch Apul. dogm. Plat. 4. Ebendahin führt die Nachricht bei Plut. v. Solon. c. 2, Schl., dass er sich die Mittel zu seiner Reise durch Verkauf von Oel in Aegypten verschafft habe. Aelian V. H. III, 27 hat gar gehört, was er hier doch selbst bezweifelt, während er V, 9 das gleiche von Aristoteles ohne Einrede wiederholt, dass er aus Armuth habe als Söldner Kriegsdienste nehmen wollen, als ihn Sokrates davon abhielt. (Vgl. Hermann Plat. 77 f. 98. 122. Grote I, 119, der richtig bemerkt, dass er vor dem Ende des peloponnesischen Kriegs gar nicht in auswärtige Dienste hätte treten dürfen.) Alle diese Angaben sind aber ohne Zweifel erst von späteren ascetischen Verehrern oder auch von Gegnern unseres Philosophen erfunden. Denn für's erste gehört Plato's ganze Familie zur Parthei der Optimaten, welche im allgemeinen auch die grossen Grundbesitzer waren, und auch sein Oheim Charmides war reich gewesen, und erst in der Folge, es scheint durch den Krieg, in Dürftigkeit gerathen (Xen. Symp. 4, 29 ff. Mem. III, 6, 14). Dass aber Plato's Eltern von diesem Schicksal nicht mitbetroffen wurden, sehen wir aus Mem. a. a. O., wenn hier Sokrates den Glauko auffordert, ehe er für die ganze Stadt sorgen wolle, sich doch erst eines Einzelnen anzunehmen, z. B. seines Oheims, der diess wohl brauchen könnte; denn wenn sein Vater und Bruder selbst arm gewesen wären, lag dieses Beispiel doch näher. Aber einem anderen, als dem Sohn eines wohlhabenden Hauses, wäre wohl überhaupt kaum der Einfall gekommen, sich vor seinem 20. Jahr zur Leitung der öffentlichen Geschäfte herbeizudrängen. Plato selbst ferner nennt sich Apol. 38, B unter den Vieren, welche sich erboten hatten, dem Sokrates für eine Geldstrafe von 30 Minen Bürgschaft zu leisten, er muss also doch wohl ein zahlungsfähiger Mann (ἐγγυητὴς ἀξιόχρεως, wie es dort heisst), gewesen sein. Auch seine Reisen deuten auf Wohlstand, denn die Geschichte von dem Oelhandel sieht diesem Verächter der Handelschaft gar nicht gleich, ausser etwa in dem Sinn, dass er statt baaren Geldes von seinem eigenen Erzeugniss nach Aegypten mitgenommen hätte. Wenn endlich seine Choregie (Plut. Aristid. 1. Dio 17. Diog. 3) als eine freiwillige Leistung, deren Kosten Dio trug, kein Beweis von Reichthum ist, und der theure Kauf der philolaischen Schrift (s. u.) theils nicht ganz sicher steht, theils gleichfalls mit fremdem Gelde bewirkt worden sein soll, so weist doch auf hinreichende Wohlhabenheit ausser seinem Testament (bei Diog. 41 f.) auch was von seiner Lebensweise und häuslichen Einrichtung erzählt wird (Diog. VI, 25 f.); Hieron. adv. Jovin. II, 203 Mart. freilich beweist nichts.

nicht ausdrücklich bezeugt wäre [1]). Unter dem wenigen, was uns im übrigen aus der Geschichte seiner früheren Jahre bekannt ist [2]), ziehen hauptsächlich drei Punkte unsere Aufmerksamkeit auf sich, welche für die Entwicklung seines Geistes Bedeutung haben. Dahin gehören vor allem die öffentlichen Zustände seines Vaterlandes und die politische Stellung seiner Familie. Plato's Jünglingsjahre fallen gerade in jene unglückliche Zeit nach der sicilischen Niederlage, in der alle Fehler der früheren athenischen Staatsverwaltung sich so furchtbar rächten, alle Nachtheile einer schrankenlosen Demokratie sich so nackt herausstellten, alle verderblichen Folgerungen aus der selbstsüchtigen Moral und der sophistischen Bildung der Zeit ungescheut gezogen wurden. Er selbst gehörte einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft und einem Haus an, welche der bestehenden Verfassung mit unverholener, nicht immer grundloser, Unzufriedenheit gegenüberstanden; mehrere seiner nächsten Verwandten zählen zu den Wortführern der aristokratischen Parthei [1]). Als aber sie selbst durch den Landesfeind auf den Trümmern der athenischen Macht zur Herrschaft erhoben waren, trieben sie damit solchen Missbrauch, dass auch dem blindesten Partheimann die Augen aufgehen mussten. Es ist sehr erklärlich, wenn ein junger Mann von reiner und edler Gesinnung unter solchen Erfahrungen und Eindrücken nicht blos mit der Demokratie, sondern mit dem bestehenden Staatswesen im ganzen zerfiel, und seine Zuflucht zu politischen Idealen nahm, die ihrerseits wieder dazu beitragen mussten, seinen Geist überhaupt vom Gegebenen abzuziehen und auf's Ideale hinzulenken. In derselben Richtung wirkten aber gleichzeitig noch andere Umstände. Wir wissen, dass sich Plato in jüngeren Jahren mit dichterischen Versuchen beschäftigte [2]),

---

[1] Apul. dogm. Plat. 2: *nam Speusippus domesticis instructus documentis pueri ejus acre in percipiendo ingenium et admirandae verecundiae indolem laudat: et pubescentis primitias labore atque amore studendi imbutas refert: et in viro harum incrementa virtutum et ceterarum convenisse testatur.* Man vgl. hiezu Hermann Plat. 97.

[2] Dahin gehören namentlich die Nachrichten über seinen Jugendunterricht und seine Lehrer: Lesen und Schreiben habe er bei jenem Dionysius gelernt, den er in den Anterasten verewigt habe, Gymnastik bei Aristo von Argos, durch den er so weit gebracht worden sein soll, dass er in den isthmischen Spielen als Ringer auftrat (Diog. 4, seine Gymnastik betreffend nach Dicäarch. Serv. in Aen. VI, 668. Apul. c. 2. Olympiodor c. 2. Προλεγόμενα c. 2; Apulejus und Porph. bei Cyrill c. Jul. VI, 208, D lassen ihn auch bei den pythischen Spielen auftreten, die Προλεγόμενα in den isthmischen und olympischen den Sieg davon tragen); Musik bei Drakon, einem Schüler Damon's, und Metellus dem Agrigentiner (Plut. mus. 17, 1. S. 1136. Olympiodor und die Prolegg. a. d. a. O., vgl. Hermann S. 99. Steinhart Pl. L. 71, der statt Met. Μέγιλλος vorschlägt). Wie viel von diesen Angaben geschichtlich ist, lässt sich nicht ausmachen, und ist auch ziemlich gleichgültig. Das wiederholte Auftreten und die wiederholten Siege in Kampfspielen sind es gewiss nicht; wenn er auch nur bei den isthmischen auftrat, so würde man diess wohl mit Grote I, 115 auf die Wettkämpfe der Knaben beziehen müssen, da er wenigstens seit seiner Bekanntschaft mit Sokrates wohl kaum noch den Athleten gespielt hätte (Hermann S. 100 vermuthet den Anlass zu der Angabe im Krito 52, B). Auch der Schreiblehrer ist wahrscheinlich erst aus den Anterasten abstrahirt. Ebenso mag die Angabe (Diog. 5. Apul. a. a. O. Olympiod. 2. Prolegg. 3), dass er bei Malern Unterricht genossen, und daher jene Kenntniss der Farben gewonnen habe, die der Timäus beweise, eine pragmatische Vermuthung aus diesem Gespräch sein. Die ungeheuerliche Behauptung des Aristoxenus bei Diog. 8 (vgl. Ael. V. H. VII, 14), dass er drei Feldzüge, nicht blos nach Korinth (Ol. 96), sondern auch nach Delium (Ol. 89, 1) und Tanagra (Ol. 88, 3) mitgemacht, und bei Delium den Tapferkeitspreis erhalten habe, ist ohne Zweifel den drei Feldzügen des Sokrates (s. o. S. 56) nachgebildet, dessen hierauf bezügliche Aeusserung plat. Apol. 28, D auch bei Diog. 24 in seinem Mund wiederkehrt; dass er mehr als einmal Kriegsdienste geleistet hat, müssen wir freilich bei der Lage Athens gegen das Ende des peloponnesischen Kriegs annehmen (vgl. Grote I, 116 f.), und vielleicht hat auch er an jenem Treffen bei Megara (409 v. Chr. Diodor XIII, 65) theilgenommen, in dem nach seiner eigenen Angabe (Rep. II, 368, A) seine Brüder sich auszeichneten.

---

1) Kritias, wie bekannt, Charmides nach Xen. Mem. III, 7, 1. 3. Hellen. II, 4, 19.

2) Diog. 5: er habe die Dichtkunst getrieben und zuerst Dithyramben, dann auch Lieder und Tragödien verfasst, und sei eben im Begriff gewesen, als Bewerber im tragischen Wettkampf aufzutreten, als er mit Sokrates bekannt wurde; in Folge dessen habe er seine Gedichte verbrannt. Ebenso Olympiod. 3; Prolegg. 3, die ihn auch bei den Komikern in die Lehre gehen lassen. Etwas abweichend Aelian V. H. II, 30: er habe sich zuerst in epischen Dichtungen versucht, da er aber gesehen, wie weit sie hinter den homerischen zurückblieben, habe er sie verbrannt (m. s. jedoch hierüber Hermann Plat. 100, 54); hierauf habe er eine tragische Tetralogie verfasst, die bereits in den Händen der Schauspieler gewesen sei, als ihn die Bekanntschaft mit Sokrates bestimmte, der Poësie für immer den Abschied

und die künstlerische Meisterschaft, welche | er schon in einigen seiner frühesten Schriften bewährt [1]), lässt uns, in Verbindung mit dem poëtischen Charakter seines ganzen Systems, vermuthen, dass diese Beschäftigung über die Oberflächlichkeit einer blossen Modesache [2]) hinausgieng. Um so weniger lässt sich bezweifeln, dass er mit den grossen Dichtern seines Volkes vertraut war; was uns jedoch näheres darüber mitgetheilt wird, ist von zweifelhaftem Werthe [3]). Endlich hatte er auch schon, vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates, der Philosophie seine Aufmerksamkeit zugewendet, und er war durch Kratylus den Herakliteer [4]) mit einer Lehre bekannt geworden, welche in Verbindung mit anderen Elementen einen wesentlichen Beitrag zu seinem späteren System geliefert hat [5]). |

---

zu geben. Von den Epigrammen, welche Plato (theilweise schon von Aristipp π. παλαιᾶς τρυφῆς bei Diog. 29, dann von Diog. a. a. O. Apul. De magia c. 10. Gell. XIX, 11. Athen. XIII, 589, c. u. a. vgl. Bergk Lyr. gr. 489 ff.) zugeschrieben werden, meist erotische Tändeleien, ist die grosse Mehrzahl offenbar unterschoben oder durch Verwechslung auf ihn übertragen, die übrigen sind wenigstens ganz unsicher; ebenso das kleine epische Fragment in der Anthol. Plan. 210. Vgl. Bergk a. a. O. Hermann Plat. 30. 101. Steinhart a. a. O. 76 f.

[1] So namentlich im Protagoras; aber auch in einigen von den kleineren Gesprächen, wie der Lysis, Charmides und Laches, ist das mimische Element weit ausgebildeter, als die Dialektik.

[2] Wie sehr diess die Poësie damals in Athen war, zeigen u. a. die Stellen aus Aristophanes, welche Hermann S. 100 anführt: Frösche 88 ff. Vögel 1444 f.

[3] Diog. III, 18 giebt an, er habe Sophron's Mimen zuerst nach Athen gebracht (was aber doch erst nach seiner Reise geschehen sein könnte), und an ihnen eine solche Freude gehabt, dass er sie unter seinem Kopfkissen bewahrt habe. Das letztere sagt auch Valer. Max. VIII, 7, ext. 3. Olympiod. 3 und die Prolegg. 3 von Sophron und Aristophanes. Vielleicht stammen aber diese Angaben nur aus dem Bestreben, Vorbilder für seine Dialogen aufzusuchen. Auch Epicharm soll er nachgeahmt haben, indessen ist darauf nicht viel zu geben; s. Th. I, 428 f.

[4] M. s. über diesen Th. I, 601 f.

[5] Arist. Metaph. I, 6, Anf.: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου u. s. f. ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος u. s. w. Diog. 6. Olympiod. 4. Prolegg. 4 verlegen die Bekanntschaft mit

Wichtiger jedoch, als alle diese Einflüsse, wurde für Plato seine Bekanntschaft mit Sokrates. Wir können allerdings nicht wissen, welche Richtung sein Geist ohne diesen Lehrer genommen hätte; diese Frage kann aber auch füglich unbeantwortet bleiben; genug, dass alle geschichtlichen Spuren die tiefste, nachhaltigste, entscheidendste Einwirkung des philosophischen Reformators auf seinen genialen Schüler beweisen. Plato selbst soll es als die höchste Gunst des Schicksals gepriesen haben, dass er zu Sokrates Lebzeiten geboren wurde 1), und die spätere Sage hat das erste Zusammentreffen der beiden Männer mit einer sinnigen Dichtung ausgeschmückt 2); auch wir aber werden darin eine von jenen merkwürdigen Fügungen erkennen, welche zu folgenreich in den Gang der Geschichte eingreifen, als dass wir sie uns daraus wegdenken könnten. In mehrjährigem 3) vertrautem Verkehr 4) drang Plato so tief in den | Geist seines grossen

---

Kratylus erst in die Zeit nach Sokrates' Tode; was aber natürlich gegen das bestimmte Zeugniss des Aristoteles nicht in Betracht kommt. Wenn Diog. dem Kratylus den Parmenideer Hermogenes beifügt (aus dem die Prolegg. einen Hermippus machen), so ist diess nur eine willkührliche Folgerung aus dem platonischen Kratylus, dessen Hermogenes freilich (s. S. 384, A. 391, C) nur der bekannte Sokratiker (s. o. S. 197, 1) ist. In ähnlicher Weise ist aus dem Parmenides die Behauptung (Anon. bei Phot. Cod. 249, S. 439, a, u.) abgeleitet, Zeno und Parmenides haben ihn in der Logik unterrichtet.

1) M. vgl. die Aeusserung bei Plut. Marius 46. Lactant. Inst. III, 19, die freilich unsicher ist, da ähnliches bei Diog. I, 33 schon Sokrates, ja Thales in den Mund gelegt wird.

2) Pausan. I, 30, 3. Diogenes 5. Olympiodor 4. Prolegg. 1. Apul. Dogm. Plat. 1: Sokrates habe geträumt, dass ihm ein Schwan (der apollinische Vogel) mit lieblichem Gesang zufliege; als sich Plato am andern Morgen ihm vorstellte, habe er sofort die Bedeutung des Traumes erkannt.

3) Nach Hermodor. b. Diog. III, 6 war er 20 Jahre alt, als er mit Sokrates bekannt wurde, und 28, als er nach dessen Tod zu Euklid gieng, so dass sich sein Umgang mit Sokrates, abgesehen von den Unterbrechungen, die durch Feldzüge oder andere Veranlassungen herbeigeführt wurden, auf acht Jahre erstreckte. Was Suid. Πλάτων und Eudocia in Villois. Anecd. I, 362 von einem 20jährigen Umgang mit Sokrates faseln, ist handgreifliches Missverständniss.

4) Wie nahe sich beide Männer standen, wird durch die ganze Haltung der platonischen Schriften und durch die Schilderung des Sokrates

Freundes ein, dass er uns das treueste und zugleich das idealste Bild dieses Geistes zu hinterlassen vermochte. Ob und wie weit er sich in dieser Zeit auch mit anderen philosophischen Lehren beschäftigte, wissen wir nicht 1); aber doch ist es kaum glaublich, dass ein so wissbegieriger und gebildeter junger Mann, der nicht erst durch Sokrates für die Philosophie gewonnen war, bis in sein dreissigstes Lebensjahr keinen Versuch gemacht hätte, sich über die Leistungen der Früheren zu unterrichten; dass er sich weder bei seinem Freund Euklid nach den Eleaten, noch bei Simmias und Cebes nach Philolaus erkundigt; dass er den Lehren, an welche schon durch die zahlreichen Vorträge und Streitreden der Sophisten erinnert wurde, nicht weiter nachgeforscht; die Schrift des Anaxagoras, welche in Athen so leicht

---

in denselben noch vollständiger, als durch einzelne Stellen, bewiesen. Doch vergl. m. Xen. Mem. III, 6, 1. Plato Apol. 34, A. 38, B. Phädo 59, B.

1) Dass er schon damals mit der pythagoreïschen Philosophie bekannt war, könnte man aus dem Phädrus schliessen, wenn nämlich gewiss wäre, dass dieses Gespräch noch vor Sokrates Tod verfasst wurde. Allein die Angaben, woraus diess folgen würde, dass nämlich der Phädrus seine erste Schrift, und dass der (hienach später geschriebene) Lysis noch von Sokrates gelesen und verläugnet worden sei (Diog. 38. 35. Olympiod. 3. Prolegg. 3), sind beide viel zu werthlos, und die Sache selbst ist viel zu unwahrscheinlich, um sich hierauf zu stützen. Höchst unsicher, ja positiv unwahrscheinlich, ist aber auch die Vermuthung (Schleiermacher Pl. WW. II, 3, 10. Hermann Plat. 49 f. 528. Susemihl Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 3. 444. Munk die natürl. Ordn. d. plat. Schr. 497 ff.), dass Plato im Phädo 95, E ff. dem Sokrates seine eigene Entwicklungsgeschichte in den Mund lege, nebst allen weiteren Schlüssen, die man aus dieser Annahme gezogen hat. Gerade das, was aus Plato's früherer Bildungsgeschichte allein sicher bezeugt ist, der Einfluss der heraklitischen Philosophie auf seine Ansichten, wird hier gar nicht berührt. Die Stelle des Phädo macht aber überhaupt nicht den Eindruck eines biographischen Rechenschaftsberichts, sondern in der Form eines persönlichen Bekenntnisses wird die allgemeine Nothwendigkeit des Fortgangs von den materiellen zu den Endursachen und weiter zu den Ideen dargestellt: „Plato giebt nicht eine historische Erzählung, weder von seinem eigenen, noch von des Sokrates' philosophischem Entwicklungsgange, sondern er legt in den Hauptumrissen die Gründe dar, welche von der Naturphilosophie zu der Begriffsphilosophie führen“ (Bonitz Plat. Stud. III, 427, dem auch Steinhart Plat. 397 trotz der Annahme, dass hier die Entwicklung des Sokrates geschildert werden solle, schliesslich nahe kommt. Ueberweg Unters. der plat. Schr. 92 f.).

zu bekommen war [1]), ungelesen gelassen hätte. Nur das wird sich mit Wahrscheinlichkeit annehmen lassen, dass durch den überwältigenden Eindruck des sokratischen Unterrichts das Interesse für die früheren naturphilosophischen Systeme vorübergehend bei ihm geschwächt wurde, und dass ihn vielleicht erst ein wiederholtes genaueres Studium tiefer in diese Lehren einführte. Ebenso wird seine eigene phantasievolle Natur in der dialektischen Schule seines Meisters ernüchtert, an strengeres Denken und umsichtigere Untersuchung gewöhnt worden sein; und es mag sein, dass der idealistische Schwung seines Geistes zunächst einigermassen gehemmt wurde, dass er die Forderung des begrifflichen Wissens und die Kunst der Begriffsbildung — ihm, | wie seiner ganzen Zeit, etwas neues — sich nicht aneignen konnte, ohne in die trockene, prosaische Weise der sokratischen Untersuchungen einzugehen [2]). Aber Plato bedurfte dieser Schule, um die Ruhe und Sicherheit des wissenschaftlichen Verfahrens zu gewinnen, um aus dem Dichter zum Philosophen zu werden, und auf die Dauer gieng ihm in derselben auch nichts von dem verloren, wozu seine natürliche Anlage ihn bestimmt hatte; vielmehr eröffnete ihm erst Sokrates durch seine Begriffsphilosophie den Blick in jene neue Welt, auf deren Entdeckung er sofort auszog.

Das tragische Ende seines greisen Freundes musste einen Plato, der diesen Ausgang anfangs gar nicht für denkbar gehalten zu haben scheint [1]), mit erschütternder Gewalt treffen; und eine Folge dieser Erschütterung, welche noch nach langen Jahren in der ergreifenden Schilderung des Phädo so lebhaft nachzittert, war vielleicht jene Krankheit, die es dem treuen Schüler verwehrte, die letzten Stunden seines sterbenden Meisters zu theilen [2]). Noch näher liegt uns aber die Frage nach der Wirkung, welche das Schicksal des Sokrates auf Plato's philosophische Entwicklung und Weltansicht ausübte; und sind wir auch hiefür nur auf Vermuthungen angewiesen, so werden diese doch nicht aller Wahrscheinlichkeit entbehren. Einestheils nämlich werden wir es ganz begreiflich finden, wenn seine Verehrung gegen den Geschiedenen durch das | Loos, welches diesen getroffen hatte, und durch die Seelengrösse, mit der er sich ihm unterwarf, noch unberechenbar gesteigert, wenn der todesmuthige Märtyrer der Philosophie für sein Gefühl und seine Erinnerung zum Typus des wahren Philosophen idealisirt, wenn den Grundsätzen, welche sich in dieser Feuerprobe bewährt hatten, in seinen Augen die Weihe einer höheren Wahrheit ertheilt wurde; wenn zugleich sein Urtheil über die Zustände und die Menschen, denen ein Sokrates zum Opfer gefallen war, sich bedeutend verschärfte [3]), und die Hoffnung auf eine politische

---

[1]) Plato Apol. 26, D. Phädo 97, B. Auch über die Schriften des Parmenides und Zeno bemerkt aber Schaarschmidt plat. Schr. 67 mit Recht, sie werden wohl in Athen so gut, wie in Megara, gelesen worden sein.

[2]) Es wird diess (wie ich schon in der Zeitschrift für Alterthumsw. 1851, S. 254 bemerkt habe) durch die Beschaffenheit jener kleineren platonischen Gespräche wahrscheinlich, welche wir noch vor dem Tode oder in die nächste Zeit nach dem Tod des Sokrates zu setzen Grund haben. Wenn in diesen Gesprächen die formalistische Trockenheit der dialektischen Erörterungen gegen die Fülle und Lebendigkeit der dramatischen Einkleidung so auffallend absticht, wenn wir in jenen Erörterungen von dem Jugendfeuer des platonischen Geistes so wenig wahrnehmen, wenn der gleiche Gegenstand in späteren Werken, wie der Phädrus und das Gastmahl, ungleich schwungvoller behandelt ist, als in einer Jugendschrift, wie der Lysis, so werden wir diess am ehesten aus dem Einfluss des Sokrates erklären können.

---

[1] Vgl. S. 161, 1.

[2] Phädo 59, B vgl. Hermann Plat. 34. 103; aus Plut. virt. mor. 10, S. 449 scheint mir indessen nichts weiter zu folgen, und ganz unmöglich ist es auch nicht, dass seine durch Krankheit motivirte Abwesenheit eine Fiction ist, durch die er sich für die Erzählung der Reden, welche dem Tod des Sokrates vorangiengen, freiere Hand schaffen wollte. Seiner beabsichtigten Bürgschaft für Sokrates wurde schon S. 341 erwähnt; die Angabe des Justus von Tiberias jedoch (bei Diog. II, 41. vgl. Olympiodor in Gorg. S. 163. Prolegg. 3), dass er selbst als Vertheidiger für Sokrates habe auftreten wollen, aber durch das Geschrei der Richter verhindert worden sei, steht mit allem, was wir über den Process des Sokrates wissen, im Widerspruch. Vgl. S. 161 ff. und Hermann a. a. O.

[3] M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die Art, wie er sich Gorg. 515, C ff. über die grossen Staatsmänner Athens, und ebd. 521, C ff. Theät. 173, C ff. über die Zustände seiner Vaterstadt und über das Verhältniss des Philosophen zur Politik äussert, um späterer Urtheile, wie Polit. 298, A ff. Rep. VI, 488, A — 497, A. VIII, 557, A ff. 562, A ff. nicht zu erwähnen.

Wirksamkeit in diesen Zuständen sich verlor[1]), ja wenn überhaupt durch jene Erfahrung die Neigung in ihm genährt wurde, die Wirklichkeit in einem trüben Licht zu betrachten, und sich von den Uebeln des Diesseits zu einer höheren, übersinnlichen Welt zu flüchten. Andererseits war es aber für seine wissenschaftliche Entwicklung doch vielleicht besser, dass seine Verbindung mit Sokrates nicht länger gedauert hat. Den Geist seines Lehrers hatte er in den Jahren ihres Zusammenseins tiefer und vollständiger, als irgend ein anderer, in sich aufgenommen; jetzt war es für ihn an der Zeit, die sokratische Wissenschaft durch andere Elemente zu ergänzen und sich möglichst vielseitig zu ihrer selbständigen Fortbildung vorzubereiten: seine Lehrjahre waren vorüber, es folgten die Wanderjahre[2]).

Nach dem Tode des Sokrates begab sich Plato zunächst mit andern sokratischen Schülern nach Megara, wo sich um Euklides ein Kreis von Gleichgesinnten sammelte[3]). Weiter unternahm |

---

[1]) Nach der Angabe des 7. plat. Briefes 324, B ff. hätte sich Plato zuerst unter den Dreissig, dann nach ihrer Vertreibung unter der Demokratie mit dem Gedanken an eine politische Thätigkeit getragen, wäre aber beidemale durch die öffentlichen Zustände und namentlich durch die Angriffe gegen Sokrates abgeschreckt worden. Indessen ist auf dieses unzuverlässige Zeugniss nicht viel zu geben.

[2]) Ich entlehne diese Bezeichnung von Schwegler Gesch. d. Phil. 41.

[3]) Hermodor bei Diog. II, 106. III, 6. Diese Uebersiedelung erfolgte nach ihm, als Plato 28 Jahre alt war, ohne Zweifel unmittelbar nach Sokrates Hinrichtung. Ihren Beweggrund bezeichnet er mit den Worten: δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων. Bei diesen τύραννοι dachte man nun früher allgemein an die sog. dreissig Tyrannen, und legte ebendesshalb der Aussage Hermodor's geringes Gewicht bei. Aber diese Deutung lässt sich nicht mehr festhalten, nachdem aus Simpl. Phys. 54, b. 56, b (s. o. 337, 1) erwiesen ist, dass der Hermodor, dessen Angabe uns Diogenes erhalten hat, kein anderer ist, als der bekannte Platoniker. Denn wie lässt sich annehmen, dass ein persönlicher Schüler Plato's, wie Hermodor, unwissend genug gewesen sein sollte, um zu meinen, Sokrates sei unter der Herrschaft der Dreissig hingerichtet worden? Wir sind aber um so weniger genöthigt, bei den τύραννοι an diese zu denken, da als stehende Bezeichnung für die Dreissig bei keinem Schriftsteller jener Zeit, so unendlich oft auch ihrer erwähnt wird, ja (wenn ich nicht irre) überhaupt bei keinem von den uns erhaltenen Schriftstellern vor Cicero und Diodor, der Ausdruck „die dreissig Tyrannen“, oder gar „die Tyrannen“ (ohne τριάκοντα), sondern immer nur οἱ τριάκοντα vorkommt; denn ein τύραννος ist nach griechischer Anschauung

---

der Einzelne, welcher gesetzwidrig herrscht, eine Regierung, wie die der Dreissig, ist keine Tyrannis, sondern, wie sie sehr oft genannt wird, eine Oligarchie. Nur in rednerischer Uebertragung werden die Dreissig wohl einmal τύραννοι genannt, wie von Polykrates b. Arist. Rhet. II, 24. 1401, a, 33; aber daraus kann man nicht schliessen, dass diess eine für sie gebräuchliche Benennung gewesen sei, und jeder, der von den τύραννοι redete, sie gemeint haben müsse. Hermodor's Aeusserung ist mithin anders zu verstehen: die τύραννοι sind die Demokraten, die Sokrates Hinrichtung betrieben hatten, ähnlich wie Xenophon Hellen. IV, 4, 6 die demokratischen Machthaber in Korinth wegen ihrer Schreckensherrschaft τοὺς τυραννεύοντας, und der 7. platonische Brief 325, B die Ankläger des Sokrates δυναστεύοντές τινες nennt (der Unterschied nämlich, welchen Steinhart Plat. L. 122 f. zwischen τύραννοι und τυραννεύοντες macht, ist mir zu fein, und ich sehe keinen Grund ein, warum gewaltthätige Demokraten nicht gerade so gut, wie gewaltthätige Oligarchen, von einem Gegner τύραννοι genannt werden konnten; die Möglichkeit freilich, dass dieser Ausdruck gar nicht Hermodor selbst entnommen ist, will ich nicht bestreiten). Wenn daher Stein (Sieben Bücher z. Gesch. d. Plat. II, 66. 170 f.) und ihm folgend Schaarschmidt (Sammlung d. plat. Schr. 65 f.) sowohl Hermodor's Zeitangabe als sein Zeugniss für Plato's Aufenthalt in Megara desshalb verwerfen, weil unter den τύραννοι nur „die κατ' ἐξοχὴν so genannten“, die, welche man „stets unter Tyrannen in Athen verstanden habe“, nur die Dreissig verstanden werden können, so haben sie sich durch eine falsche Voraussetzung irre führen lassen. Schaarschmidt will die τύραννοι Hermodor's (welcher dann natürlich trotz Dercyllides, der sein Werk noch in Händen gehabt hat, und den andern S. 337, 1 angeführten Zeugen kein unmittelbarer Schüler Plato's gewesen sein könnte) sogar daraus ableiten, dass derselbe bei flüchtigem Lesen des 7ten plat. Briefes jene δυναστεύοντες, die Sokrates vor Gericht stellten, mit den dort früher genannten „τύραννοι“ (die Anführungszeichen gehören Schaarschmidt) identificirt habe; allein in dem platonischen Briefe steht kein Wort von „τύραννοι,“ sondern nur die τριάκοντα werden zweimal (324, C. 325, B.) genannt. Ebenso unzutreffend ist es, wenn Stein gegen Hermodor einwendet, von einigen der bedeutendsten Sokratiker, wie Xenophon, Antisthenes, Aeschines, sei es theils höchst unwahrscheinlich, theils geradezu unmöglich, dass sie mit Plato in Megara waren. Hermodor hatte ja nicht behauptet, dass alle sokratischen Schüler dorthin gegangen seien, Diog. sagt vielmehr III, 6 nur: ἔπειτα ... καθά φησιν Ἑρμόδωρος, εἰς Μέγαρα πρὸς Εὐκλείδην σὺν καὶ ἄλλοις τισὶ Σωκρατικοῖς ὑπεχώρησεν [ὁ Πλάτων]; und wenn dafür II, 106 steht: πρὸς τοῦτον (Euklid) φησὶν ὁ Ἑρμόδωρος ἀφικέσθαι Πλάτωνα καὶ τοὺς λοιποὺς φιλοσόφους, so heisst auch diess nicht (wie selbst Steinhart Pl. L. 121 es versteht): alle Philosophen, die es damals überhaupt in Athen gab, sondern: die übrigen dem Leser (d. h. dem Leser Hermodor's oder desjenigen, dessen Bericht über ihn hier benützt wird) bekannten, die übrigen, die mit Plato Athen verlassen hatten. Eher könnte man mit Steinhart Plat. L. 121 bezweifeln, dass Plato und seine er[1]) Reisen, die ihn nach Aegypten, Cyrene, Grossgriechenland und Sicilien führten[2]). Wie lange er jedoch in Megara ver-

---

Freunde Grund zur Besorgniss vor einer ihnen drohenden Gefahr gehabt haben; und es ist ja möglich, dass ihnen Hermodor dieses Motiv aus eigener Vermuthung zugeschrieben und sich hiebei getäuscht hat; indessen sind uns die Verhältnisse unmittelbar nach Sokrates Tod zu wenig bekannt, als dass wir beurtheilen könnten, ob sie nicht zu einer, wenn auch vielleicht unbegründeten, Befürchtung Anlass geben konnten.

[1]) M. vgl. zum folgenden Hermann Plat. 51 ff. 109 ff.

[2]) Dieser Umfang seiner Reisen wird übereinstimmend bezeugt, und für die ägyptische kann man auch seine eigene Bekanntschaft mit ägyptischen Zuständen (s. S. 358, 2) anführen. Dagegen wird die Aufeinanderfolge der Reisen verschieden angegeben. Nach Cic. Rep. I, 10. Fin. V, 29, 87. Valer. Max. VIII, 7, ext. 3 (der aber die Reisen deklamatorisch in die Zeit verlegt, als Plato bereits allberühmt war). August. Civ. D. VIII, 4 gieng er zuerst nach Aegypten, dann nach Italien und Sicilien; Diog. III, 6 dagegen, mit dem auch Quintil. Inst. I, 12, 15 übereinstimmt, lässt ihn zuerst Cyrene, hierauf die italischen Pythagoreer, dann Aegypten (wohin ihn der längst verstorbene Euripides begleitet haben solle!) besuchen, und von hier nach Athen zurückkehren; nach einer dritten Darstellung endlich (Apul. dogm. Plat. I, 3. Olympiod. in Gorg. S. 163 Prolegg. c. 4) wäre er zuerst nach Italien und Sicilien zu den Pythagoreern, dann nach Cyrene und Aegypten, und von da aus wieder nach Italien und Sicilien gegangen. Die glaubwürdigste von diesen Angaben ist die erste; denn theils lässt sich kaum annehmen, dass Plato zweimal nacheinander Italien besuchte (auch ep. Plat. VII, 326, B kennt nur Eine italisch-sicilische Reise), während doch alles dafür spricht, dass Sicilien das Ende seiner Reise war (s. u.); theils verräth die entgegengesetzte Darstellung ein ungeschichtliches Motiv in der Bemerkung des Apulejus und der Prolegg., dass er nach Cyrene und Aegypten gegangen sei, um hier die Quellen der pythagoreïschen Lehre aufzusuchen. Die Vermuthung aber (Stallbaum Plat. Polit. 38. Plat. Opp. I, XIX), dass Apulejus Speusipp folge, ist ganz unerweislich. Nach Diog. 7 hätte er die Absicht gehabt, auch die Magier (Apul. a. a. O. fügt bei: und die Inder) zu besuchen, die Kriege in Asien verstatteten es aber nicht. Lactant. Inst. IV, 2 lässt ihn wirklich zu den Magern und Persern, Clemens Cohort. 46, A zu den Babyloniern, Assyrern, Ebräern und Thraciern reisen; Cic. Tusc. IV, 19, 44 redet von *ultimae terrae*, die er besucht habe; nach Olympiodor 4. Prolegg. 4 wäre er in Phönicien von Persern in die Lehre Zoroasters eingeführt worden, deren Kenntniss, sowie die der chaldäischen, auch Pausan. IV, 32, 4 ihm beilegt, und nach Plin. H. nat. XXX, 2, 9 hätte er auf seinen Reisen die persische Magie erlernt. Diess sind aber ohne Zweifel nur spätere Erfindungen, den Pythagorassagen analog und vielleicht theilweise nachgebildet. Noch augenscheinlicher ist die Erdichtung bei den Angaben über seine Bekanntschaft mit jüdischen Männern

weilte, wann | er seine Reise antrat, ob sie sich unmittelbar an den megarischen Aufenthalt anschloss, oder ob er vorher wieder nach Athen zurückgekehrt war, ob er hier länger oder kürzer geblieben, ob er schon vor seiner Reise als philosophischer Lehrer aufgetreten war, lässt sich bei der Dürftigkeit und dem theilweisen Widerspruch der Ueberlieferungen [1]) nicht sicher feststellen; wenn aber Plato wirklich erst zehen oder zwölf Jahre nach Sokrates' Tod von Sicilien zurückkam [2]), so spricht eine

---

und Schriften, worüber man ausser Brucker I, 635 ff., Hermann S. 114, A. 125 und den von ihnen angeführten, auch Th. III, b, 221. 300 2. Aufl. vergleiche. Lactanz a. a. O. wundert sich noch darüber, dass Plato und Pythagoras nicht zu den Juden gekommen seien.

[1]) Nach Diog. 6 sieht es aus, als wäre er unmittelbar von Megara aus nach Cyrene und von dort nach Sicilien gegangen, dagegen lässt ihn der siebente platonische Brief erst nach längerer Lehrthätigkeit hierhin kommen; s. folg. Anm.

[2]) Die einzige bestimmte Aussage hierüber enthält allerdings der siebente Brief 324, A, demzufolge Plato bei seiner ersten Ankunft in Sicilien σχεδὸν ἔτη τετταράκοντα γεγονὼς war, und diese Angabe wird durch den Umstand verdächtig, dass sie mit der Behauptung (325, C ff.) in Verbindung steht, Plato habe schon vor seiner Reise die Ueberzeugung gewonnen und ausgesprochen: „κακῶν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς, ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. Vergleichen wir nämlich hiemit Rep. V, 473, C, so lässt sich (trotz Ueberweg's Widerspruch Plat. Schr. 121) kaum bezweifeln, dass das, was hier steht, eben dieser Stelle der Republik entnommen ist, dass mithin entweder die Abfassung der Republik von dem Verfasser des Briefs (der ja keinenfalls Plato selbst ist), in die Zeit vor der ersten sicilischen Reise hinaufgerückt, oder das, was der Verfasser in der Republik gelesen hatte, zu einer mündlichen Aeusserung Plato's gemacht wird. Indessen erhält die Angabe des Briefs über Plato's Lebensalter zur Zeit seiner Reise von anderer Seite her eine Bestätigung, auf welche schon Stallbaum (Plat. Polit. S. 44), seine frühere Annahme (De arg. et artif. Theät. 13), dass Plato erst 386 zurückgekehrt sei, berichtigend, aufmerksam gemacht hat. Da nämlich Plato bei der Rückkehr von Sicilien in Aegina als Sklave verkauft wurde, und da nach einer Nachricht bei Diog. III, 19 sogar über seine Hinrichtung berathen wurde, weil ein Volksbeschluss jeden Athener, der die Insel betreten würde, mit dem Tode bedrohte, so muss sich Aegina damals in einem mit Erbitterung geführten Krieg gegen Athen befunden haben. Dieser Zustand trat aber nach Xen. Hellen. V, 1, 1 erst in den letzten Jahren des korinthischen Kriegs ein, während der Verkehr zwischen beiden Ländern bis dahin keine Unterbrechung erlitten hatte, also schwerlich früher, als 389 oder

überwiegende | Wahrscheinlichkeit für die Vermuthung, der es auch an äusseren Anhaltspunkten nicht fehlt [1]), er sei schon län-

---

höchstens 390 v. Chr., während andererseits nach dem Frieden des Antalcidas, also nach 387, die Behandlung, die Plato erfuhr, nicht mehr möglich war. Zwischen diese Grenzpunkte muss daher Plato's sicilische Reise fallen. Hermann, der Plato 429 v. Chr. geboren sein lässt, will (S. 63) seine Rückkehr nach Athen auf 389 oder spätestens 388 setzen; Grote Hist. of Greece XI, 52. Plato I, 121 glaubt, er könne nicht vor 387 v. Chr. nach Syrakus gekommen sein, weil Dionys vorher, während seines Kriegs mit den Rheginern, schwerlich Zeit gehabt habe, sich dem Philosophen zu widmen. Indessen ist dieser Grund unsicher; auch scheint nach Diodor XIV, 110 f. die Eroberung Rhegiums später zu fallen, als der Friede des Antalcidas, und einige Zeit musste doch zwischen Plato's Ankunft und seiner Abreise auch verfliessen. Dass andererseits unter dieser Voraussetzung die oben erwähnte Angabe des siebenten Briefs mit unserer Annahme über Plato's Geburtsjahr am besten stimmt, ist gleichfalls bei der Unzuverlässigkeit und Unbestimmtheit derselben nicht entscheidend. Tennemann's Meinung (Plat. Phil. I, 46), Plato sei erst um Ol. 99 in der Akademie aufgetreten, widerlegt sich durch das eben bemerkte und sogleich weiter zu bemerkende.

[1]) Auf die S. 351, 2. 352, 2 angeführten Aussagen des siebenten Briefs und des Valerius Maximus möchte ich zwar in dieser Beziehung kein grosses Gewicht legen, da beide allzu unzuverlässig sind; was aber dafür spricht, ist der Umstand, dass wir von Plato Schriften besitzen, die aller Wahrscheinlichkeit nach vor seiner Rückkehr von Sicilien und wenigstens theilweise nach seinem Aufenthalt in Megara verfasst sind. Dahin gehört zunächst der Theätet. Wenn im Eingang dieses Gesprächs die Vorlesung desselben an ein Zusammentreffen mit Theätet angeknüpft wird, der krank von dem Heer in Korinth nach Athen zurückkehrt, so kann sich diess nur auf den korinthischen Krieg der Jahre 394—387 v. Chr. beziehen; denn wollte man mit Munk (Natürl. Ordn. d. plat. Schr. 391 f.) und Ueberweg (Unters. d. plat. Schr. 227 f.) statt dessen an das Jahr 368 (Diodor XV, 68) denken (in dem aber Theätet, sollte man meinen, zur Theilnahme an einem auswärtigen Feldzug nicht mehr verpflichtet gewesen wäre), so müsste man das Gespräch so spät setzen, wie diess aus anderen später zu berührenden Gründen kaum angeht; zwischen diesen beiden Zeitpunkten stand aber kein athenisches Heer in Korinth. Da ferner der korinthische Krieg in seinen späteren Jahren von den Athenern nur noch mit Söldnern geführt wurde (Xen. Hell. IV, 4, 1. 14. Diod. XIV, 86, 91 f.), so muss die Zeit des Gesprächs von Plato in die erste Periode desselben, $39^{4}/_{3}$, verlegt werden. Auch seine Abfassung scheint aber nicht sehr viel später zu fallen, wenn sie auch immerhin vielleicht um einige Jahre von dem angegebenen Zeitpunkt abliegt: denn theils weist die Einleitung, welche einer Widmung der Schrift an Euklid gleichkommt (Ueberweg S. 235 meint zwar, diese Form der Widmung wäre sehr unpassend; aber ich sage auch nur, dass

gere Zeit vor der sicilischen Reise nach Athen zurückgekehrt [1]),

---

jene Einrahmung einer Widmung gleichkomme, und hat denn nicht z. B. Cicero die Academica posteriora dem Varro in einer ähnlichen Weise zugeeignet?) auf eine Zeit, in welcher sich Plato von der megarischen Schule noch nicht so bestimmt getrennt hatte, wie diess in der Folge (im Sophisten) der Fall war, theils macht sie auch den Eindruck, als ob sie sich auf Dinge beziehe, welche dem Leser noch im Gedächtniss waren. (Dass aber Plato, wie Munk und Ueberweg einwenden, wenn er den Theätet schon so früh schrieb, die von Prokl. in Eucl. S. 19. 25 bezeugten Leistungen Theätet's in der Mathematik vorhergesehen haben müsste, ist nicht richtig: Plato lässt Theät. 142, D den Sokrates nicht sagen, dass Theätet bei längerem Leben ein ausgezeichneter Mathematiker, sondern dass er ein ἐλλόγιμος ἀνὴρ werden werde, und es ist nicht abzusehen, warum er diess nicht um 392—388 hätte sagen können. Denn wenn Theätet a. a. O. 143, E ff. im J. 399 μειράκιον genannt wird, so bedeutet auch diess nicht, wie Munk will, einen jungen Menschen von höchstens 16 Jahren: im Gastmahl 223, A heisst Agathon zur Zeit seines ersten Sieges, bei Plut. Pericl. 36 der verheirathete Sohn des Perikles μειράκιον, Theätet umgekehrt wird S. 144, D auch ἀνὴρ genannt.) Dem Theätet scheinen aber (s. u.) schon mehrere andere Werke vorangegangen zu sein; und diese Schriften, oder wenigstens die meisten von ihnen, werden doch wohl in Athen verfasst sein; denn die Reise gewährte schwerlich die Musse und die geistige Sammlung zu diesen Arbeiten, und um sie nach Megara zu verlegen, müsste man einen mehrjährigen Aufenthalt Plato's in dieser Stadt annehmen, für den sich kein ausreichender Grund absehen lässt (s. folg. Anm.), und von dem sich auch doch wohl ausser der Notiz bei Hermodor noch irgend eine andere Spur erhalten haben müsste. Auch die (von Hermann Plat. 499, Steinhart Plat. W. III. 81. 556 mit Unrecht geläugnete) scharfe Polemik des Theätet und des ihm wohl ungefähr gleichzeitigen Euthydem, gegen Antisthenes (s. o. S. 248, 1. 4. 252, 3. 254, 1. 255, 2. 256, 1) lässt vermuthen, dass Plato damals, als er diese Gespräche schrieb, schon persönlich mit ihm zusammengestossen war, und ihn als seinen Gegner neben sich in Athen hatte. Lebte aber Plato damals Jahre lang schriftstellerisch thätig in Athen, so wird es der Philosoph, welcher die schriftliche Darstellung nur als Erinnerung an die mündliche Rede gelten lassen will (Phädr. 276, D f.), gewiss nicht unterlassen haben, auch im persönlichen Verkehr mit anderen seine Ansichten auszubreiten.

[1] Wenn wenigstens wirklich die Furcht für seine persönliche Sicherheit der Grund seiner Auswanderung nach Megara war, so musste es sich wohl bald herausstellen, dass er ohne Gefahr heimkehren konnte: und da nun auch der philosophische Verkehr mit Euklid, falls es Plato um diesen zu thun war, sich von dem nahen Athen aus gleichfalls fortsetzen liess, sieht man nicht, was den Philosophen Jahre lang in Megara festhalten konnte.

und habe hier als Lehrer und Schriftsteller gewirkt, gesetzt auch, er habe seine philosophischen Unterhaltungen damals noch auf einen engeren Kreis beschränkt, und erst später seine Schule in der Akademie eröffnet [1]. | Wie es sich in diesem Fall mit der Reise nach Aegypten und Cyrene verhielt, ob sich die sicilische unmittelbar an sie anschloss, oder ob er [2] von Aegypten aus zunächst wieder nach Athen gieng, und erst nach Jahren die italische Reise antrat, lässt sich zwar nicht sicher ausmachen, indessen spricht manches für die zweite von diesen Annahmen [3].

Hatte aber Plato schon das männliche Alter erreicht, als er die südlichen und westlichen Länder besuchte, hatte er namentlich vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit den italischen Pythagoreern die wissenschaftlichen Grundlagen seines Systems schon gefunden | und in Schriften niedergelegt [4], so können jene Reisen für seine philosophische Entwicklung nicht die eingreifende Bedeutung gehabt haben, welche man ihnen in älterer und neuerer Zeit nicht selten beigelegt hat. Ihr Hauptgewinn bestand vielmehr für ihn, wie es scheint, neben der allgemeinen Erweiterung seiner Anschauungen und seiner Menschenkenntniss, in der genaueren Bekanntschaft mit der pythagoreïschen Schule[1]), deren bedeutendstes Schriftwerk er auch damals erworben haben soll[2]), und in einem tieferen Studium der Mathematik. In die letztere soll ihn Theodor in Cyrene eingeführt | haben[1]), und wir haben wenigstens keinen Beweis für die Unrichtigkeit dieser Angabe[2]); weitere Förderung darin konnte er von Archytas und andern Pythagoreern erhalten, und so werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir seine Vorliebe für diese Wissenschaft[3]) und seine ausgezeichneten Kenntnisse in derselben[4]) mit seiner

---

[1] Mit dem obigen stimmt auch Grote Plato I, 121 überein, der es mit Recht höchst unwahrscheinlich findet, dass Plato die 13 (beziehungsweise 10—12) Jahre vor seiner Rückkehr von Sicilien in freiwilliger Verbannung zugebracht haben sollte.

[2] Wie Steinhart vermuthet, Pl. WW. III, 100. 213. 316. 473.

[3] Die Mehrzahl unserer Berichterstatter nimmt allerdings an, er habe sich von Aegypten geradenwegs nach Italien begeben; indessen beweisen die oben bemerkten Abweichungen in den Angaben über die Aufeinanderfolge seiner Reisen, wie sehr es an bestimmten Nachrichten hierüber fehlte. Der siebente Brief schweigt ganz von der ägyptischen Reise, so dass man ihm zufolge nur annehmen kann, er sei unmittelbar von Hause nach Italien gegangen, und wenn Plut. gen. Socr. 7. S. 579 Plato auf der Rückkehr von Aegypten nach Delos kommen lässt, setzt diess gleichfalls voraus, dass er nicht auf der Fahrt nach Italien, sondern nach Athen begriffen war. Was aber die Hauptsache ist: Plato's Schriften lassen sich unter dieser Voraussetzung in seine Lebensverhältnisse am leichtesten einordnen, da schon der Phädrus Spuren der Bekanntschaft mit Aegypten zeigt (s. u. S. 358, 2), und die Rolle, welche dem cyrenaischen Mathematiker Theodorus im Theätet zugetheilt ist, vielleicht mit Plato's Aufenthalt in Cyrene zusammenhängt. Indessen sind über diese Dinge eben nur Vermuthungen möglich.

[4] Es wird tiefer unten gezeigt werden, dass schon der Theätet und die ihm zunächst vorangehenden Schriften die Ideenlehre und eine gewisse Kenntniss der pythagoreïschen Philosophie voraussetzen.

---

[1]) Was jedoch hierüber näheres angegeben wird, scheint auf blosser Muthmassung zu beruhen. Cic. a. d. a. O. nennt Archytas, Echekrates, Timäus, Aerion (oder Arion), Valer. Max. auch noch Cätus als Pythagoreer, deren Bekanntschaft er damals gemacht habe, Olympiod. Archytas (der Name des Timäus scheint ausgefallen), Apul. a. a. O. Eurytus und Archytas, Diog. Eurytus und Philolaus, von denen aber der letztere damals schwerlich mehr am Leben war; vgl. Böckh Philol. 5 f. und unsern I. Th. S. 287.

[2]) Der erste von den uns bekannten Schriftstellern, welcher den Ankauf der philolaischen Schrift durch Plato bezeugt, ist Timon der Sillograph bei Gell. III, 17; indessen sagt dieser doch nur: Plato habe um hohen Preis ein kleines Buch erhandelt, und mit dessen Hülfe seinen Timäus geschrieben. Dass er diesen Ankauf auf seiner Reise gemacht habe, sagt er nicht, und auch der Preis der Schrift, welchen Gellius angiebt (10,000 Denare = 100 attischen Minen), scheint nicht aus ihm zu stammen. Dagegen erzählt Hermippus (um 200 v. Chr.), bei Diog. VIII, 85, nach der Angabe eines (ungenannten) Schriftstellers, ohne Zweifel eines Alexandriners, habe Plato bei seinem Besuch in Sicilien die Schrift des Philolaus von dessen Verwandten um 40 alexandrinische Minen erkauft, und daraus seinen Timäus abgeschrieben. Andere liessen ihn (ebd.) jenes Werk zum Geschenk erhalten, weil er einen Schüler des Philolaus von Dionys losgebeten habe. Unbestimmter Cic. Rep. I, 10: er habe es bei seinem dortigen Aufenthalt erworben. Nach Satyrus bei Diog. III, 9. VIII, 15 (dem Jambl. v. Pyth. 199 folgt) hätte es nicht Plato selbst, sondern Dio, brieflich von ihm beauftragt, um 100 Minen erkauft; was er, fügt Diogenes bei, wohl habe aufwenden können, denn er solle wohlhabend gewesen sein, und von Dionys, wie auch Onetor angebe, über 80 Talente erhalten haben (letzteres nicht blos eine kolossale Uebertreibung, sondern eine offenbare Erdichtung; vgl. auch Diog. II, 81 und S. 312, 2). Auch Tzetz. Chil. X, 790 ff. 999 ff. XI, 37 lässt es Dio für ihn um 100 Minen von den Erben des Philolaus kaufen. (Vgl. hiezu Th. I, 243.) Mir scheint (mit Böckh Philol. 18 ff. Susemihl Genet. Entw. der plat. Phil. I, 2 f. Steinhart Plat. L. 149 f.) nur so viel festzustehen, dass Plato die Schrift des Philolaus gekannt und wohl auch besessen hat; wann aber, wo und wie er in ihren Besitz kam, lässt sich bei den Widersprüchen, der Unsicherheit und theilweisen Unwahrscheinlichkeit der Angaben nicht ausmachen; a priori sollte man eher vermuthen, dass diess in Athen durch Vermittlung des Simmias und Cebes geschehen sei. Die Prolegg. c. 5 übertragen die Sage auf den falschen Timäus von der Weltseele.

---

1) Diog. III, 6. Apul. a. a. O. Dass Plato mit Theodor bekannt war, wird auch durch Theät. 143, D ff. und den Eingang des Sophisten und Politikus wahrscheinlich. Diese Bekanntschaft hatte er aber ohne Zweifel schon in Athen gemacht, das Theodor kurz vor dem Tode des Sokrates besucht hatte (Plato a. d. a. O., vgl. Xen. Mem. IV, 2, 10).

2) Die Möglichkeit freilich bleibt immer noch, dass die Reise nach Cyrene nur ersonnen worden wäre, um ihm den Mathematiker zum Lehrer geben zu können, dessen er selbst in so anerkennender Weise gedacht hatte.

3) Wir werden später finden, welche Bedeutung Plato den mathematischen Verhältnissen, und welchen Werth er der wissenschaftlichen Erkenntniss derselben beilegt. Jene sind ihm das eigentliche Bindeglied zwischen der Idee und der Erscheinung, und dem entsprechend ist diese die Zwischenstufe, welche von der sinnlichen Anschauung zur begrifflichen Betrachtung der Idee überführt. M. vgl. auch die Aeusserungen bei Plut. qu. conv. VIII, 2, Anf. Spätere (Philop. De an. D, 6, o. David Schol. in Arist. 26, a, 10. Tzetz. Chil. VIII, 972 f.) legen ihm auch, gewiss ohne Grund, die Inschrift über seinem Hörsaal bei, welche gewöhnlich für pythagoreïsch ausgegeben wird: μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰςίτω.

4) M. s. hierüber Cic. De orat. I, 50, 217 und Prokl. in Euklid. II, 19, der ihn als einen von den bedeutendsten Förderern der mathematischen Wissenschaften bezeichnet. Favorin bei Diog. III, 24 und Prokl. a. a. O. und S. 58 schreiben ihm die Erfindung der Analyse und der Kegelschnitte zu; indessen stehen beide Angaben nicht ganz fest; als Erfinder der Kegelschnitte nennt Proklus selbst S. 31 Plato's Schüler Menächmus. (Doch vgl. m. was Ideler über Eudemus, Abh. d. Berl. Akad. 1828. Hist.-philos. Kl. S. 207 für die Angabe Favorin's sagt.) Sehr verbreitet ist ferner die Erzählung, dass er das delische Problem (Verdopplung eines Kubus) gelöst, und bei dieser Gelegenheit die gewöhnliche Behandlung der Mathematik getadelt habe: Plut. de Ei 6, S. 386. gen. Socr. 7, S. 579. qu. conv. VIII, 2, 1, 7. S. 718. Marcell. c. 14. Theo Smyrn. c. 1. Indessen lauten auch hier die Berichte sehr sagenhaft, wenn auch immerhin richtig sein mag, dass er jenes Problem zu lösen versuchte, indem er es auf die Aufgabe zurückführte, zwischen zwei gegebenen Linien zwei mittlere Proportionale zu finden; vgl. Eutocius in Archim. De. sph. et cyl., Archimed. ed. Torelli S. 135. Philop. in Analyt. post. S. 24. 117 (Schol. in Arist. 209, a, 36 ff. b, 21 ff.) Ideler a. a. O. Auch eine Uhr soll er erfunden haben, Athen.

Reise in Verbindung bringen. Was dagegen von dem mathematischen Wissen, der priesterlichen Geheimweisheit und den | politischen Ideen erzählt wird, die er sich in Aegypten angeeignet habe[1]), ist höchst unwahrscheinlich[2]). |

IV, 174, c. Er selbst legt Theät. 147, D ff. dem Theätet einige neue arithmetische Bestimmungen in den Mund, die vielleicht er ihm geliehen hat, und Rep. VII, 528, A f. führt er den Begriff der Stereometrie mit besonderer Beziehung auf die αὔξη τῶν κύβων als seine Erfindung ein. Von mathematischen Abschnitten in seinen Schriften mag hier an Meno 82, A ff. 87, A. Rep. VIII, 546, B f. Tim 35, A ff. 31. C ff. 53, C ff. erinnert werden.

1) Nach Cic. Fin. V, 29, 87 lernte er von den Priestern *numeros et coelestia* (ebenso Valer. Max. VIII, 7, 3); nach Clemens Cohort. 46, A vgl. Strom. I, 303, C Geometrie von den Aegyptern, Astronomie von den Babyloniern, Zauberformeln (wegen Charm. 156, D) von den Thraciern, anderes von Assyriern und Ebräern; Strabo (XVII, 1, 29. S. 806) wurde in Heliopolis sogar das Haus gezeigt, wo sich Plato zusammen mit Eudoxus (wogegen Diog. VIII, 86 f. Ideler a. a. O. 191 f. zu vgl.) 13 Jahre (!) aufgehalten habe (wofür einige Handschriften der Epitome gewiss willkührlich drei Jahre setzen; s Strabo ed. Kramer III, 577), bis es ihnen durch diese Ausdauer gelungen sei, die Priester zur Mittheilung einiger von ihren astronomischen Lehren zu bewegen, die meisten hätten sie freilich für sich behalten; Clemens (Strom. a. a. O. vgl. Diog. VIII, 90) kennt auch die Namen der Priester, welche Plato und Eudoxus (die er aber doch der Zeit nach unterscheidet), unterrichtet haben sollen; Plut. gen. Socr. c. 7, S. 578 giebt ihm Simmias zum Begleiter. Apul. dogm. Plat. 3 und die Prolegg. 4 lassen ihn in Aegypten ausser Geometrie und Astronomie noch die heiligen Gebräuche erlernen; Olymp. 5. Lucan. Phars. X, 181. Philostr. v. Apoll. I, 4 redet allein von den letztern, an die auch Plut. De Is. c. 10. S. 354 zunächst denkt; Quintil. I, 12, 15 nur überhaupt von den Geheimnissen der Priester; Diodor I, 98 erinnert (nach Manetho oder andern ägyptischen Quellen an die Gesetze, welche Plato, wie Solon und Lykurg, von Aegypten entlehnt habe.

2) Die äusseren Zeugnisse als solche haben nämlich keine Beweiskraft, da sie sammt und sonders einer Zeit angehören, die von Plato's Zeitalter weit entfernt und von willkührlichen Erdichtungen über den orientalischen Ursprung der griechischen Weisheit erfüllt ist; und gerade einige von den ältesten (Strabo und Diodor) lauten so unglaublich, und weisen zugleich so deutlich auf trübe ägyptische Quellen hin, dass wir ihnen nicht den geringsten Werth beilegen können. Die geschichtliche Wahrscheinlichkeit ferner ist der Annahme, dass Plato irgend etwas erhebliches von den Aegyptern hätte entlehnen können, nicht günstig (vgl. Th. I, 36 f.). Suchen wir endlich in Plato's Lehren und Schriften die Spuren der angeblichen ägyptischen

Bei seinem Besuch in Sicilen kam Plato an den Hof des älteren Dionys[1]). So eng er sich aber hier mit Dio befreun-

---

Einflüsse, so ergiebt sich so ziemlich das Gegentheil von dem, was man nach der späteren Ueberlieferung erwarten sollte. Er zeigt wohl Kenntniss Aegyptens (Polit. 264, C. Phädr. 274, C); er bedient sich einmal vielleicht eines ägyptischen Mythus (Phädr. a. a. O.), er leitet einen andern, selbsterfundenen, aus Aegypten ab, indem er das Alter der dortigen Ueberlieferungen rühmt (Tim. 21. E ff.); er lobt einzelne Einrichtungen dieses Landes (Gess. II, 656, D. VII, 799 die Stabilität und den religiösen Charakter der Musik, ebd. VII, 819, A die Berücksichtigung der Rechenkunst im Volksunterricht), während er andere tadelt (a. a. O. II, 657, A: ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὕροις αὐτόθι. Im besonderen wird XII, 953, E, wenn die auffallenden Worte καθάπερ u. s. w. von Plato herstammen, die Grausamkeit gegen Fremde gerügt); im ganzen urtheilt er aber sehr geringschätzig von dem sittlichen Zustand und der geistigen Befähigung des ägyptischen Volks, und statt der wissenschaftlichen schreibt er ihm nur die gewerbliche Anlage zu (Rep. IV, 435, E. Gess. V, 747, C). Diess sieht nicht darnach aus, als ob er sich den Aegyptern für eine namhafte Förderung in seinen philosophischen Bestrebungen verpflichtet gefühlt hätte. Und wirklich ist auch in seinem System kein Zug, der uns auf eine ägyptische Quelle hinwiese. Sein philosophischer Gehalt erscheint von andern, als hellenischen Einflüssen, durchaus unabhängig; seine mathematischen Bestandtheile lehnen sich zunächst an den Pythagoreïsmus an (vgl. auch S. 357 und Arist. Metaph. I, 6, Anf.); seine religiösen Beziehungen beschränken sich auf die griechische Religion; seine politischen Einrichtungen endlich setzen zu ihrer Erklärung gleichfalls nur die Zustände und Vorbilder voraus, welche Griechenland darbot, und auch der Unterschied der Stände im Staat ist, wie seiner Zeit gezeigt werden wird, aus ganz anderen Gründen, als einer Nachahmung der ägyptischen Kasten, zu erklären: gerade die bezeichnendste Einrichtung im ägyptischen Staatswesen, die Priesterherrschaft, fehlt Plato gänzlich, und wird von ihm (Polit. 290, D ff.) sogar, unter ausdrücklicher Erinnerung an Aegypten, mit grosser Entschiedenheit bekämpft. M. vgl. zu dem vorstehenden Hermann S. 54 ff. 112 ff., wo sich auch weitere Literatur findet, und unseren 1. Th. S. 25 ff.

[1]) Diese Thatsache selbst lässt sich nicht wohl bezweifeln, da alle Berichte darüber übereinstimmen, und Plato selbst in seiner Schilderung des Tyrannen (Rep. VIII, Schl. IX, Anf.) aus einer solchen persönlichen Erfahrung heraus zu sprechen scheint. Die näheren Umstände jedoch werden verschieden angegeben. Während schon frühe die Verläumdung auftaucht, dass der Philosoph nur der sicilischen Küche zuliebe nach Syrakus gesegelt sei (vgl. ep. Plat. VII, 326, B ff. Diog. III, 34. VI, 25. Apul. dogm. Plat. 4. Themist. or. XXIII, 285, c. Aristid. or. XLVI de quatuorv. T. II, 301 Dind. Lucian paras. 34. Olympiod. 4. Tertull. Apologet. 46 ähnlich bei Philostr. v. Apoll. I, 35; ὑπὲρ πλούτου Σικελικοῦ), ist die gewöhnliche An-

dete [1]), so | anstössig war sein Freimuth dem Tyrannen [2]), und dieser übergab in seinem Zorn den unbequemen Sittenprediger dem spartanischen Gesandten Pollis, welcher ihn nach Aegina auf den Sklavenmarkt brachte. Ein Cyrenäer Anniceris löste ihn aus, und so kehrte er wieder in seine Vaterstadt zurück [3]).

---

gabe, er sei wegen der feuerspeienden Berge hingegangen (Diog. III, 18. Apul. 4. Olymp. vita 4. In Gorg. 163. Prolegg 4. Hegesander bei Athen. XI, 507, b; unbestimmter der 7te plat. Brief 326, D und nach ihm Plut. Dio 4: der Zufall oder auch eine göttliche Schickung habe ihn hingeführt); weiter hätte ihn nach Diog. Dionys genöthigt, ihn zu besuchen, wogegen nach Plutarch Dio es war, der ihn mit seinem Schwager bekannt machte, und Olympiodor ihn selbst auf Dio's Betrieb den Tyrannen aufsuchen lässt, um ihn zur Niederlegung oder besseren Führung der Herrschaft zu bewegen; nach Corn. Nepos X, 2 endlich, mit dem in der Hauptsache Diodor XV, 7 übereinstimmt, hätte Dionys auf Dio's Bitten den Philosophen aus Tarent berufen.

[1] M. s. die angeführten Stellen, namentlich den siebenten platonischen Brief, der freilich so wenig, als die übrigen platonischen Briefe, eine zuverlässige Quelle ist, der aber doch beweist, dass Dio's nahes Verhältniss zu Plato allgemein angenommen wurde, Nepos, Plutarch, auch Cic. De orat. III, 34, 139 und was S. 341 unt. 356, 2 über Dio's angebliche Leistungen für ihn angeführt ist.

[2] So viel nämlich wird wohl richtig sein; die näheren Ausführungen freilich bei Plut. Diog. Olympiod. a. d. a. O. scheinen willkührliche Ausmalungen zu sein. Auch für die Anekdoten über Plato's Zusammentreffen mit Aristipp, das manche schon in diese Zeit verlegen, lässt sich nicht einstehen; s. o. S. 291, 2. 312, 2.

[3] Die Angaben lauten auch hier im einzelnen sehr verschieden. Nach Diodor XV, 7 liess Dionys den Philosophen auf dem (syrakusischen) Sklavenmarkt um 20 Minen verkaufen, seine Freunde jedoch lösten ihn aus, und schickten ihn in befreundetes Land. Dagegen berichtet Diog. 19 f. nach Favorinus, er habe ihn zuerst tödten wollen, sei zwar durch Dio und Aristomenes von diesem Vorsatz abgebracht worden, habe ihn jedoch Pollis übergeben, um ihn zu verkaufen; von diesem nach Aegina gebracht, habe Plato zuerst als Athener, einem bestehenden Volksbeschluss gemäss, getödtet werden sollen, sei dann aber zum Verkauf begnadigt und von Anniceris freigekauft worden u. s. w.; derselbe fügt bei, Dio oder andere Freunde hätten Anniceris seine Auslage (20 oder 30 Minen) wieder ersetzen wollen, er habe aber das Geld nicht angenommen, sondern Plato (für dasselbe) den Garten in der Akademie gekauft, dessen Kaufpreis auch Plut. exil. 10, S. 603 auf 3000 Drachmen (30 Minen) angiebt. Aehnlich Heraklit Alleg. Homer. c. 74, S. 150. Plut. seinerseits (Dio 5 vgl. tranqu. an. 12, S. 471) und eine Angabe bei Olympiod. in Gorg. 164 sagt, als sich Plato mit Dionys

Erst jetzt soll Plato förmlich als Lehrer aufgetreten sein. Wie Sokrates in Gymnasien und an andern öffentlichen Orten die lernbegierige Jugend aufgesucht hatte, so wählte auch er sich als Ort seiner Lehrthätigkeit zunächst ein Gymnasium, die Akademie, aus der er sich jedoch später in seinen | nahegelegenen Garten zurückzog [1]. Ueber die Art seines Unterrichts ist uns nichts überliefert [2]: erwägen wir aber, wie entschieden er sich gegen die Redner ausspricht, die lange Vorträge halten, aber weder zu fragen noch zu antworten wissen [3], und wie tief er aus demselben Grunde die schriftliche Darstellung, welche jedem Missverstand und Missbrauch preisgegeben sei, gegen die leben-

---

verfeindete, haben ihn seine Freunde auf dem Schiffe, mit welchem Pollis nach Griechenland fuhr, zurückbefördert (was aber kaum glaublich ist, wenn Sparta und Athen damals Krieg führten), Dionys aber habe diesen heimlich gebeten, ihn zu tödten, oder doch zu verkaufen, worauf ihn Pollis zu diesem Zweck nach Aegina gebracht habe. Tzetzes endlich, Chil. X, 995 ff., hat die wunderliche Version, dass Plato von Archytas dem Pollis abgekauft und in der pythagoreïschen Philosophie unterrichtet worden sei. Auch Philop. Schol. in Arist. 355, a, 47 und Seneca ep. 47, 12 erwähnen des Vorgangs; der letztere tadelte nach Lactant. Inst. III. 25, 15 f. den Anniceris, dass er nur 8000 Sestertien (20 Minen) für einen Plato bezahlt habe, was Lactanz mit Recht ungereimt findet. Olympiod. 4 verlegt den Vorfall gar in die zweite Reise. Was Göttling Ges. Abh. I, 369 bemerkt, um Dionys von der Schuld des Verkaufs freizusprechen, trifft theils nur Plutarch's Darstellung, theils ist es auch an sich unsicher. Dass aber auf keine von den verschiedenen Versionen des Vorfalls ein rechter Verlass ist, muss ich Steinhart's Kritik derselben (Plat. L. 151 ff.) einräumen.

1) Diog. III, 5. 7. 41 vgl. Hermann 121 f., der auch über die Darstellung Olympiodor's c. 6 und der Prolegg. c. 4 das nöthige bemerkt. Nach Aelian III, 19 hätte er sich erst nach seiner dritten sicilischen Reise, von Aristoteles verdrängt, für einige Monate in seinen Garten zurückgezogen, was offenbar falsch ist. Ders. IX, 10 und Porphyr De abstin. I, 36 giebt an, die Akademie habe für ungesund gegolten (womit es aber nicht so schlimm ausgesehen haben kann; Plato wenigstens, Xenokrates und Polemo sind dort alt geworden), Plato jedoch habe sich geweigert, auszuziehen, um länger zu leben. Hieron. adv. Jovin. II, 203 Mart. meint gar, den Philosophen allzusehr nach sich selbst beurtheilend, er sei desshalb in die ungesunde Akademie gezogen, *ut cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangeretur;* ebenso Aen. Gaz. Theophr. ed. Barth S. 25.

2) Olympiod. 6 hat nicht den Werth eines Zeugnisses, und gäbe auch keinen erheblichen Aufschluss.

3) Prot. 328, E ff. 334, C ff. Gorg. 449, B.

dige persönliche Einwirkung durch wissenschaftliches Gespräch herabsetzt[1]; beachten wir die Thatsache, dass er sich für seine Schriften die dialogische Gedankenentwicklung zum Gesetz gemacht, und sich in seiner langen schriftstellerischen Laufbahn keine einzige nennenswerthe Abweichung von diesem Gesetz erlaubt hat, so können wir kaum bezweifeln, dass er diesen Grundsätzen auch im mündlichen Unterricht treu geblieben sein werde. Andererseits hören wir aber aus Plato's späteren Jahren von einem Vortrag über das Gute, welchen Aristoteles und einige seiner Mitschüler herausgaben[2]; Aristoteles selbst erwähnt Reden über die Philosophie[3]; und dass | diess nicht Gespräche, sondern wenigstens im wesentlichen fortlaufende Vorträge waren, wird theils ausdrücklich bezeugt[4], theils lässt es sich ihrem Inhalt zufolge nicht anders annehmen. Ueberhaupt sind viele Theile des platonischen Systems von der Art, dass sie sich nicht wohl im Gespräch mittheilen liessen. Das wahrscheinlichste ist daher, dass sich Plato je nach den Umständen beider Formen bedient hat: wobei immerhin die Vermuthung erlaubt sein muss, es sei in seinem mündlichen Unterricht ebenso, wie in seinen Schriften, das Gespräch gegen die selbständige Darstellung in dem Masse zurückgetreten, in dem er theils durch die Jahre von seiner Lebendigkeit verlor, theils auch in seinem Unterricht von den vorbereitenden Untersuchungen zur dogmatischen Auseinandersetzung seiner Lehre fortgieng. Dass er neben den Mittheilungen, welche für den engeren Kreis seiner Freunde bestimmt waren, auch Vorträge für das grössere Publikum hielt, ist nicht wahrscheinlich[5]. Glaublicher ist es, dass er seine Schriften mit

---

1) Phädr. 275, D f. 276, E.

2) Simpl. Phys. 32, b. 104, b. 117, a. De an. 6, b, u. Alex. z. Metaph. I, 6 (Schol. in Arist. 551, b, 19). Philopon. de an. C, 2, m. vgl. Brandis De perd. Arist. libr. de ideis et de Bono S. 3 f. 23 ff. Auf denselben Vortrag bezieht sich, was Aristox. Harm. Elem. II, S. 30 nach Aristoteles mittheilt. Weiteres Th. II, b, 48, 2. 771 d. 2. Aufl.

3) De an. I, 2. 404, b, 18; über die Frage, ob die aristotelischen Bücher, und mithin auch die platonischen Vorträge, über das Gute, mit denen über die Philosophie identisch waren, oder nicht, s. m. Brandis a. a. O. 5 f. gr.-röm. Phil. II, b, 1, 84 f.

4) Aristox. a. a. O. nennt sie ἀκρόασις, Simpl. λόγοι und συνουσία.

5) Aus Diog. III, 37 (s. Anm. 4) folgt es nicht, denn diese Stelle

seinem mündlichen Unterricht in Verbindung brachte, und sie zur Erinnerung an denselben seinen Schülern mittheilte 1); auch hierüber fehlt es uns jedoch gänzlich an Nachrichten 2). Mit dem wissenschaftlichen | Verkehr verband sich bei unserem Philosophen ohne Zweifel jenes freundschaftliche Zusammenleben, wie er selbst es aus dem sokratischen Kreise und der pythagoreïschen Gesellschaft gewohnt war: wer das philosophische Streben von dem sittlichen so wenig zu trennen wusste, von dem lässt sich erwarten, dass ihm auch die wissenschaftliche Gemeinschaft zur sittlichen Lebensgemeinschaft wurde. In diesem Sinn soll er sich unter anderem mit seinen Schülern von Zeit zu Zeit regelmässig zu gemeinsamen Mahlen vereinigt haben 3). Dass er für

---

scheint sich auf eine Vorlesung in der Schule zu beziehen. Dagegen weiss Themist. or. XXI, 245, D, dass einmal zu einem Vortrag Plato's im Piräeus aus Athen und vom Lande alles herbeigeströmt sei, als er aber auf die Lehre vom Guten gekommen sei, haben sich alle, bis auf Plato's gewöhnliche Zuhörer, wieder verlaufen. Diess ist jedoch ohne Zweifel nur eine willkührliche Erweiterung dessen, was Aristox. a. a. O. nach Aristoteles erzählt: die meisten platonischen Schüler seien sehr verwundert gewesen, in dem Vortrag über das Gute statt der Dinge, welche man gewöhnlich für Güter hält, von Mathematik und Astronomie und schliesslich von dem Einen Guten zu hören. Plato hat die tiefsten Punkte seines Systems gewiss nicht vor einem zusammengelaufenen Haufen, wie ihn sich Themistius denkt, auseinandergesetzt, und überhaupt, bei seiner Ansicht über die Bedingungen einer erfolgreichen Beschäftigung mit der Philosophie und über die Werthlosigkeit blosser Volks- und Prunkreden, sich schwerlich mit populären Vorträgen für solche befasst, die jene Bedingungen nicht erfüllt hatten.

1) Vgl. Phädr. 276, D: es möge einer wohl statt anderer Unterhaltung Bücher schreiben, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι.

2) Das Geschichtchen nämlich, welches Diog. 37 aus Favorin giebt, dass bei der Vorlesung des Phädo alle Anwesenden, ausser Aristoteles, weggegangen seien, ist höchst unwahrscheinlich. So gering kann das philosophische Interesse und die Achtung gegen ihren Lehrer auch bei untergeordneten Schülern Plato's nicht gewesen sein, dass etwas der Art, gerade beim Vortrag jenes Meisterwerks, hätte vorkommen können. Zudem war der Phädo damals, als Aristoteles Plato's Schüler wurde, ohne Zweifel längst veröffentlicht.

3) Athen. XII, 547, d ff. berichtet tadelnd aus Antigonus Karystius von dem Aufwand, welchen der Peripatetiker Lyko bei den Mahlzeiten eingeführt habe, die aus einer gemeinsamen Beisteuer der Schüler am Ersten jedes Monats gehalten wurden, und mit Opfern für die Musen verknüpft

seinen Unterricht keine Bezahlung verlangte, müssen wir nach seinen Grundsätzen [1]) unbedingt voraussetzen, und wenn er auch vielleicht Geschenke wohlhabender Freunde unter Umständen nicht zurückwies [2]), kann man doch daraus nicht schliessen, dass solche freiwillige Gaben seiner Schüler in der Akademie üblich gewesen seien.

Auf diese wissenschaftlich erziehende Thätigkeit glaubte sich Plato in seinem Wirken um so mehr beschränken zu sollen, je vollständiger ihn die Erfahrung überzeugte, dass ein Mann von seinen Grundsätzen in dem damaligen Athen keine Aussicht habe, als Staatsmann etwas zu erreichen [3]). Der Wunsch jedoch,

---

waren, und fährt dann fort: οὐ γὰρ ἵνα συῤῥυέντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῆς ἕως τοῦ ὀρθρίου γενομένης τραπέζης ἀπολαύσωσιν, ἢ χάριν ἐξοινίας, ἐποιήσαντο τὰς συνόδους ταύτας οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Σπεύσιππον, ἀλλ' ἵνα φαίνωνται καὶ τὸ θεῖον τιμῶντες καὶ φυσικῶς ἀλλήλοις συμπεριφερόμενοι· καὶ τὸ πλεῖστον ἕνεκεν ἀνέσεως καὶ φιλολογίας. Hiernach scheint es, dass schon in der Akademie monatliche Festmahle zu Ehren der Musen eingeführt waren, und eben diese scheinen es zu sein, auf welche sich die bekannte Erzählung von dem Feldherrn Timotheus bezieht, der nach einem Mahle bei Plato geäussert habe: auf diese Gesellschaften befinde man sich auch am andern Tage wohl (Plut. De sanit. 9, S. 127. Qu. conv. VI, prooem. Athen. X, 419, c. Ael. V. H. II, 18 nach derselben Quelle); Athen. wenigstens a. a. O. sagt, wie von etwas bekanntem: τὸ ἐν Ἀκαδημίᾳ συμπόσιον, und ebenso I, 4, e: ἐν τῷ Πλάτωνος συσσιτίῳ. Welchem Neupythagoreer er aber in der letztern Stelle die Nachricht verdankt, dass es bei diesen Syssitien 28 (4 × 7) Gäste gewesen seien, hat er uns verschwiegen.

1) Ueber welche Th. I, 888 f. zu vergleichen ist.

2) Anniceris soll ihm den Garten in der Akademie gekauft, Dio die Kosten für den Ankauf der philolaischen Schrift und für eine Choregie bestritten haben (s. o. 360, 3. 356, 2. 341 unt.). Indessen ist keine von diesen Angaben genügend, die beiden ersten sogar schwach, bezeugt. Ganz werthlos ist die Darstellung des 13ten platon. Briefs 361, A ff.

3) Vgl. S. 348 f. Von den Erklärungen, die dort nachgewiesen wurden, mag hier nur die bezeichnendste, Rep. VI, 496, C, angeführt werden. Bei dem gegenwärtigen Zustand der Staaten, sagt hier Plato, gelingt es immer nur wenigen, sich der Philosophie zu widmen und ihr treu zu bleiben. καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γευόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει, οὐδ' ἔστι ξύμμαχος, μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῶν δικαίων βοήθειαν σώζοιτ' ἂν, ἀλλ' ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσὼν, οὔτε ξυναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἷς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρίν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὀνῆσαι προαπολόμενος ἀνωφελὴς αὑτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο, ταῦτα

dass es anders | sein möchte, war darum nicht minder lebhaft in ihm[1]), und dass er auch die Hoffnung nicht aufgegeben hatte, es irgend einmal anders zu treffen, zeigen jene zwei grossen staatswissenschaftlichen Werke, welche gar nicht blos wissenschaftliche Ideale aufzustellen, sondern zugleich auf die gegebenen Zustände massgebend einzuwirken bestimmt sind. Wollte er daher auch so wenig, als sein grosser Lehrer, selbst Staatsmann sein, so werden wir ihm doch, wie jenem, die Absicht zutrauen dürfen, Staatsmänner zu bilden[2]); und wenn er | die Aufforderung zu

---

πάντα λογισμῷ λαβὼν, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστὰς, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιμπλαμένους ἀνομίας ἀγαπᾷ, εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων βιώσεται u. s. w.

[1] Ἀλλά τοι, lässt Plato a. a. O. erwiedern, οὐ τὰ ἐλάχιστα ἂν διαπραξάμενος ἀπαλλάττοιτο, worauf Sokrates versetzt: οὐδέ γε τὰ μέγιστα, μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης· ἐν γὰρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει. Weiter vgl. m. ebd. V, 473, C f.

[2] Es wird auch wirklich von einer Reihe von Männern, die sich durch ihre politische Thätigkeit bekannt gemacht haben, gesagt, sie seien aus der platonischen Schule hervorgegangen. Indessen waren schon im Alterthum die Ansichten über den politischen Charakter dieser Schule sehr getheilt; und wenn die Bewunderer Plato's, wie Plutarch adv. Col. 32, 6 ff. S. 1126, um möglichst viele politische Grössen seiner Zeit als seine Schüler mit ihm in Verbindung zu bringen, nicht selten über den geschichtlichen Thatbestand hinausgiengen, so liess sich von Gegnern, wie Athenäus XI, 508, d ff. und seine Vorgänger, nicht erwarten, dass sie es mit ihren Beweisen für die Behauptung, die Mehrzahl der platonischen Schüler seien τυραννικοί τινες καὶ διάβολοι gewesen, genauer nehmen werden. Nach Plut. a. a. O. gehörten zu Plato's Schülern ausser Dio (über den S. 360, 1. 368 f.) auch Aristonymus, welcher den Arkadern, Phormio (auch bei Plut. praec. ger. reip. 10, 15), welcher den Eleern, Menedemus, welcher den Pyrrhäern Gesetze gab (den letzteren nennt auch der gleichzeitige Komiker Epikrates b. Athen. II, 59, d neben Plato und Speusippus, Plut. Sto. rep. 20, 6 S. 1043 neben Xenokrates); ferner Delius von Ephesus (von Philostr. v. Soph. I, 3, S. 485 wohl nur durch einen Schreibfehler Δίας genannt), welcher bei Philipp und Alexander den Perserzug betrieb, nebst Pytho und Heraklides aus Aenos, den Mördern des thracischen Königs Kotys (Arist. Polit. V, 10. 1311, b, 20 nennt als solche die Brüder Parrhon und Heraklides, mit denen sich Pytho verbunden zu haben scheint); von denen der erstere als Redner und Agent König Philipp's bekannt ist (vgl. Steinhart Pl. L. 195. 322, 16); unter den Platonikern werden beide auch von Diog. III, 46 aufgeführt. Nur eine Verwechslung mit dem ebengenannten Heraklides wird es sein,

einer politischen Thätigkeit zurückwies, wo er nach Befund der

---

wenn Demetrius der Magnesier nach Diog. V, 89 dem gleichnamigen Pontiker die Ermordung eines Tyrannen beigelegt haben soll. Dazu kommen Chio (der angebliche Verfasser einiger Briefe in den epist. Socrat.) und Leonides, welche bei der Ermordung des Tyrannen Klearchus von Heraklea umkamen (Justin. XVI, 5. Suid. Κλέαρχος, der ihnen als dritten Antitheus beifügt; dagegen sagt Memnon b. Phot. Cod. 224. S. 225, a, 10 ff., Lysimachus habe ihn und seinen Bruder getödtet, weil sie ihre Mutter ermordet hatten); Euphräus aus Oreos (Suid. Εὐφρ.), über dessen Einfluss am Hof des Perdikkas (dem ihn ep. Plat. V empfiehlt) zwar Athen. a. a. O. vgl. 506, e nach Antigonus aus Karystus sich sehr missliebig äussert, den wir aber aus Demosth. Philipp. III, S. 126 f. (wodurch auch Athenäus' Angabe über seinen Tod berichtigt wird) als einen Märtyrer der griechischen Freiheit kennen lernen; Leo, der als Staatsmann und Feldherr seine Vaterstadt Byzanz gegen Philipp vertheidigte (Plut. Phoc. 14. Philostr. v. Soph. I, 2. Suid. Λέων); Hermias, der Herr von Atarneus, der bekannte Freund des Aristoteles (Diog. V, 3. 5 ff. Strabo XIII, 1, 57. S. 610. Diodor XVI, 52. Dionys. ep. ad. Amm. I, 5. Suid. Ἑρμ. Weiteres Th. II, b, 16 f. 2. Aufl.). Weiter nennt Diog. III, 46 den Euäon aus Lampsacus und den Timolaus aus Cyzikus, welche beide nach Athen. 508, f. (bei dem jener Euagon, dieser Timäus heisst) missglückte Versuche gemacht haben sollen, sich in ihren Vaterstädten der Tyrannis zu bemächtigen; und der letztere fügt ihnen Chäron von Pellene als einen aus Plato's und Xenokrates Schule hervorgegangenen ruchlosen Tyrannen bei, mit welchem Recht wissen wir nicht. Nach Athen. a. a. O. Diog. III, 46 war auch Dio's Mörder Kallippus ein Schüler Plato's, wogegen ep. Plat. VII, 333, e. Plut. Dio 34 es bestreiten. Der obengenannte Klearchus hatte nach Suid. Κλέαρχ. die Akademie nur ganz kurz besucht. Dass Chabrias ein Schüler der Akademie war (Plut. adv. Col. 32, 6 vgl. Ps. Ammon. v. Arist. S. 10 West., der ihn für Plato's Verwandten ausgiebt), ist sehr unwahrscheinlich. Die Angabe (λόγος b. Diog. III, 23 f.), Plato allein habe ihm in seinem Prozess zur Seite gestanden, kann um so weniger für geschichtlich gelten, da Arist. Rhet. III, 10. 1411, b, 6 einen andern Vertheidiger des Chabrias nennt, und die Antwort, welche Plato bei Diog. in den Mund gelegt wird, offenbar aus der platonischen Apologie 28, E stammt. Timotheus wird (bei Aelian V. H. II, 10 u. oben 363, 3) zwar als ein Freund Plato's, aber von keiner Seite als sein Schüler bezeichnet; so nahe, wie Ps.-Ammon. a. a. O. will, kann sein Verhältniss zu ihm (gerade nach den Aeusserungen, die ihm a. d. a. O. in den Mund gelegt werden) überhaupt nicht gewesen sein. Phocion soll in jüngeren Jahren Plato und später Xenokrates gehört haben (Plut. Phoc. 4. adv. Col. 32, 6); in Betreff des letztern müsste sich diess aber auf den Besuch einzelner Vorträge beschränkt haben. Wenn Chamäleon und Polemo b. Diog. III, 46 die Redner Hyperides und Lykurgus (von dem diess auch Ps. Plut. v. X orat. VII, Umstände keinen Erfolg hoffte ¹), so lag doch in seinen Grundsätzen nichts, was ihn hätte abhalten können, ihr zu folgen, wenn sich eine günstige Gelegenheit für die Verwirklichung seiner Ideen darbot ²). Eine solche Gelegenheit schien sich nun zu

---

S. 841 sagt) zu Schülern Plato's machen, so zeigen doch ihre Reden (wie Steinhart Pl. L. 174 f. bemerkt) keinen Einfluss platonischer Denk- und Ausdrucksweise. Noch weniger wird man Aeschines (mit dem Schol. zu Aesch. De f. legat. 1, der sich auf Demetrius Phalereus beruft, vgl. Apollon. v. Aesch. S. 14) für einen Platoniker halten können; und wenn von seinem grossen Gegner Demosthenes allerdings vielfach (Plut. Demosth. 5 nach einem Ungenannten bei Hermippus; v. X orat. VIII, 3 S. 844. Mnesistratus b. Diog. III, 47. Cic. De orat. I, 20, 89. Brut. 31, 121. Orat. 4, 15. Off. I, 1, 4. Quintil. XII, 2, 22. 10, 24. Lucian enc. Demosth. 12. 47. Schol. in Demosth. c. Androt. 40. Olympiod. in Gorg. 166) bald mit grösserer, bald mit geringerer Bestimmtheit behauptet wird, er sei Plato's Schüler gewesen, so tritt doch auch in seinen Reden ein Einfluss der platonischen Philosophie nirgends hervor, so bedeutend auch Plato als Stylist auf ihn gewirkt haben mag. Nicht einmal der ihm unterschobene 5te Brief lässt Demosthenes als Platoniker reden, sondern nur seine gute Meinung von der platonischen Schule aussprechen, zu der er selbst sich offenbar nicht mitrechnet. Vgl. Steinhart a. a. O. 175 f. Schäfer Demosth. I, 280 ff., und zu dem vorstehenden überhaupt Hermann Plat. 74 f. 119 f. Steinhart S. 171—189. Ueber Isokrates' Verhältniss zu Plato wird später (S. 345 2. Aufl.) gesprochen werden. Für seinen Schüler giebt ihn niemand aus, wie er ja auch 8—9 Jahre älter als Plato war, und ihre bei Diog. III, 8 behauptete Freundschaft wird durch die beiderseitigen Schriften nur für die frühere Zeit ihres Lebens bestätigt.

1) Nach Plut. ad princ. inerud. 1. S. 779. v. Luculli c. 2. Ael. V. H. XII, 30 hätten ihn die Cyrenäer, nach Pamphile b. Diog. III, 23. Ael. V. H. II, 42 die Arkader und Thebaner bei der Gründung von Megalopolis um die Entwerfung von Gesetzen gebeten, er hätte es aber beidemale abgelehnt, dort, weil ihm Cyrene zu üppig war, hier, weil er erfuhr, ἴσον ἔχειν οὐ θελοντας, οὐ πείσειν αὐτοὺς τιμᾶν τὴν ἰσονομίαν. Das letztere ist aber sehr unwahrscheinlich, denn Plato hätte ihnen ohne Zweifel eine viel weniger demokratische Verfassung gegeben, als sie sich selbst gaben, und auch abgesehen davon ist es nicht glaublich, dass Epaminondas, welcher nach dem Siege bei Leuktra die Gründung von Megalopolis zum Schutz Arkadiens gegen Sparta betrieb, für die Ordnung des neuen Staatswesens einen Athener, und zwar gerade einen so ausgesprochenen Freund Sparta's, wie Plato, berufen hätte. Der alberne 11te platonische Brief kann als geschichtliches Zeugniss nicht in Betracht kommen.

2) Er selbst bezeichnet es Rep. I, 347, C. VII, 519, C ff. als eine Nothwendigkeit, dass die Philosophen sich den Staatsgeschäften nicht entziehen,

zeigen, als ihn nach dem Tode des älteren Dionysius[1]) Dio, und auf seinen Betrieb der jüngere Dionys, dringend nach Syrakus einlud[2]). Gelang es, diesen Herrscher für die Philosophie und für | Plato's politische Grundsätze zu gewinnen — und diess scheint Plato, oder doch Dio, allerdings gehofft zu haben[3]) — so liess sich von einer solchen Veränderung die bedeutendste Wirkung, nicht allein für sein eigenes Reich, sondern für ganz Sicilien und Grossgriechenland, und weiter für alle hellenischen Staaten erwarten. Indessen zeigte die Erfahrung nur zu bald, auf welchem schwachen Grunde diese Hoffnung ruhte. Als Plato wirklich nach Syrakus kam, nahm ihn der junge Fürst zwar auf's zuvorkommendste auf, und zeigte anfangs ein lebhaftes Interesse für ihn und seine Bestrebungen[4]); bald aber

---

woraus die entsprechende Pflicht von selbst folgt, und dass diese Pflicht nur dem eigenen Staat gegenüber gelte, glaubte ein Mann, der so warm für sein politisches Ideal begeistert war, gewiss nicht.

1) Dieser erfolgte Ol. 103, 1 zu Anfang des Winters, also 368 v. Chr. Diog. XV, 73 f. In die nächstfolgenden Jahre muss Plato's Reise fallen. Cicero (Cato 12, 41, wozu Th. I, 291, 1 zu vgl.), der sie (oder am Ende, nach Fin. V, 29, 87 gar schon die erste Reise) in das Jahr d. St. 405 verlegt, bedarf keiner Widerlegung.

2) Ep. Plat. VII, 327, B ff. II, 311, E. III, 316, C f. Plut. Dio 10 f. (vgl. c. princ. phil. 4, 6. S. 779), der hinzufügt, auch die italischen Pythagoreer hätten ihre Bitten mit denen Dio's vereinigt; Corn. Nepos Dio c. 3 u. a. Der siebente platonische Brief ist freilich kein zuverlässiges Zeugniss, von ihm sind die Späteren abhängig, und Plutarch's weitere Quellen kennen wir nicht; aber dass Plato seine zweite und dritte sicilische Reise überhaupt gemacht hat, lässt sich theils wegen der Uebereinstimmung der Zeugen, theils auch desshalb nicht bezweifeln, weil sonst der Verfasser des Briefs keinen Grund gehabt hätte, ihn darüber zu vertheidigen, und dass seine Beweggründe im wesentlichen die angegebenen waren, ist theils an sich selbst und nach der ganzen politischen Lage wahrscheinlich, theils ergiebt es sich aus der Stelle Gess. IV, 709, E ff., in welcher Hermann S. 69 gewiss richtig einen Ausdruck der Hoffnungen erkannt hat, welche Plato nach Syrakus führten, und welche er auch später ihrer allgemeinen Grundlage nach nicht für verfehlt hielt, wenn sie auch im gegebenen Fall nicht eingetroffen waren.

3) Was dagegen Diog. III, 21 sagt, dass er Dionys um Land und Leute zur Verwirklichung seines Staats gebeten habe, ist gewiss falsch, und auch die Angabe des Apul. dogm. Plat. 4 ein Missverständniss.

4) Das nähere, wofür ich aber zum kleinsten Theil einstehen möchte, bei Plut. Dio 13. Timol. 15. adul. et am. 7, S. 52. 26, S. 67. Plin. H.

wurde er der ernsten Unterhaltungen satt, und nachdem seine nicht ganz grundlose Eifersucht gegen Dio zum offenen Zerwürfniss mit diesem Staatsmann, und am Ende zu seiner Verbannung geführt hatte, musste Plato zufrieden sein, der peinlichen Lage, in die er gerathen war, durch seine Rückkehr nach Hause entgehen zu können[1]). Nichtsdestoweniger entschloss er sich nach | einigen Jahren, auf das Andringen des Tyrannen und die Bitten seiner Freunde, zu einer nochmaligen Fahrt nach Sicilien. Sein nächster Zweck war dabei ohne Zweifel, eine Aussöhnung zwischen Dio und Dionys zu versuchen[2]); in weiterer Aussicht mögen sich hieran neue politische Hoffnungen geknüpft haben; das Unternehmen hatte aber einen so übeln Ausgang, dass Plato selbst nur durch die Verwendung der Pythagoreer, welche damals an der Spitze des tarentinischen Staats standen, den Gefahren entgieng, mit welchen ihn das Misstrauen des leidenschaftlichen Fürsten bedrohte[3]). Ob er nach seiner Rückkehr[4]) Dio's

---

n. VII, 30. Ael. V. H. IV, 18. Nepos a. a. O. Die angeblichen Berührungen zwischen Plato und Aristipp am syrakusischen Hof sind schon S. 291, 2. 312, 3 besprochen worden.

[1] 1) Ep. Plat. VII, 329, B ff. III, 318, C. Plut. Dio 14. 16. Diog. III, 21 ff. verlegt schon in diese Reise, was nach bessern Berichten erst bei der dritten vorkam, und dafür in die erste einen Zug, den Plutarch von der zweiten erzählt. Den letzteren hat auch Stob. Floril. 13, 36, der aber einen sonst von Dionys und Aristipp erzählten Vorfall (s. S. 312, 3) mit hereinbringt.

[2] 2) Dio, welcher schon bei den zwei ersten Reisen als begeisterter Verehrer Plato's erscheint, war ihm inzwischen (nach Plut. Dio 17) durch einen längeren Aufenthalt in Athen noch näher gekommen, bei dem er sich auch mit Speusippus eng befreundete.

[3] 3) Ep. plat. III, 316, D ff. VII, 330, B. 333, D. 337, E ff. und nach dieser Quelle Plut. Dio 18—20. Max. Tyr. Diss. XXI, 9. Diog. 23. Das einzelne dieser Darstellung ist aber unsicher, der Brief des Archytas bei Diog. 22 gewiss unächt. Nach Plut. c. 22 (vgl. ep. Plat. II, 314, D) begleitete ihn Speusippus, nach Diog. IV, 11 Xenokrates nach Syrakus. Die Leitung der Schule in Athen soll er für die Dauer seiner Abwesenheit Heraklides übertragen haben (Suid. Ἡρακλείδης — die epistolae Heraclidis, welche Ast Pl. L. und Schr. S. 30 und selbst Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 145 hiezu anführt, giebt es nicht, dieses Citat verdankt vielmehr seinen Ursprung, allem Anschein nach, nur einem Missverständniss von Tennemann's Worten Plat. Phil. I, 54: „Suidas in Heraclides Epistol. [Platonicae nämlich] II, S. 73“ [Bip.]).

[4] 4) Nach ep. VII, 350, B vgl. m. S. 345, D müsste diese in das Früh-

kriegerisches Vorgehen gegen den letztern billigte, wissen wir nicht[1]; er seinerseits, nun bereits siebzigjährig, scheint von da an auf jede politische Wirksamkeit verzichtet zu haben[2]. Seine wissenschaftliche Thätigkeit dagegen | setzte er, von Einheimischen und Fremden gefeiert[3], bis zu seinem Tod fort[4], der ihn nach einem heiteren und ruhigen Alter[5], angeblich bei einem Hochzeitsmahl[6], überraschte.

---

jahr d. J. 360 v. Chr. fallen, denn nach derselben soll er Dio bei den olympischen Spielen, welche nur die des genannten Jahres sein können, getroffen, und ihn über die Vorgänge in Syrakus unterrichtet haben. Seine Hinreise würde also 361 zu setzen sein. Vgl. Hermann S. 66.

[1] Plut. adv. Col. 32, 6 S. 1126. Cic. De orat. III, 34, 139 und Ael. V. H. III, 17 stellen die Sache so dar, als ob der Antrieb zu dem Unternehmen von Plato ausgegangen wäre; diess ist aber wohl nur eine übertreibende Folgerung aus ep. Plat. VII, 326, E vgl. ep. IV. Dagegen fand Dio bei Speusippus und andern Platonikern lebhafte Unterstützung (Plut. Dio 22. 17). Auch sein Begleiter und späterer Mörder Kallippus wird als platonischer Schüler bezeichnet, s. S. 366.

[2] Athen. XI, 506, e sagt zwar, schon mit Archelaus von Macedonien nahe befreundet, habe er später zu Philipp's Thronbesteigung den Grund gelegt, und hieraus könnte man schliessen, dass er sich überhaupt zur macedonischen Parthei gehalten habe. Allein jene Angabe in Betreff des Archelaus wird schon durch die Zeitrechnung (Arch. wurde 399 v. Chr. ermordet) und durch Gorg. 470, D ff. widerlegt, und die angebliche Unterstützung Philipp's beschränkt sich nach dem, was Athen. selbst anführt, darauf, dass Plato's Schüler Euphräus diesem Prinzen von Perdikkas eine Herrschaft verschaffte, deren er sich zur Vorbereitung weiterer Plane bediente. Eine persönliche Verbindung scheint zwischen beiden kaum stattgefunden zu haben; Ael. V. H. IV, 19 sagt zwar, Philipp habe Plato, wie andern Gelehrten, Ehre erzeigt, aber nach Speusippus bei Athen. a. a. O. Diog. 40 hätte er sich auch wieder ungünstig über ihn geäussert.

[3] M. vgl. hierüber ausser dem, was S. 367, 1 und über sein Verhältniss zu Dio und Dionys angeführt wurde: Diog. 25 und was später über die Ausdehnung der platonischen Schule zu bemerken sein wird.

[4] Von seinen schriftstellerischen Arbeiten wird diess ausdrücklich bezeugt (s. o. S. 339); dass es sich mit seiner Lehrthätigkeit nicht anders verhielt, dürfen wir mit Sicherheit annehmen. Die angebliche Störung der letztern durch Aristoteles wird später, im Leben des Aristoteles, besprochen werden.

[5] Cic. Cato 5, 13.

[6] Hermippus b. Diog. III, 2. Augustin Civ. D. VIII, 2. Suid. Πλάτ., womit Cicero's *scribens est mortuus* (a. a. O.) nicht streitet, denn diess ist

Plato's Charakter war schon im Alterthum mancherlei Verunglimpfungen ausgesetzt[1]). Zwar die Scherze der Komiker, welche uns überliefert werden[2]), sind harmlos genug, und gelten mehr dem Philosophen, als dem Menschen; dagegen erheben andere Vorwürfe, für die Seneca's Entschuldigung[3]), dass das Leben eines Philosophen seiner Lehre nie vollkommen entsprechen könne, kaum ausreichen dürfte. Einerseits werden ihm mancherlei | Liebesverhältnisse mit Männern und Weibern schuldgegeben, die doch immer einen Schatten auf sein Andenken werfen würden[4]); andererseits soll er sich gegen mehrere von seinen Mitschülern unfreundlich, ja feindselig benommen haben[5]).

---

wohl nicht wörtlich zu nehmen. Nach Diog. 40 hatte ein Philo des sprichwörtlichen Ausdrucks: Πλάτωνος φθεῖρες erwähnt, und Myronian daraus geschlossen, dass er (wie angeblich Pherecydes u. a.) an der φθειρίασις gestorben sei. Diess ist nun gewiss falsch; vielleicht geht jener Ausdruck ursprünglich auf die Stelle Soph. 227, B, oder es hat wenigstens diese Stelle zu der Erfindung Anlass gegeben. Ueber Plato's Bestattung, Denkmäler und Testament s. m. Diog. III, 25. 41 ff. Olympiod. 6. Pausan. I, 30, 3. Hermann S. 125, 197.

[1]) Einer von diesen Tadlern Plato's war der Lokrer Timäus, Plut. Nic. 1; zwei andere werden uns (S. 373, 6) in Aristoxenus und Theopompus, dem Schüler des Isokrates begegnen, welcher Plato's und der Platoniker Angriffe auf Isokrates und die Rhetorik in dieser Art erwiederte; vgl. Dion. Hal. ep. ad Pomp. S. 757. De praec. Hist. 782. Athen. XI, 508, c. Epikt. Diss. II, 17, 5.

[2]) B. Diog. III, 26 ff. Athen. II, 59, c ff. XI, 509, c.

[3]) Vit. be. 18, 1.

[4]) M. s. Diog. 29. Ael. V. H. IV, 21. Athen. XIII, 589, c und oben S. 343, 2. Selbst Dio wird hier sein Geliebter genannt, und dafür eine Grabschrift angeführt, welche Plato, mindestens 73jährig, auf den auch schon wohl 60jährigen Freund verfasst haben soll. (Dass Antisthenes in seinem Σάθων durch den Titel auf Plato's Ausschweifungen in der Liebe angespielt habe, ist eine ganz willkührliche Vermuthung; der Tadel Dicäarch's b. Cic. Tusc. IV, 34, 71 gilt nicht seinem Charakter, sondern seiner Philosophie). Dagegen versichert Suid. Πλάτ. S. 295 Bernh. er sei nie in ein geschlechtliches Verhältniss getreten, was aber zunächst wohl auch nur dogmatische Fiction im Sinn der späteren Ascese ist.

[5]) Ein wirklich feindseliges Verhältniss lässt sich aber nur zwischen Plato und Antisthenes nachweisen (s. o. S. 255. 353, 1 g. E.), und hiebei war Dieser allem nach der angreifende, jedenfalls der derbere und leidenschaftlichere Theil. Die Behauptung dagegen, dass unser Philosoph Aeschines schlecht behandelt habe, ist schon S. 167, 6. 204, 3 gewürdigt worden;

Weiter wird ihm Tadelsucht und Eigenliebe vorgeworfen[1]; des empörenden Benehmens nach | Sokrates' Tode, welches ihm die Verläumdung angedichtet hat[2]), nicht zu erwähnen. Sein Verhältniss zum syrakusischen Hof wurde ferner schon frühe[3]) zu

---

seiner angeblichen Vernachlässigung in Sicilien (Diog. II, 61) widerspricht Plut. adul. et am. c. 26, S. 67. Gegen Aristipp hat er allerdings einen Tadel ausgesprochen, der indessen wohlverdient war (s. S. 289, 2. 3); dass er ihn nicht liebte, ist glaublich, wenn auch die Anekdoten über ihr Zusammentreffen in Syrakus (s. S. 291, 2) nicht viel, und die Angabe eines Hegesander b. Athen. XI, 507, b noch weniger beweist, aber Plato's Charakter kann diess nicht zum Nachtheil gereichen. Was Hegesander a. a. O. über Plato's angebliches Verhalten gegen Phädo sagt, ist eine greifbare Lüge. Wenn endlich mehrfach eine Feindschaft zwischen Plato und Xenophon behauptet wird (Diog. III, 34. Gell. N. A. XIV, 3. Athen. XI, 504, e), so hat schon Böckh (*De simultate, quae Platoni c. Xenoph. intercessisse fertur* Berl. 1811) gezeigt, wie wenig das Verhältniss der beiderseitigen Schriften, auf welches diese Angabe allein gestützt wird, dazu einen Grund giebt. Wahrscheinlich ist sie ganz aus der Luft gegriffen. Im übrigen vergl. m. hierüber Steinhart Plat. L. 93 ff.

1) Dionys. ad Pomp. S. 755 ff. Athen. XI, 506, a ff. Antisthenes und Diogenes b. Diog. VI, 7. 26. Aristides De quatuorviris. Auch dieser Vorwurf stützt sich hauptsächlich auf Plato's Schriften, welche ihn nicht rechtfertigen, so einseitig auch manche seiner Urtheile sein mögen. Dass das Selbstgefühl, zu welchem er doch im ganzen alles Recht hatte, in einzelnen Fällen allzu stark, auch vielleicht verletzend für andere hervortrat, ist möglich (m. vgl. auch was S. 289, 2 aus Aristoteles angeführt wurde), aber Vorwürfe, wie die obigen, würde dieser Umstand nicht begründen. Von den Anekdoten b. Plut. adul. et am. c. 32. S. 70. Ael. V. H. XIV, 33 (Diog. VI, 40) ist die erste unerheblich, die zweite gewiss unwahr; was Hermippus bei Athen. XI, 505, d erzählt, sieht gleichfalls nicht geschichtlich aus. Auch von dem kindischen Plan, Demokrit's Schriften aufzukaufen und zu vernichten, den ihm Aristoxenus bei Diog. IX, 40 schuldgiebt, werden wir ihn bei der Unzuverlässigkeit dieses Zeugen unbedenklich freisprechen, und ihm die Einsicht zutrauen dürfen, dass sich eine verbreitete Denkweise nicht durch Verbrennung einiger Bücher zerstören lasse, mag auch vielleicht seine Abneigung und Geringschätzung gegen den Materialismus (Theät. 155, E. Soph. 246, A ff. Phädo 99, B f. Gess. X, 891, C ff.) daran schuld sein, dass er in seinen Schriften des abderitischen Naturforschers nie Erwähnung thut.

2) Hegesander bei Athen. XI, 507, a f., Lügen, die man keinem Leser des Phädo oder des Gastmahls erst als solche nachzuweisen braucht. Der ebd. erzählte Traum des Sokrates ist eine hämische Parodie des oben S. 345, 2 erwähnten.

3) Denn schon der siebente platonische Brief widerlegt solche Anschul-

mancherlei Anschuldigungen, der Genussucht[1], der Habsucht[2], der Schmeichelei gegen Tyrannen[3], benützt, und sein politischer Charakter überhaupt von solchen, die sich in seine Anschauungsweise nicht zu finden wussten, angefeindet[4]. Endlich hätte er sich, wenn wir seine Tadler hören, als Schriftsteller nicht allein eine Menge falscher Angaben[5], sondern auch eine so | rücksichtslose Benützung seiner Vorgänger erlaubt, dass ein bedeutender Theil seiner Schriften nichts weiter, als ein an ihnen verübter Raub wäre[6]. Alle diese Anklagen erscheinen jedoch, so

---

digungen, die nach Diog. III, 34. VI, 25 noch zu Plato's Lebzeiten laut geworden sein sollen.

[1] S. S. 359, 1.

[2] Philostr. v. Apoll. I, 35. Diog. III, 9. Verwandter Art ist die anonyme Behauptung in Arsen. Violet. ed. Walz S. 508 und dem Florilegium Monacense (Stob. Floril. ed. Meineke T. IV, 285) Nr. 227, dass er im Alter geizig gewesen sei. Auch Seneca vita. be. 27, 5 bemerkt, es sei ihm zum Vorwurf gemacht worden, dass er Geld angenommen habe, wogegen er nach anderen (s. o. S. 312, 3 und Diog. II, 81) eben diess in Syrakus nicht that. Der siebente Brief findet noch keinen Anlass, ihn hiegegen zu vertheidigen.

[3] Diog. VI, 58, wogegen es unnöthig ist, an Plut. Dio 13. 19 und an das, was S. 360, 2 angeführt wurde, zu erinnern.

[4] Was freilich Athen. XI, 506, e f. 508, d ff. in dieser Beziehung beibringt, hat um so weniger auf sich, da es in einigen Fällen (s. o. S. 370, 2) offenbar unwahr oder entstellt ist, und da die übrigen, auch wenn sie wahr wären, für Plato selbst nicht zu viel beweisen würden. Dagegen sehen wir aus den S. 364, 3. 368, 2 angeführten Stellen, dass Plato selbst sich theils über seine politische Unthätigkeit, theils über sein Verhältniss zu dem jüngeren Dionys zu erklären Anlass hatte, und die Natur der Sache lässt es erwarten, dass ihm beides vorgerückt wurde, wie denn überhaupt sein politischer Idealismus und seine Vorliebe für aristokratische Einrichtungen nothwendig Anstoss geben mussten (vgl. auch Rep. V, 472, A. 473, C. E).

[5] M. vgl. das Sündenregister bei Athen. V, c. 55. 57—61, dessen Berichtigung ich mir werde ersparen dürfen, nebst den ungereimten Beschwerden über die erdichteten Reden, die er Sokrates und andern in den Mund lege, bei Dems. XI, 505, e. 507, c. Diog. 35.

[6] So soll er im Timäus die Schrift des Philolaus (s. o. 356, 2), in der Republik ein Werk des Protagoras (Aristox. und Favorin b. Diog. III, 37. 57) geplündert haben; demselben hätte er nach Porphyr bei Eus. pr. ev. X. 3, 24 seine Einwürfe gegen die Eleaten zu verdanken; Alcimus (b. Diog. III. 9 ff.) warf ihm vor, dass er die Grundlagen seines Systems von

weit wir ihre Wahrheit näher zu prüfen im Stande sind, so unbegründet, dass kaum ein kleinstes von ihnen übrig bleibt[1]), und so weit diess nicht der Fall ist, so schlecht bezeugt, dass sie uns in der Achtung, welche uns die Schriften des Philosophen auch vor seinem Charakter einflössen, nicht irre machen dürfen. So weit sich der Mann aus seinen Werken beurtheilen lässt, können wir uns nur eine sehr hohe Vorstellung über Plato's Persönlichkeit bilden. Um ihn richtig zu würdigen, muss man ihn aber freilich mit dem Masse messen, welches seine Naturanlage und seine geschichtliche Stellung an die Hand giebt. Plato war ein Grieche, und er wollte einer sein. Er gehörte einem Stand und einem Haus an, dessen Vorurtheile er so wenig, als seine Vorzüge, verläugnet. Er war der Sohn einer Zeit, in welcher Griechenland den Gipfelpunkt seines nationalen Lebens | bereits überschritten hatte, und unaufhaltsam von seiner politischen Grösse herabsank. Er war endlich eine ideale, mehr auf künstlerisches Schaffen und wissenschaftliche Forschung, als auf's praktische

---

Epicharm, Theopomp (bei Athen. XI, 508, c), dass er seine meisten Gespräche von Aristipp, Antisthenes, Bryso entlehnt habe. Wie grundlos aber freilich diese Behauptung in Betreff Epicharm's ist, wurde schon Th. I, 428 f. nachgewiesen. Auf das Zeugniss eines Aristoxenus und Theopomp wird niemand, welcher die Unzuverlässigkeit dieser Schriftsteller kennt, grosses Gewicht legen; die Aussage des erstern (den schon seine Behauptungen über Sokrates ausreichend charakterisiren; s. o. 51 f. 48. 54, 6. 59, 5), ist so, wie sie lautet, mehr als unwahrscheinlich, und kann höchstens in Betreff weniger untergeordneter Punkte einigen Grund haben; ebenso verhält es sich aber, abgesehen von dem gemeinsam sokratischen, was Plato von keinem andern zu leihen brauchte, auch mit der Angabe Theopomp's (über den S. 371, 1 zu vgl.). Porphyr's Aussage mag immerhin etwas wahres zu Grunde liegen, aber auf Plato kann dadurch schwerlich ein ungünstiges Licht fallen. Wenn endlich unser Philosoph nicht allein die Grundlage seiner Construction der Elemente und anderes naturwissenschaftliche im Timäus, sondern auch die Ausführung des Philebus über Grenze und Unbegrenztheit zunächst Philolaus verdankt, so ist diess theils an sich nichts unrechtes, theils hat er in beiden Fällen seine Quelle, die pythagoreïsche Lehre, wenigstens im allgemeinen hinreichend angezeigt, wenn er auch Philolaus nicht genannt hat. Seine wissenschaftliche Selbständigkeit aber hat er auch da, wo er den einen oder den anderen Vorgänger benützt, und so auch Philolaus und den Pythagoreern gegenüber, hinreichend behauptet.

[1]) M. s. die vorangehenden Anm.

Handeln angelegte Natur; diese Geistesrichtung war durch den ganzen Gang seines Lebens, und vor allem durch den entscheidenden Einfluss der sokratischen Schule, genährt und grundsätzlich befestigt worden, und Plato's politische Erfahrungen konnten ihn darin nur bestärken. Aus einer solchen Anlage und solchen Einflüssen konnten sich alle Tugenden des Menschen und des Philosophen, aber keine staatsmännische Grösse entwickeln. Plato konnte seinem Vaterlande das Beste wünschen, er konnte ihm jedes Opfer, ausser dem seiner Ueberzeugung, zu bringen bereit sein; aber dass er sich in das Gewühl des politischen Lebens, für das er nicht gemacht war, hineinwerfen, dass er die Kraft seines Geistes hätte vergeuden sollen, um ein Staatsgebäude zu stützen, dessen Grundlagen er für verfehlt hielt[1], dass er sich mit Hülfsmitteln, von deren Untauglichkeit er selbst überzeugt war, dem andrängenden Schicksal hätte entgegenstemmen, dass er, wie Demosthenes, den Verzweiflungskampf auf den Trümmern der griechischen Freiheit hätte kämpfen sollen, kann man nicht verlangen. Seine Sache war es, die Aufgabe des Staats und die Bedingungen ihrer Lösung zu untersuchen, ihre praktische Verwirklichung musste er anderen überlassen. Seine Natur und sein Lebensgang bestimmten ihn zum Philosophen, nicht zum Staatsmann. Auch seine Philosophie musste er aber nothwendig in anderer Weise treiben, und eine andere Lebensweise führen, als Sokrates. Zu der sophistischen Unterrichtsweise wollte er allerdings nicht zurückkehren[2], und dem sokratischen Muster in der Hauptsache nicht untreu werden. Aber wer auf Gestaltung und Mittheilung eines umfassenden Systems ausgieng, dem konnte jene aphoristische, von hundert zufälligen Umständen bedingte Gesprächführung nicht genügen; er brauchte reichere Hülfsmittel, gelehrte Arbeit, wissenschaftliche Stille; er brauchte Zuhörer, welche seinen | Untersuchungen im Zusammenhang folgten, welche ihnen ihre ganze Zeit widmeten: seine Philosophie musste sich vom Markt und von der Strasse in die Räume der Schule zurückziehen [1]). Schon hiemit waren manche Abweichungen von der sokratischen Lebensweise gegeben; dieselbe entsprach aber Plato's Neigung und Gewohnheiten wohl auch überhaupt nicht. Ein einfaches und mässiges Leben war durch seine Grundsätze gefordert [2]), und es wird ihm auch ausdrücklich nachgerühmt [3]); aber die Besitz- und Bedürfnisslosigkeit eines Sokrates konnte einem Manne von seiner Erziehung und seinen Verhältnissen nicht zusagen; wer so viel künstlerischen Geschmack besass, konnte dem äusseren Schmucke des Lebens nicht allen Werth absprechen [4]); wer seine wissenschaftliche Forschung mit so offenem Sinn auf alles Wirkliche ausdehnte, konnte auch im Leben nicht so gleichgültig gegen das Aeussere sein, wie diejenigen, welchen nach Sokrates' Vorgang die moralische Selbstbetrachtung genügte. Sokrates war trotz seiner antidemokratischen Politik eine durch und durch volksthümliche Natur; Plato's Persönlichkeit trägt, wie seine Philosophie, ein vornehmeres Gepräge; er liebt es, sich in seinem Kreis abzuschliessen, das Störende und das Gemeine von sich abzuwehren; sein Interesse und seine Fürsorge gehört nicht allen, ohne Unterschied, sondern zunächst nur den Auserwählten, die seine Bildung, seine Wissenschaft, seine Lebensansicht zu theilen fähig sind. Jene Aristokratie der Intelligenz, auf welcher sein Staat ruht, wurzelt tief in Plato's Charakter. Dafür

---

[1] S. o. S. 364, 3, vgl. Ritter II, 171 ff.

[2] Er nahm nicht allein keine Bezahlung für seinen Unterricht (Diog. IV, 2, von Prolegg. c. 5 nicht zu reden, vgl. S. 364. 373, 2), missbilligte vielmehr das Verfahren der Sophisten in dieser Beziehung entschieden (s. Th. I, 888 f.), sondern er tadelt auch die Form des sophistischen Lehrvortrags (Prot. 328, E ff. 334, C ff. Gorg. 449, B f. Hipp. min. 373, A, vgl. o. S. 361, 3).

---

1) Vgl. Diog. 40: ἐξετόπιζε δὲ καὶ αὐτὸς τὰ πλεῖστα, καθά τινές φασι. Olympiod. c. 6.

2) M. vgl. statt alles andern Rep. III, 403, E ff. Gorg. 464, D.

3) M. s. die Stellen, welche S. 363, 3 angeführt wurden, und Diog. 39. Ebendahin gehört der schlechtverbürgte Zug bei Stob. Floril. 17, 36 (welcher im Floril. Monac. 231 Pythagoras zugeschrieben wird), dass er zu seiner sittlichen Uebung das Wasser, womit er seinen Durst löschen wollte, wieder ausgeschüttet habe.

4) Plato soll ja auch einigen Luxus der häuslichen Einrichtung nicht verschmäht haben (Diog. VI, 26); ebenso werden seine Schüler von gleichzeitigen Komikern (b. Athen. XI, 509, b. XII, 544, f.) wegen ihrer vornehmen Kleidung und Haltung verspottet. Dagegen sagt Sen. ad. Helv. 12, 4: Plato habe nur drei Sklaven gehabt; sein Testament b. Diog. III, 42 nennt deren fünf.

hat er es aber in seiner Sphäre zu einer Grösse und Vollendung gebracht, durch die er einzig in seiner Art dasteht. Wie Plato als Philosoph die kühnste Idealität mit einer seltenen Schärfe des Denkens, die Anlage zu abstrakter dialektischer Untersuchung mit der Frische des künstlerischen Schaffens vereinigt, so vereinigt er als | Mensch Strenge der sittlichen Grundsätze ¹) mit lebendiger Empfänglichkeit für das Schöne, Adel und Hoheit der Gesinnung mit Zartheit des Gefühls, Feuer mit Selbstbeherrschung ²), Begeisterung für seine Sache mit philosophischer Gemüthsruhe, Ernst mit Milde ³), Geistesgrösse mit schlichter Menschenfreundlichkeit ⁴), Würde ⁵) mit Anmuth; und gerade das ist das grosse an ihm, dass er die scheinbar widersprechenden Züge zur Einheit zu verknüpfen, die Gegensätze durch einander zu ergänzen, den Reichthum seiner Kräfte und Anlagen allseitig, ohne sich in ihrer Mannigfaltigkeit zu verlieren, zur vollkommensten Harmonie zu entwickeln weiss ⁶). Jene sittliche Schönheit und Gesundheit des ganzen Lebens, die Plato selbst, als ächter Grieche, vor allem verlangt ⁷), hat er, wenn uns irgend aus seinen Werken ein treues Bild seines Wesens entgegenkommt, in seiner eigenen Persönlichkeit zur mustergiltigen Dar-

---

1) Eine Grabschrift bei Diog. 43 nennt ihn σωφροσύνῃ προφέρων θνητῶν ἤθει τε δικαίῳ.

2) Dahin gehört die bekannte Erzählung, dass Plato einen Freund gebeten habe, seinen Sklaven zu züchtigen, weil er selbst im Zorn sei, oder dass er, wie eine andere Version lautet, dem Sklaven selbst gesagt habe: „Dein Glück, dass ich zornig bin, du bekämest sonst Streiche“; Plut. ed. pu. 14, S. 10. ser. num. vind. 5, S. 551. Sen. De ira III, 12, 5. Diog. 38 f. Stob. Floril. 20, 43. 47. Floril. Monac. 234. Vielleicht um dieser Erzählung willen, behandelt ihn Themist. or. II, 30, d als ein Muster von Sanftmuth.

3) Vgl. was S. 286, 9 angeführt wurde.

4) Einen hübschen Zug der Art erzählt Ael. V. H. IV, 9.

5) Herakleides bei Diog. 26 giebt an, er habe sich in jüngeren Jahren nie erlaubt, übermässig zu lachen, und Aelian V. H. III, 35, es sei in der älteren Akademie nicht gestattet gewesen, zu lachen, was zwar beides schwerlich wörtlich wahr ist, aber doch immerhin zeigt, dass er für eine sehr ernste Natur galt. Einen anderen Zug giebt Sen. De ira II, 21, 10.

6) Olympiodor sagt desshalb c. 6 von Plato und Homer: δύο γὰρ αὗται ψυχαὶ λέγονται γενέσθαι παναρμόνιοι.

7) Z. B. Rep. III, 401, B ff. 403, C. Phileb. 64, C ff. 66, A.

stellung gebracht[1]), und damit diesem Bilde die Uebereinstimmung der äusseren Erscheinung mit dem Innern nicht fehle, wird uns auch seine körperliche Kraft und Schönheit gerühmt[2]). Was aber hiebei | dem Philosophen eigenthümlich ist, das ist jener enge Zusammenhang seines Charakters mit seinem wissenschaftlichen Streben, welchen er der sokratischen Schule zu verdanken hat. Die sittliche Vollendung seines Lebens wurzelt in der Klarheit seines Erkennens; das Licht der Wissenschaft ist es, welches in seiner Seele die Nebel zerstreut und jene olympische Heiterkeit hervorbringt, deren Hauch uns aus seinen Schriften so erquickend entgegenströmt. Plato ist mit Einem Wort eine apollinische Natur, und es ist ein treffendes Zeugniss für den Eindruck, den seine Persönlichkeit auf seine Zeitgenossen und seine Schriften auf die Nachwelt hervorbrachten, wenn ihn mancherlei Mythen, ähnlich wie Pythagoras, in die innigste Verbindung mit dem Gott setzen, welcher in der lichten Klarheit seines Wesens für den Griechen das Urbild der sittlichen Schönheit, des Masses und der Harmonie ist[3]).

---

[1] M. vgl. über ihn auch Panätius b. Cic. Tusc. I, 32, 79 und die Verse des Aristoteles, welche Bd. II, b, 9 2. Aufl. mitgetheilt sind.

[2] Epikt. Diss. I, 8, 13: καλὸς ἦν Πλάτων καὶ ἰσχυρός. Weiter vgl. m. Apul. dogm. Plat. 1 und was S. 339, 1. 242, 2 über Plato's Körperbau und gymnastische Fertigkeit angeführt wurde. Unter den Bildern Plato's (über die Visconti Iconographie grecque I, 169 [228] ff.) ist die Statuette, deren Zeichnung Jahn nach Braun Mon. ined. d. Instit. III, 7 seiner Ausgabe des Symposium beigegeben hat (das Original ist verschollen), das einzige, welches seinen Namen trägt und Porträtähnlichkeit zeigt. Andere vermeintliche Platobüsten stellen den Asklepios oder den bärtigen Dionysos dar. Einer Bildsäule auf seinem Grab von Silanion gedenkt Favorinus b. Diog. III, 25. Nach Plut. adul. et am. c. 9, S. 53 hatte Plato hohe Schultern, die affektirte Verehrer desselben nachahmten, und nach Diog. 5 eine dünne Stimme.

[3] Schon in der Feier seines Geburtsfestes, und vielleicht selbst in der Bestimmung des Tages für dasselbe, macht sich dieser Gesichtspunkt geltend; s. o. 338, 1, Schl. 43. Weiter erfahren wir aus Diog. 2. (Olymp. 1. Prolegg. 1.) Plut. qu. conv. VIII, 1, 2, 4. Apul. Dogm. Plat. 1. Ael. V. H. X, 21, dass schon zu Speusipp's Zeit in Athen die Sage gieng, er sei ein Sohn Apollo's. Um die Entstehung dieser Sage zu erklären, erinnert Steinhart (Pl. Leben 8. 36. 282) an den griechischen Heroenkultus und namentlich an die ähnlichen Sagen über Alexander; ja er vermuthet, man habe Plato

2. Plato's Schriften; die Frage nach der Vollständigkeit und Aechtheit unserer Sammlung.

Das sprechendste Denkmal des platonischen Geistes und die wichtigste Quelle für unsere Kenntniss der platonischen Lehre sind die Schriften des Philosophen [1]. Plato war den grösseren Theil | seines Lebens hindurch, mehr als ein halbes Jahrhundert

---

durch dieselbe als Geistesheros dem vergötterten Weltüberwinder zur Seite stellen wollen; denn dass dieses Mährchen schon der Zeit des Speusippus angehöre, sei unglaublich. Mir scheint es nicht, dass wir diese Möglichkeit zu läugnen berechtigt sind; und diess um so weniger, da die Pythagorassage für die über Plato noch nähere Parallelen bietet, als die Alexandersage (vgl. Th. I, 265 f.). Dass aber dem Speusippus auch schon die weitere Ausführung des Mythus bekannt war, wonach ein Traumgesicht dem Aristo verboten hätte, seine Frau vor der Geburt ihres ersten Kindes zu berühren, lässt sich nicht nachweisen. An dem wichtigsten Wendepunkt seines Lebens angelangt, soll Plato durch einen bedeutungsvollen Traum als der Schwan Apollo's bei Sokrates eingeführt worden sein (s. S. 345, 2). Ihm selbst hätte (nach Olymp. 6. Prolegg. 2) vor seinem Tode geträumt, dass er ein Schwan geworden sei — Mythen, deren Thema im Phädo 85, B gegeben war. Spätere stellen Plato als Seelenarzt dem andern Sohn Apollo's, Asklepios, gegenüber (Diog. 45, der den Gedanken gewiss nicht aus sich selbst hat; aus seinem Epigramm macht dann Olymp. 6 eine Grabschrift, die Prolegg. 6, welche auch noch einiges weitere bringen, ein Orakel). Auch die artige Erzählung von den Bienen, welche das Kind auf dem Hymettus mit Honig genährt haben sollen (Cic. Div. I, 36, 78. Valer. Max. I, 6, ext. 3. Olymp. 1) wird von den Prolegg. c. 2 mit einem Opfer für den Hirtengott Apollo in Verbindung gebracht, wahrscheinlich entstand sie aber unabhängig von den apollinischen Sagen als natürliches Symbol für den Mann, dem, wie Nestor, „von der Zunge die Red' entströmete, süsser als Honig".

[1] Schleiermacher Platon's Werke 6 Bde. 1804 (2. A. 1816)—1828. Ast Platon's Leben und Schriften 1816. Socher Ueber Platon's Schriften 1820. Hermann Geschichte und System des Platonismus (1839) S. 343 ff. Ritter Geschichte der Phil. II, 181—211. Brandis griech.-röm. Phil. II, a, 151—182. Stallbaum in s. Einleitungen. Steinhart in den Einleitungen zu Plato's Werken übers. v. Müller 1850 ff. Suckow die wissensch. und künstler. Form der platon. Schriften 1855. Munk die natürl. Ordnung d. plat. Schriften 1857. Susemihl die genet. Entwickelung der plat. Phil. 1855 f. Ueberweg Untersuchungen üb. d. Echtheit und Zeitfolge platon. Schriften. 1861. H. v. Stein 7 Bücher z. Gesch. d. Plat. Bd. 1—2. 1862. 1864. Schaarschmidt die Sammlung d. plat. Schrift. 1866. Bonitz Plat. Studien 1858 ff. Grote Plato 3 Bde. 1865. Ribbing Genet. Entw. d. plat. Ideenlehre Th. 2.

lang, als Schriftsteller thätig[1]; und eine seltene Gunst des Schicksals hat es so gefügt, dass kein einziges von den Werken, welche er selbst für die Oeffentlichkeit bestimmt hatte, verloren gegangen ist. | Wir können diess wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit daraus schliessen, dass keine einigermassen sichere Spur von dem Dasein einer platonischen Schrift, die wir nicht mehr besässen, auf uns gekommen ist; denn die Unächtheit der verlorenen Gespräche, die uns genannt werden[2], steht ausser Frage[3], und einige andere Schriften, in denen man platonische Werke vermuthen könnte, die „Eintheilungen“[4], die Vorträge

---

[1] Wir werden nämlich einerseits finden, dass mehrere seiner Gespräche aller Wahrscheinlichkeit nach theils in der nächsten Zeit nach Sokrates Tod, theils vielleicht auch schon vor demselben verfasst sind; andererseits versichern nicht blos die Alten, dass er bis zu seinem Ende fortwährend mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt gewesen sei (s. S. 339. 370, 4.), und dass namentlich die Schrift von den Gesetzen sich noch nicht ganz vollendet in seinem Nachlass gefunden habe (Diog. III, 37), sondern auch die Beschaffenheit dieser Schrift spricht für diese Angabe (s. u.).

[2] Bei Diog. III, 62: Μίδων, Φαίακες, Χελιδὼν, Ἑβδόμη, Ἐπιμενίδης, bei Athen. XI, 506, d ein Κίμων, bei Doxopater in Aphthon Rhet. gr. ed. Walz II, 130 vgl. Simpl. in Categ. 4, ζ Bas. ein Themistokles (wenn dieses nicht am Ende nur ein anderer Titel für den Cimon ist, in dem nach Athenäus Themistokles stark getadelt wurde; mit Hermann Plat. 556 statt Themistokles „Theätet“ zu vermuthen, oder bei dem Cimon des Athenäus eine Verwechslung mit dem Gorgias anzunehmen, haben wir kein Recht). Einige weitere Apokryphen fügt der Araber in Casiri's Biblioth. Arab. I, 302, angeblich nach Theo bei.

[3] Diog. a. a. O. führt die Aufzählung der obengenannten und einiger andern Gespräche mit einem νοθεύονται ὁμολογουμένως ein. Erwägt man nun, wie bereitwillig die Gelehrten der alexandrinischen Zeit eine Reihe von Schriften als platonisch annahmen, über deren Unächtheit wir kaum im Zweifel sein können, so wird man sich dem Schluss nicht entziehen können, dass diejenigen, welche sie einmüthig verwarfen, sehr entschiedene Spuren der Unächtheit an sich getragen haben müssen, und wohl erst in einer verhältnissmässig späten Zeit zum Vorschein kamen.

[4] Aristoteles erwähnt wiederholt platonischer διαιρέσεις. Gen. et corr. II, 3. 330, b, 15: diejenigen, welche nur zwei ursprüngliche Elemente annehmen, lassen die übrigen aus diesen gemischt sein; ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες, καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν· τὸ γὰρ μέσον (sc. στοιχεῖον) μῖγμα ποιεῖ. Part. anim. I, 2. 642, b, 10: man darf eine Thiergattung nicht an verschiedene Eintheilungsglieder vertheilen, οἷον τοὺς ὄρνιθας τοὺς μὲν ἐν τῇδε τοὺς δ' ἐν ἄλλῃ διαιρέσει, καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις· ἐκεῖ

γὰρ τοὺς μὲν μετὰ τῶν ἐνύδρων συμβαίνει διῃρῆσθαι τοὺς δ' ἐν ἄλλῳ γένει. Die erste von diesen Stellen kann weder auf Phileb. 16, E, noch auf Tim. 27, D. 48, E ff., oder 35, A ff., oder 31, B ff. 53, A ff. bezogen werden; denn theils eignete sich die Bezeichnung διαιρέσεις für keine von diesen Stellen, theils enthält auch keine von ihnen das hier aus den Diäresen angeführte. Die vier ersten handeln nicht von den körperlichen Elementen, den ἁπλᾶ σώματα, auf welche sich die aristotelische Bemerkung (mag auch Ueberweg Unters. plat. Schr. 155 f. diess bestreiten) bezieht; Tim. 31, B ff. 53, A ff. handeln zwar von denselben, aber keine von diesen zwei Stellen konnte füglich mit διαιρέσεις bezeichnet werden, und beide haben statt der drei Elemente, welche Aristoteles in den διαιρέσεις fand, deren vier, und die zwei mittleren von diesen stellen so wenig eine Mischung der zwei äusseren dar, dass sie vielmehr nach S. 53, B ihrer stereometrischen Zusammensetzung nach nur dem einen von ihnen verwandt sind und mit ihm zusammen gegen das andere im Gegensatz stehen. An eine blos mündlich überlieferte Aeusserung Plato's (Ueberweg a. a. O. Susemihl Genet. Entw. II, 548) wird man aber auch nicht denken können, da in diesem Fall, nach dem ausnahmslosen aristotelischen Sprachgebrauch, statt des Präsens ποιεῖ das Präteritum stehen müsste, und ein mündlicher Vortrag ohne Zweifel auch anders bezeichnet worden sein würde. Die hier genannten διαιρέσεις müssen mithin eine in unserer platonischen Sammlung nicht enthaltene Schrift sein, welche entweder von Plato verfasst, oder doch eine Darstellung platonischer Lehren war. Nur eine Schrift kann auch die zweite von den aristotelischen Stellen (part. anim.) bei den γεγραμμέναι διαιρέσεις im Augen haben; und auch hiebei können wir auf keine von den uns erhaltenen platonischen Schriften rathen, theils weil die Bezeichnung für jede von ihnen und jeden Abschnitt aus einer von ihnen gleichfalls höchst seltsam wäre, theils weil das, was Arist. aus ihnen anführt, dass die Vögel theilweise in die gleiche Klasse mit den Wasserthieren, theilweise in eine andere gestellt worden seien, auch an den Orten, die man am ehesten herbeiziehen könnte, Soph. 220, A f. Polit. 264, D f. (an jenen denkt Hermann Plat. 594, Susemihl a. a. O., Pilger üb. die Athetese d. plat. Soph. 6, an diesen Ueberweg a. a. O. 153 f.) sich nicht findet. Dagegen werden die διαιρέσεις hier nicht auf Plato zurückgeführt, und insofern würde die Stelle De part. anim., für sich genommen, der Annahme (Suckow Form d. plat. Schr. 97 f.) nicht widerstreben, dass die γεγραμμέναι διαιρέσεις weder eine platonische Schrift noch eine Darstellung platonischer Lehre gewesen seien. (Dass sie diess freilich gar nicht sein können, weil Plato hier nicht genannt sei, ist eine durchaus unrichtige Bemerkung Suckow's: Plato wird von Aristoteles, wie wir noch finden werden, sehr oft ohne seinen Namen angeführt.) Hat man sich jedoch aus der Stelle De gen. et corr. überzeugt, dass Arist. wirklich eine Darstellung platonischer Eintheilungen in Händen gehabt hat, so ist es das natürlichste, auch De part. anim. an die gleiche Schrift zu denken. Dass diese aber von Plato selbst herrührte oder sich wenigstens für sein über die Philosophie und über das Gute [1]), die „ungeschriebenen Lehren“ [2]), hatten sich von Hause aus gar nicht für Arbeiten

---

Werk ausgab, lässt sich nicht annehmen; denn in diesem Fall würde sich Aristoteles part. an. I, 2 wohl anders ausgedrückt, es würde sich aber auch ohne Zweifel entweder diese Schrift selbst oder doch eine gesichertere Spur ihres Daseins erhalten haben, als sie in ihrer angeblichen Uebersendung an Dionys, ep. Plat. XIII, 360, B liegt. Die letztere Stelle scheint sich vielmehr auf diejenigen Διαιρέσεις zu beziehen, deren Alexander b. Philop. in Arist. de gen. et corr. 50, b, m. als einer zu seiner Zeit unter Plato's Namen umlaufenden, aber unächten Schrift erwähnt, die aber Philoponus selbst nicht mehr kannte; die von Aristoteles angeführten Diäresen dagegen werden eine in der akademischen Schule gebrauchte Zusammenstellung von Eintheilungen der verschiedenen Gebiete des Wirklichen gewesen sein, welcher platonische Vorträge zu Grunde lagen. Auf das Dasein einer solchen Schrift weist auch der Umstand, dass Speusippus (Diog. IV, 5), Xenokrates (ebd. 13) und Aristoteles (Diog. V, 23. Simpl. Categ. Schol. in Ar. 47, b, 40. Der Araber bei Rose Arist. Fragm. im 5. Bd. des akad. Arist. 1471, 52) Διαιρέσεις beigelegt werden; platonische Vorträge, in denen solche Eintheilungen vorkamen, scheint Hermodor b. Simpl. Phys. 54, b (abgedruckt in meiner Diatribe de Hermodoro S. 20 und Susemihl's Genet. Entw. II, 522) vorauszusetzen. Dass jedoch Aristoteles selbst der Verfasser der von ihm angeführten Diäresen war (wie Alberti Geist u. Ordn. d. plat. Schr. 37. 64 annimmt), macht die Art ihrer Anführung und der über sie ausgesprochene Tadel im höchsten Grad unwahrscheinlich; wenn vollends die von den Späteren Aristoteles beigelegten Διαιρέσεις dieselbe Schrift waren, aus der Diog. III, 80—109 entnommen hat, was er, unter wiederholter Berufung auf Aristoteles, über platonische Eintheilungen berichtet, so können sie weder (wie Suckow a. a. O. 96 glaubt) ein von Aristoteles verfasstes noch ein von ihm benütztes Werk, sondern nur eine jüngere Schularbeit gewesen sein. Ebensowenig wird man, aus denselben Gründen, die von Arist. angeführten Διαιρέσεις (mit Brandis De perd. Arist. libr. 12) in der aristotelischen Darstellung der platonischen Vorträge über das Gute suchen können (über die Th. II, b, 48, 2 der 2. Aufl. zu vergleichen ist). Eher möchte an die ἄγραφα δόγματα (s. S. 382, 2) gedacht werden (Philoponus a. a. O., Karsten de Plat. epist. 218. Schaarschmidt Samml. d. plat. Schr. 104); doch lässt die Verschiedenheit der Bezeichnung auch verschiedene Schriften vermuthen. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls werden wir die von Aristoteles angeführten Diäresen weder für eine platonische noch für eine aristotelische Schrift, diejenigen aber, welche später unter dem Namen des einen und des andern von diesen beiden Philosophen im Umlauf waren, nur für eine nacharistotelische Unterschiebung, oder vielleicht auch eine Ueberarbeitung der älteren halten können.

1) M. s. über diese S. 362, 2. 3 und Th. II, b, 48, 2 2. Aufl.

2) Phys. IV, 2. 209, b, 13 sagt Aristoteles, nachdem er der Bestim-

Plato's ausgegeben [1]). Nicht einmal das lässt sich annehmen, dass eine platonische Schrift ehedem vollständiger gewesen sei, als sie jetzt ist [2]). |

Weniger gut ist allerdings für die Reinheit der platonischen

---

mungen des Timäus über den Raum erwähnt hat: ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Dass mit diesen ἄγραφα δόγματα keine platonische Schrift gemeint sein kann, liegt am Tage; andererseits passt aber dieser Name auch nicht zur Bezeichnung eines mündlichen Vortrags als solchen; wir werden daher bei demselben nur an eine Aufzeichnung solcher platonischer Lehren denken können, die bis dahin noch ἄγραφα waren, eine Zusammenstellung aus dem Inhalt platonischer Vorträge. Dass jedoch Aristoteles selbst der Urheber dieser Zusammenstellung gewesen sei (wie Philop. z. d. St. Schol. in Ar. 371, b, 25 und gen. et corr. 50, b meint), lässt sich nach der Art der Anführung nicht annehmen; und wenn Simplicius (Phys. 126, a, m. 127, a, o. Schol. in Ar. 371, b, 3. 372, a, 21), die ἄγραφα δόγμ. richtig auf ἄγραφοι συνουσίαι Plato's bezieht, so hat er doch schwerlich ein Recht, unter diesen speciell die über das Gute zu verstehen. Themist. z. d. St. S. 259 Speng. sagt wohl nach blosser Vermuthung (eigener oder fremder), in den ἄγρ. δόγμ. lasse Plato die Ideen nicht, wie im Timäus, κατὰ μέθεξιν, sondern καθ' ὁμοίωσιν von der Materie aufgenommen werden: Aristoteles redet nur von einer Abweichung in der Bezeichnung des Aufnehmenden selbst.

1) Nicht in verlorenen Schriften, sondern in mündlichen Vorträgen werden auch die Ausdrücke vorgekommen sein, die Arist. Top. VI, 2. 140, a, 3 als platonisch anführt; was in Timäus' platonischem Lexicon unsern platonischen Werken fremd ist, stammt überhaupt nicht von Plato, sondern von andern Schriftstellern her; s. Hermann Plat. 556. Ueber die auffallenden Angaben eines dunkeln mittelalterlichen Mythographen (in A. Mai's Auct. Class. 183), welcher sich für eine sehr unplatonische Ansicht von der Entstehung des Götterglaubens auf einen angeblichen „Philosophus" Plato's beruft, vgl. m. Schaarschmidt Samml. d. plat. Schr. 89.

2) Denn aus Menander π. ἐπιδεικτ. S. 143 W. 337 Sp. (ὁ γοῦν Πλάτων ὕμνον τοῦ Παντὸς τὸν Τίμαιον καλεῖ ἐν τῷ Κριτίᾳ) kann man nicht schliessen, dass dieser Rhetor den Kritias in einer vollständigeren Gestalt vor sich gehabt habe, als wir, von der sich in diesem Fall doch wohl noch weitere Spuren erhalten hätten, während wir statt dessen aus Plut. Sol. 32 sehen, dass schon Plutarch von ihm nicht mehr, als die Einleitung und der Anfang der Erzählung vorlag; seine Worte scheinen vielmehr nur ein ungenauer Ausdruck dafür zu sein, dass die Ausführung des Timäus im Eingang des Kritias wie ein Loblied auf den Kosmos behandelt wird, wenn Timäus hier den Gott, dessen Entstehung er geschildert hat, anfleht, falls er etwas παρὰ μέλος geäussert haben sollte, möchte jener τὸν πλημμελοῦντα ἐμμελῆ ποιεῖν.

Sammlung gesorgt worden. Schon die griechischen Gelehrten erkannten mehrere von den Schriften, welche Plato's Namen tragen, als unächt[1]); und die Kritik unseres Jahrhunderts hat eine noch viel grössere Zahl, theils einstimmig, theils mit einer überwiegenden Mehrheit, ihrem angeblichen Verfasser aberkannt. Ueber andere schweben die Verhandlungen zur Zeit noch; und unter diesen befindet sich auch jetzt wieder, wie früher nach Ast's[2]) und Socher's[3]) erstem Auftreten, mehr als Ein Werk, dessen Verwerfung auf unsere Auffassung der platonischen Philosophie einen erheblichen Einfluss auszuüben geeignet wäre. Würde nun auch eine erschöpfende Untersuchung dieses Gegenstands über die Grenzen der gegenwärtigen Darstellung hinausführen, so wird sie doch auch nicht ganz an ihm vorbeigehen und die Gesichtspunkte, von denen seine Beurtheilung abhängt, nicht unerörtert lassen dürfen.

Was nun zunächst die *äusseren Zeugnisse* betrifft, von deren Betrachtung jede derartige Untersuchung ausgehen muss, so handelt es sich im vorliegenden Fall ganz überwiegend um die des Aristoteles. Denn ausser diesen sind uns nicht blos aus seiner Zeit, sondern auch aus dem ganzen Jahrhundert nach seinem Tode nur wenige Aussagen alter Schriftsteller über platonische Werke erhalten[1]; und diese selbst beziehen sich fast ausschliesslich auf solche Schriften, welche auch schon Aristoteles Plato mit Bestimmtheit beilegt. Erst gegen das Ende des dritten Jahrhunderts scheint Aristophanes von Byzanz einen

---

[1]) Die sämmtlichen verlorenen Gespräche (s. S. 380, 2) und von den erhaltenen diejenigen, welche in den Ausgaben als Dialogi nothi bezeichnet werden, mit Ausnahme des Klitophon (m. s. über diesen Hermann S. 424 f. 594, 225 ff. u. a.). Auch die Epinomis wurde schon im Alterthum (Diog. III, 37. Suid. Φιλόσοφος. Prolegg. in Plat. c. 25, nach Proklus) von manchen dem Opuntier Philippus, der zweite Alcibiades (Athen. XI, 506, c), freilich mit Unrecht, Xenophon beigelegt, die Anterasten (Thrasylus b. Diog. IX, 37) und der Hipparch (Ael. V. H. VIII, 2) bezweifelt. Dass dagegen Panätius wirklich den Phädo Plato absprach, um dem Unsterblichkeitsglauben die Auktorität dieses Philosophen zu entziehen (Asklepius Schol. in Ar. 576, a, 39. Anthol. gr. IX, 358; das letztere Epigramm soll nach David Schol. in Ar. 30, b, 8 Syrian, so wie unser Text lautet, dem Phädrus, wofür aber offenbar Phädo zu lesen ist, beigeschrieben haben), ist kaum glaublich; diese Angabe scheint vielmehr aus einem Missverständniss dessen entstanden zu sein, was theils über Panätius' Zweifel gegen die Dialoge des Phädo (s. o. 206, 1), theils über seine Bestreitung des platonischen Unsterblichkeitsglaubens (Cic. Tusc. I, 32, 79) überliefert war; hätte er den Phädo aus dem angegebenen Grunde für unächt erklärt, so würde er sich diese Bestreitung erspart haben.

[2]) Platon's Leben und Schriften 1816.

[3]) Ueber Platon's Schriften 1820.

---

[1] Schon Isokrates scheint Plato's politische Schriften mit im Auge zu haben, wenn er Philipp. 13 (346 v. Chr. geschrieben) von den νόμοις καὶ πολιτείαις ταῖς ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναις redet. Doch lässt sich diese Beziehung aus der Stelle selbst, diese für sich genommen, nicht mit Sicherheit beweisen, da Plato weder der einzige noch der erste war, der über Staatsverfassung und Gesetze geschrieben hatte; selbst wir kennen, ausser den platonischen, aus der Zeit vor Isokrates noch mehrere ähnliche Werke: die Πολιτεία des Protagoras, die Schrift des Antisthenes π. νόμου ἢ π. πολιτείας (Diog. VI, 16), die des Phaleas und Hippodamus (Arist. Polit. II, 7. 8, welcher 1267, b, 37. 1268, a, 6 in Betreff des letztern ausdrücklich auch seiner Vorschläge über die νόμοι erwähnt), und Polit. I, 6. 1255, a, 7 spricht Arist. von πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις, welche das Recht, Kriegsgefangene zu Sklaven zu machen, bestreiten. Noch weniger darf man aber mit Suckow (Form d. plat. Schr. 103 f.) aus dem Plural σοφιστῶν folgern, Isokr. habe den Staat und die Gesetze verschiedenen Verfassern beigelegt; vgl. Ueberweg Plat. Schr. 184 f. Aus der S. 373, 6 angeführten Behauptung Theopomp's kann man auf die platonischen Schriften, welche ihm vorlagen, nicht schliessen. Dagegen erhellt aus Plut. an. procr. 3, 1. Alex. zu Metaph. 1091, a, 27 vgl. m. Arist. De coelo I, 10. 279, b, 32 und andern, später (S. 672 d. 2. Aufl.) zu berührenden Zeugnissen, dass Xenokrates den Timäus berücksichtigte; nach Suid. Ξενοκρ. hätte er auch περὶ τῆς Πλάτωνος πολιτείας geschrieben, Diog. IV, 12 jedoch nennt nur eine Schrift π. πολιτείας. Auf den Timäus bezieht sich Theophrast Fragm. 28. 34. 49 Wimm., auf die Gesetze (XI, 915, D). Derselbe Fr. 97, 5 (Stob. Floril. 44, 22 Schl.). Den Euthydem (279, D f. 281, B) muss Eudemus Eth. Eud. VII, 14. 1247, b, 15 im Auge haben, da sich das hier als sokratisch angeführte dort und nur dort findet; auf Protagoras 352, B. C scheint Eth. Eud. VII, 13. 1246, b, 34, auf Prot. 360, D Eth. Eud. III, 1. 1229, a, 15 zu gehen; auf Lysis 214, C f. Eth. Eud. VII, 5. 6. 1239, b, 13. 1240, b, 17, da hier der eudemische Text dem des platonischen Gesprächs näher kommt, als die Parallelstelle der nikomachischen Ethik IX, 10. 1159, b, 7. Von der platonischen Republik redet Aristoxenus (s. o. 373, 6), vom Phädrus Dicäarchus (b. Diog. III, 38), vom Timäus Timon (s. S. 356, 2); den ersten Commentar zu dem letzteren verfasste Krantor (s. u. S. 696 d. 2. Aufl.); gegen Plato's Gesetze schrieb der Stoiker Persäus (Diog. VII, 36), um 260—250 v. Chr.

Theil der platonischen Werke in jene fünf Trilogieen vertheilt zu haben, welche wir aus Diogenes III, 61 f. kennen[1]; und um zwei volle Jahrhunderte später gab Thrasylus ein Verzeichniss derselben in neun Tetralogieen[2], welches mit wenigen, höchst unerheblichen Ausnahmen alle unter Plato's Namen auf uns gekommenen Stücke umfasst[3]. Grote[4] glaubt nun freilich nicht allein den Angaben des Aristophanes, sondern selbst dem Verzeichniss des Thrasylus volle Urkundlichkeit beilegen zu dürfen. Denn es lasse sich nicht annehmen, dass man in der Schule zu Athen, welche sich von ihrer Gründung an ununterbrochen fortpflanzte, nicht über alles, was ihr Stifter geschrieben hatte, genau und vollständig unterrichtet gewesen sein sollte; man habe hier vielmehr ohne Zweifel seine eigenen Handschriften sorgfältig aufbewahrt, und sei dadurch in den Stand gesetzt worden, jedem, der sich über die Aechtheit oder den Text eines platonischen Werks unterrichten wollte, die urkundlichsten Aufschlüsse zu geben. Diese Gelegenheit werde nun auch ein Demetrius Phalereus und seine Nachfolger bei der Gründung der alexandrinischen Bibliothek nicht unbenützt gelassen haben: sie werden sich entweder Abschriften der platonischen Originalmanuscripte verschafft, oder doch in Athen über die Aechtheit der Werke, welche sie in ihre Büchersammlung aufnahmen, Erkundigungen eingezogen und ein Verzeichniss der unzweifelhaft ächten platonischen Schriften angelegt haben; und da nun Aristophanes jedenfalls, wahrscheinlich aber auch Thrasylus, bei ihren Verzeichnissen der alexandrinischen Ueberlieferung gefolgt seien, so haben die Angaben dieser Gelehrten über die platonischen Schriften die Vermuthung der grössten Glaubwürdigkeit für sich. Allein diese ganze Deduktion beruht auf einer Reihe unsicherer Voraussetzungen. Es mag sein, dass die Urschriften, oder doch die von ihrem Verfasser selbst gebrauchten Abschriften der sämmtlichen platonischen Werke in der Akademie aufbewahrt wurden, wiewohl uns darüber nicht das geringste durch geschichtliche Ueberlieferung bekannt ist; aber wenn diess auch der Fall war: wer verbürgt uns, dass nicht allein Plato's persönliche Schüler, sondern auch ihre Nachfolger, von der Vollständigkeit ihrer Sammlung fest genug überzeugt waren und die Reinheit derselben eifersüchtig genug überwachten, um jedem darin fehlenden Buche, welches sich ihnen als platonisch darstellte, die Aufnahme zu versagen? Davon nicht zu reden, dass sich wirklich Fälle denken lassen, in denen die Handschriftensammlung, welche sich im Besitz der platonischen Schule befand, durch ächte platonische Werke ergänzt werden konnte [1]). Und gesetzt auch, die athenischen Akademiker hätten wirklich fortwährend keine unächten Schriften in ihre Bibliothek zugelassen: was berechtigt zu der Annahme, dass auch die alexandrinischen Bibliothekare diess nicht gethan haben? Sie hätten sich allerdings, wenn jene Voraussetzung richtig ist, in Athen darüber unterrichten *können*, welche Werke dort als ächt anerkannt waren; aber woher wissen wir, dass sie diess wirklich gethan haben? Wir haben dafür nicht die geringste Bürgschaft; wir hören vielmehr, die Unterschiebung von Schriften sei durch die hohen Preise, welche in Alexandria und Pergamus für dieselben bezahlt wurden, ermuthigt worden [2]), und es seien namentlich Aristoteles manche Werke unterschoben worden, um sie an Ptolemäus Philadelphus zu verkaufen[1]); und wenn wir den Zustand der literarischen Kritik während der nacharistotelischen Periode in Betracht ziehen, so haben wir durchaus keinen Grund, von den alexandrinischen Gelehrten im allgemeinen vorauszusetzen, dass sie die Aechtheit von Schriften, welche berühmte Namen an der Stirne trugen, so sorgfältig und umsichtig geprüft haben, wie ihnen Grote diess zutraut. Die Verzeichnisse des Aristophanes und Thrasylus beweisen daher zunächst nur, dass die darin enthaltenen Werke zur Zeit dieser Grammatiker für platonisch gehalten wurden; ob sie es aber auch waren, diess muss nach den allgemeinen Regeln der Kritik durch Untersuchung der einzelnen Schriften ausgemacht werden.

---

[1] Die erste enthielt: Republik, Timäus, Kritias; die zweite: Sophist, Politikus, Kratylus; die dritte: Gesetze, Minos, Epinomis; die vierte: Theätet, Euthyphro, Apologie; die fünfte: Krito, Phädo, Briefe; „τὰ δ' ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως." Dass diese Trilogieeneintheilung wirklich schon Aristophanes angehöre, läugnet Suckow Form d. plat. Schr. 163, wie ich glaube, mit Unrecht.

[2] Bei Diog. III, 56 ff.

[3] Ausser den S. 384, 1 genannten Dialogen fehlen darin nur die zwei kleinen Gespräche π δικαίου und π. ἀρετῆς, die Definitionen, und die erst von Hermann in seine Ausgabe aufgenommenen Briefe Nr. 14—19.

[4] Plato and the other companions of Socrates I, 132 ff.

---

[1]) Wären z. B. wirklich Briefe von Plato vorhanden gewesen, so hätten sich nicht nothwendig Abschriften derselben im Nachlass des Philosophen finden müssen; wäre der Bibliothek des Speusippus und Xenokrates irgend ein Unfall zugestossen, wie diess namentlich während der Kämpfe der Diadochen um den Besitz Athens leicht geschehen konnte, oder einzelne ihrer Bestandtheile verloren gegangen, so wäre gar nichts anderes übrig geblieben, als sie von auswärts zu ergänzen. Aber wir können, wie gesagt, von solchen Möglichkeiten absehen: es genügt, dass wir nichts darüber wissen, in welcher Weise Plato's Schriften in seiner Schule aufbewahrt und ob für die Erhaltung der Sammlung in ihrer Reinheit Vorkehrungen getroffen wurden.

[2]) Galen in Hippocr. de nat. hom. I, 42. XV, 105 K.: πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει βιβλίων φιλοτιμη-

Einen ungleich zuverlässigeren Anhalt bieten die Aussagen des Aristoteles[2]). Doch liegt die Sache auch bei ihnen nicht so einfach, wie man wohl glauben möchte. Für's erste kann man nämlich in einzelnen Fällen schon darüber zweifelhaft sein, ob die Schrift oder die Schriftstelle, welche auf eine platonische Aeusserung Bezug nimmt, wirklich von Aristoteles herrühre;

θέντας οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα, λαμβάνειν δ' ἀρξαμένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς σύγγραμμα παλαιοῦ τινος ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον. (Aehnlich Simpl. in Categ. 2, ε. Schol. in Ar. 28, a, unt.) Wenn Galen freilich hier voraussetzt, vor der Stiftung der beiden grossen Bibliotheken habe keine Unterschiebung von Büchern stattgefunden, so geht er offenbar zu weit; und noch weniger kann man mit Grote a. a. O. 155 schliessen: da erst die Wettbewerbung dieser beiden Bibliotheken solche Unterschiebungen veranlasst habe, die pergamenische aber um 230 v. Chr. gegründet worden sei, so seien vor diesem Zeitpunkte keine anzunehmen. Von jener Wettbewerbung sagt Galen nichts; φιλοτιμεῖσθαι heisst einfach: eine Ehre in etwas suchen, sich eifrig darum bemühen; Simplicius setzt dafür σπουδάζειν.

1) Vgl. Th. II, b, 87, 6 2. Aufl.

2) Eine Zusammenstellung der sämmtlichen aristotelischen Anführungen platonischer Schriften versuchte Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. 13 ff., dann meine platon. Stud. 201 f. In der Folge haben Suckow (Form d. plat. Schr. 49 ff.), Ueberweg (Unters. plat. Schr. 131 ff.) und Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 90 ff.) diese Zeugnisse eingehend besprochen. Jetzt giebt Bonitz in seinem Index aristotelicus 598 f. die erschöpfendste Nachweisung derselben. Auf diesen sei auch hier in Betreff der Gespräche verwiesen, deren Citate im folgenden nicht näher erörtert werden.

und schon dadurch wird die Beweiskraft einiger Citate aufgehoben oder verringert[1]). Wenn aber auch der aristotelische

---

[1]) So die Anführung der Gesetze (IV, 715, E f.) am Schluss der unächten Schrift π. κόσμου S. 401; des Timäus (77, B) π. φυτῶν 1. 815, a, 21; des Euthydem (279, D f.) in der eudemischen Ethik (s. o. 385, 1). Auch die des Sophisten (254, A) im XI B. der Metaphysik c. 8. 1064, b, 29 könnte man in Anspruch nehmen, da nicht blos der zweite Theil dieses Buchs entschieden unächt ist, sondern auch die Aechtheit des ersten (c. 1—8. 1065, a, 26) nicht ganz feststeht. Doch ist es mir, nach wiederholter Betrachtung desselben (mit Brandis Abh. d. Berl. Akad. 1834. Hist.-phil. Kl. S. 72. Bonitz Arist. Metaph. II, 15. Schwegler Arist. Metaph. IV, 209) wahrscheinlicher, dass er ein erster, vielleicht zum Zweck seiner Vorträge von Aristoteles niedergeschriebener Entwurf, als ein späterer Auszug aus B. III. IV. VI ist. Fast mehr Anlass zu Zweifeln giebt die Anführung der Apologie und des Menexenus im 3ten Buch der Rhetorik. Denn wenn sich auch der Inhalt dieses Buchs im ganzen genommen aristotelisch genug ausnimmt, fragt es sich doch, ob es in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt, einen ursprünglichen Bestandtheil der aristotelischen Rhetorik bildete, oder nicht vielleicht auf Grund einer aristotelischen Aufzeichnung oder Vorlesung von einem Späteren den ersten Büchern beigefügt wurde. Für die letztere Annahme liesse sich ausser anderem anführen, dass es nach Rhet. I, 1, besonders S. 1054, b, 16 ff., zweifelhaft erscheint, ob Aristoteles die im 3ten Buch besprochenen Gegenstände überhaupt in seiner Rhetorik behandeln wollte, und dass das 3te Buch c. 17 wieder auf die πίστεις zurückkommt, mit welchen sich doch schon die beiden ersten eingehend beschäftigt hatten. Namentlich möchte man aber eine fremde Hand in manchen von den Beispielen vermuthen, die im 3ten Buch besonders gehäuft und verhältnissmässig ausführlich gegeben werden; und es verdient in dieser Beziehung Beachtung, dass wiederholt Citate, welchen man schon im ersten und zweiten Buch begegnet ist, vollständiger im dritten vorkommen. Was I, 9. 1367, b, 8 nur kurz als Wort des historischen Sokrates erwähnt wird (ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκρ. ἔλεγεν, οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν), das führt III, 14. 1415, b, 30 vollständiger aus dem Menexenus (235, D. 236, A.) an: ὃ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, ἀληθὲς, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν, ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις. Während II, 23. 1398, a, 15 als Beispiel eines Beweises ἐξ ὁρισμοῦ angeführt wird: οἷον ὅτι τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον, findet sich III, 18. 1419, a, 8 ein vier Zeilen langer Auszug aus der plat. Apol. 27, B—D. Das Citat aus Theodektes II, 23. 1399, b, 28 kehrt III, 15 in breiterer Behandlung wieder; über eine Stelle aus dem Teukros des Sophokles, welche dort (1398, a, 4) in knappster Andeutung berührt ist, erfahren wir hier (1416, b, 1—3) das nähere. Auch das ist auffallend, dass III, 14 mit ὁ ἐπιτάφιος (ohne Beisatz) der Menexenus bezeichnet wird, während mit dem gleichen Ausdruck III, 10. 1411, a, 31

Ursprung der Stellen feststeht, welche sich auf platonische Schriften zu beziehen scheinen, so ist doch diese Beziehung selbst nicht immer von der Art, dass sie eine unzweideutige Anerkennung jener Schriften enthält. Wird allerdings nicht blos der Name der Schrift, sondern auch der des Verfassers angegeben, sagt Aristoteles: „Plato bemerkt im Timäus, in der Republik“ u. s. w. [1]), so kann über seine Meinung kein Zweifel obwalten. Allein nicht selten wird auch nur die Schrift, in der sich etwas finde, ohne den Namen ihres Verfassers genannt, oder es werden umgekehrt Ansichten und Aeusserungen zwar Plato zugeschrieben, aber es wird nichts von den Schriften gesagt, in denen sie sich finden, oder es wird endlich auf solches, was in unserer platonischen Schriftsammlung vorkommt, Bezug genommen, ohne dass doch Plato als der Urheber, oder eine bestimmte Schrift als die Quelle der in dieser Weise berücksichtigten Annahmen und Aussprüche bezeichnet würde [2]). Auch das kommt vor, dass eine Stelle eines platonischen Gesprächs unter Nennung desselben angeführt, aber nicht Plato, sondern Sokrates, beigelegt wird [3]). In allen diesen Fällen entsteht die Frage, ob wirklich aristotelische Zeugnisse für den platonischen Ursprung der Schriften vorliegen, um die es sich handelt. Doch

---

der Epitaphios des Lysias gemeint ist. Diese Umstände geben immerhin einigen Grund zu dem Zweifel, ob die vollständigeren Citate der Apologie und des Menexenus im 3ten Buch der Rhetorik von Aristoteles selbst herrühren. Dagegen kann ich Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 383) nicht zustimmen, wenn er aus Anlass der auf den kleineren Hippias bezüglichen Stelle Metaph. V, 29. 1025, a, 6 bemerkt, es sei mehr als unwahrscheinlich, dass Aristoteles selbst das angeführte Buch, zumal in der uns vorliegenden Gestalt, publicirt haben sollte. Gerade das fünfte Buch der Metaphysik ist — freilich nicht als Theil dieses Werkes, sondern als eine selbständige aristotelische Abhandlung — durch Aristoteles selbst besonders gut bezeugt (vgl. Th. II, b, 58 2. Aufl. und Arist. gen. et corr. II, 10. 336, b, 29 vgl. m. Metaph. V, 7), und wir haben durchaus keinen Grund zu der Annahme, dass es uns nur in einer späteren Ueberarbeitung vorliege.

[1]) Die Citate, denen Bonitz im Index ein a beigefügt hat.

[2]) Die drei von Bonitz mit b, c, d bezeichneten Fälle.

[3]) Z. B. gen. et corr. II, 9. 335, b, 9: οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης. Bonitz rechnet diese Fälle zu der ersten Klasse, unterscheidet sie aber durch den Beisatz: α Σωκρ. von denen, in welchen Plato genannt ist.

kann ein ernstlicher Zweifel in dieser Beziehung nur bei einem Theil derselben Platz greifen. Wenn Aristoteles unter Nennung eines bestimmten Gesprächs bemerkt: Sokrates behaupte in demselben dieses oder jenes, so will er damit immer sagen, dass Plato in diesem Gespräch die betreffende Aeusserung Sokrates in den Mund lege. Denn er bedient sich der gleichen Ausdrucksweise nicht allein bei solchen Schriften, die er anderswo Plato auf's bestimmteste beilegt[1]), sondern er führt auch aus keiner einzigen Schrift, die sich nicht in unserer platonischen Sammlung befindet, jemals unter Nennung derselben eine Ansicht oder einen Ausspruch des Sokrates an, so wenig ihm auch ohne Zweifel die sokratischen Gespräche des Xenophon, Aeschines, Antisthenes unbekannt waren[2]): ja die „sokratischen Reden“ fallen ihm mit den platonischen Ausführungen so vollständig zusammen, dass er selbst die Gesetze als sokratisch bezeichnet[3]), wiewohl Sokrates in ihnen gar nicht auftritt und auch mit dem athenischen Fremdling aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gemeint ist, und dass er andererseits Ansichten, welche erst Plato seinem Lehrer in den Mund legt, ohne eine ausdrückliche Unterscheidung des platonischen und des historischen Sokrates einfach unter dem Namen dieses Philosophen anführt [1]). Wird daher ein Gespräch unserer Sammlung von Aristoteles in der oben beschriebenen Weise berührt, so kann man mit Sicherheit behaupten, er habe es für das Werk Plato's gehalten [2]). Aehnlich verhält es sich aber auch mit denjenigen Gesprächen, welche ohne den Namen des Plato oder des Sokrates genannt werden [3]). Diese Art der Anführung setzt zunächst allerdings nur voraus, dass die so bezeichnete Schrift dem Leser bekannt und mit keiner andern zu verwechseln sei, und sie findet sich desshalb auch bei andern allgemein bekannten Werken [1]; aber unter den philosophischen Schriften, welche Aristoteles in dieser Weise namhaft macht, ist keine, die nicht zu unserer platonischen Sammlung gehörte; aus der sokratischen Schule ohnedem sind die platonischen Schriften, wie bemerkt, die einzigen, auf die er verweist. Dieser Umstand erhebt es zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass Aristoteles alle philosophische Schriften, welche er in dieser Form anführt, wirklich Plato beilege; andernfalls müsste man erwarten, dass er diejenigen, welche er nicht für platonisch hielt, vollends wenn sie selbst sich durch Form und Behandlung als platonisch ankündigen, nicht in derselben Weise, wie Plato's ächte Werke, ohne jede Andeutung des wahren Sachverhalts erwähnt hätte; denn dass dieser Sachverhalt seinen Lesern ohnedem schon bekannt sei, konnte er doch nicht voraussetzen [2].

---

[1]) So in der Kritik der platonischen Republik, Polit. II, 1—c. 6. 1065, b, 1 ganz stehend; ebd. IV, 4. 1291, a, 11 (φησὶ γὰρ ὁ Σωκράτης). VIII, 7. 1342, a, 33. b, 23. V, 12. 1316, a, 1 ff. (ἐν δὲ τῇ πολιτείᾳ λέγεται μὲν . . . ὑπὸ τοῦ Σωκράτους und ähnliches); gen. et corr. II, 9 s. vor. Anm. Aehnlich heisst es Polit. II, 4. 1262, b, 11, nachdem erwähnt war, dass Sokrates (d. h. der platonische in der Republik) für den Staat eine möglichst grosse Einheit verlange: καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην, wo Plato's Gastmahl gemeint ist.

[2]) Arist. berichtet wohl im erzählenden Tempus (Σωκρ. ᾤετο, ἐζήτει u. s. f.) manches über Sokrates, was er Xenophon oder auch sonstiger Ueberlieferung entnommen haben mag; aber er führt nie mit einem im Präsens stehenden Zeitwort (Σωκρ. φησὶ u. s. f.) und aus einer namhaft gemachten Schrift etwas sokratisches an, was sich nicht in unseren platonischen Gesprächen fände. Auch in jener ersteren Form findet sich aber eine unzweifelhafte Beziehung auf die xenophontischen Denkwürdigkeiten (Mem. I. 2. 54) nur bei Eudemus (Eth. Eud. VII, 1. 1235, a, 37).

[3]) Polit. II, 6. 1265, a, 10 (mit Bezug auf die Gesetze): τὸ μὲν οὖν περιττὸν ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι u. s. w. Auch im vorhergehenden liegt als grammatisches Subjekt für das „εἴρηκεν“ u. s. w. Σωκράτης am nächsten.

---

[1]) Vgl. Polit. II, 3. 1261, b, 19. 21: τοῦτο γὰρ οἴεται ὁ Σωκρ.... βούλεται ποιεῖν ὁ Σωκρ. c. 4. 1262, b, 6: δι' ἣν αἰτίαν ὁ Σωκρ. οὕτως οἴεται. δεῖν τάττειν. c. 5. 1263, b, 29: αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρὴ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὖσαν ὀρθήν. Pol. VIII, 7. 1342, b, 23: διὸ καλῶς ἐπιτιμῶσι καὶ τοῦτο Σωκράτει (d. h. der platonischen Republik) τῶν περὶ τὴν μουσικὴν τινες u. s. w.

[2]) Den oben dargelegten Sachverhalt hat Ueberweg plat. Schr. 143 f. zu wenig beachtet, wenn er bestreitet, dass der Menexenus Rhet. III, 14. 1415, b, 30 als platonisch angeführt werde. Wenn dieses Citat von Aristoteles herrührt (hierüber vgl. m. S. 389, 1), so können wir seinem ausnahmslosen Sprachgebrauch gemäss nur schliessen, er wolle hier den Menexenus ebenso als platonisch bezeichnen, wie in den S. 391, 1 angeführten Fällen die Republik, den Phädo und das Gastmahl.

[3]) So der Timäus De coelo III, 2. 300, b, 17: καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται. De an. I, 3. 406, b, 26: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον (wie Demokrit) καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ und öfters (s. d. Index von Bonitz); der Phädo Meteorol. II, 2. 355, b, 32: τὸ δ' ἐν τῷ Φαίδωνι γεγραμμένον ... ἀδύνατόν ἐστι (die Zweifel meiner platon. Stud. S. 207 gegen die Authentie dieser Stelle muss ich zurücknehmen); der Phädrus Rhet. III, 7. 1408, b, 20: ὅπερ Γοργίας ἐποίει καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρῳ; der Meno Anal. post. 71, a, 29: εἰ δὲ μὴ, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται. Anal. pri. II, 21. 67, a, 21: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις; der Gorgias soph. el. 12. 173, a, 7: ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων; der kleinere Hippias Metaph. V, 29. 1025, a, 6: διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται u. s. w. Von dem letzteren Citat sagt zwar Schaarschmidt Samml. d. pl. Schr. 383: „es trage die deutliche Missachtung des Dialogverfassers durch Aristoteles an sich, wie wir eine solche gegen Plato bei dem Stagiriten nicht voraussetzen dürfen.“ Indessen wird es zur Würdigung dieser Behauptung genügen, auf die Anm. 1 angeführten Stellen aus der Politik II, 5. VIII, 7 zu verweisen. Zum Ueberfluss bemerkt aber Sch. selbst noch auf der gleichen Seite: „das wegwerfende Urtheil des Aristoteles über den vorliegenden Dialog schliesse an sich genommen nicht aus, dass er Plato für den Verfasser hielt.“ Ueber eine weitere Einwendung gegen diese Anführung s. m. S. 389, 1, Schl.

Was nun ferner die Stellen betrifft, welche Plato oder Sokrates Ansichten und Aussprüche zuschreiben, denen wir in den platonischen Schriften begegnen, ohne dass doch diese Schriften dabei genannt würden, so liefert uns sehr häufig Aristoteles selbst den Beweis, dass er wirklich auf sie Bezug nehme, indem er sich bei seiner Mittheilung des Präsens bedient: „Plato behauptet", „Sokrates sagt" u. dgl. [3]. Wenn sich Aristoteles so ausdrückt, ist diess immer ein sicheres Anzeichen dafür, dass er solche sokratische oder platonische Reden im Auge hat, welche in Schriften niedergelegt sind[1]; und wenn sich nun eben diese Reden wirklich in einer uns als platonisch überlieferten Schrift finden, so ist kaum noch ein Zweifel daran möglich, dass es gerade diese Schrift sei, auf welche die Anführung sich bezieht. Eine solche Berufung auf sokratische oder platonische Aussprüche hat daher, wenn die ebengemachte Voraussetzung vollständig zutrifft, keine geringere Beweiskraft, als die namentliche Anführung der betreffenden Schrift und die ausdrückliche Anerkennung ihres platonischen Ursprungs. Dagegen kann man nicht umgekehrt schliessen, dass sich Aristoteles da, wo er einer platonischen oder sokratischen Ansicht im Präteritum erwähnt, entweder gar nicht oder[2] nur nebenbei und in zweiter Reihe auf Schriften beziehe, welche dieselbe enthalten. Es sind hier vielmehr verschiedene Fälle zu unterscheiden. Zunächst nämlich kann das Perfekt füglich gebraucht werden, und wird von Aristoteles sogar sehr häufig gebraucht, wo er Aeusserungen Plato's oder des platonischen Sokrates aus einer Schrift anführt[3]. Etwas anders verhält es sich jedoch mit den erzählenden Formen, Imperfekt und Aorist. Diese werden da, wo von Sokrates die

---

[1] Wie die Ilias und die Odyssee und viele sophokleïsche und euripideïsche Stücke; vgl. den Ind. arist. unter Ἰλιάς, Ὀδυσσεία, Σοφοκλῆς, Εὐριπίδης. Selbst die Grabrede des Lysias (§. 60) wird Rhet. III, 10. 1411, a, 31 (worüber aber S. 389, 1 zu vgl.) mit einem blossen: οἷον ἐν τῷ ἐπιταφίῳ, und der Μεσσηνιακὸς des Alcidamas, welcher schon Rhet. I, 13. 1373, b, 18 citirt war, II, 23. 1397, a, 11 gleichfalls ohne den Namen des Verfassers angeführt.

[2] Schaarschmidt (plat. Schr. 342. 383) läugnet daher, wie mir scheint, mit Unrecht, dass der Meno und der kl. Hippias von Aristoteles Plato beigelegt worden seien.

[3] Wie Metaph. XII, 6. 1071, b, 32 (Λεύκιππος καὶ Πλάτων) ἀεὶ εἶναί φασι κίνησιν (was nach De coelo III, 2. 300, b, 16 auf den Timäus, 30, A, geht). Ebd. Z. 37: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίοτε (Phädr. 245, C f. Gess. X, 895, E f.) ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχὴ, ὥς φησίν (Tim. 34, B f.). Phys. VIII, 1. 251, b, 17: Πλάτων δ' αὐτὸν [τὸν χρόνον] γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι . . . φησίν (Tim. 37, D ff.). Metaph. III, 5. 1010, b, 12: ὥσπερ καὶ Πλάτων λέγει (Theät. 171, E. 178, C). Top. IV, 2. 122, b, 26: ὡς Πλάτων ὁρίζεται φορὰν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν (Theät. 181, C;

---

doch findet sich das gleiche auch Parm. 138, B f.). Eth. X, 2. 1172, b, 28: τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων (Phileb. 22, A. 60, C f.) ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν.

[1] Auch wo die Schriften genannt werden, wird ja in der Regel im Präsens aus ihnen berichtet; m. vgl. die im Ind. arist. mit a bezeichneten Citate.

[2] Wie Ueberweg glaubt, plat. Schr. 140 f. M. vgl. hiegegen Bernays bei Schaarschmidt Rhein. Mus. N. F. XVIII, 3 f. Alberti Geist u. Ordn. d. plat. Schr. 54.

[3] Z. B. Polit. II, 5. 1264, a, 12: οὔτ' εἴρηκεν ὁ Σωκράτης (in der plat. Republik). Ebd. b, 24: ἡ πολιτεία περὶ ἧς ὁ Σωκρ. εἴρηκεν. c. 6. 1264, b, 28. 36: ἐν τῇ πολιτείᾳ περὶ ὀλίγων πάμπαν διώρικεν ὁ Σωκρ. . . . . περὶ τούτων οὐδὲν διώρικεν ὁ Σ. 1266, a, 1: ἐν δὲ τοῖς νόμοις εἴρηται τούτοις. c. 9. 1271, a, 41: τῇ ὑποθέσει τοῦ νομοθέτου ἐπιτιμήσειεν ἄν τις, ὅπερ καὶ Πλάτων ἐν τοῖς νόμοις ἐπετετίμηκεν. Top. VI, 3. 140, b, 3: καθάπερ Πλάτων ὥρισται. Soph. el. 12. 173, a, 8: ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων. Phys. IV, 2. 210, a, 1: ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν. Ebenso gen. et corr. I, 8. 325, b, 24: ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφε Πλάτων u. öfters.

Rede ist, immer nur dann angewendet, wenn eine Ansicht dem historischen Sokrates beigelegt werden soll, gesetzt auch sie sei Aristoteles durch bestimmte Schriften bekannt geworden [1]. Denn von dem platonischen Sokrates konnte wohl (im Präsens) gesagt werden, dass er etwas behaupte, oder (im Perfekt), dass etwas als ein von ihm gesagtes vorliege, aber nicht, dass er ehedem etwas gesagt habe, weil er als diese ideale Person nur für den Leser der platonischen Schriften ein gegenwärtiges, nicht unabhängig von denselben ein der Vergangenheit angehöriges Dasein hat. Wird dagegen Plato selbst als derjenige genannt, welcher etwas gesagt oder angenommen habe, so fällt dieses Bedenken weg: seine Aeusserungen sind nicht blos Aussprüche, welche uns in seinen Schriften gegenwärtig vorliegen, sondern auch Akte, die er bei der Abfassung dieser Schriften vollzog; in diesem Fall kann daher bei ihrer Anführung auch ein erzählendes Tempus gebraucht werden. Geschieht diess auch nicht häufig, so kommt es doch immerhin bisweilen vor [2]; man hat daher kein Recht, in einem gegebenen Fall aus dem Gebrauch des Präteritums bei der Anführung eines platonischen Ausspruchs zu schliessen, dass dieselbe aus keiner Schrift herstamme [1]).

---

[1] So Eth. N. VII, 3. 1145, b, 23 ff.: ὡς ᾤετο Σωκράτης . . . Σωκρ. μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον u. s. w. wozu man Protag. 352, B ff. vergleiche. Polit. I, 13. 1260, a, 21: die Tugend des Mannes und der Frau ist nicht dieselbe, καθάπερ ᾤετο Σωκρ. vgl. Meno 73, A f. Ebenso wird Eth. N. III, 11. 1116, b, 3 das von Sokrates angeführte, was sich Prot. 349 E ff. 360, C f. findet, durch das Präteritum ᾠήθη (in der Parallelstelle Eth. Eud. III, 1. 1229, a, 15 durch ἔφη), Rhet. III, 18. 1419, a, 8 f. die Verhandlung zwischen Sokrates und Meletus, welche Plato Apol. 27, B f. berichtet, durch die Präterita εἴρηκεν, ἤρετο, ἔφη u. s. f. als geschichtlich bezeichnet, und Rhet. II, 9. 1367, b, 8 der Ausspruch, dass es keine Kunst sei, eine Lobrede auf die Athener in Athen zu halten, durch die Einführungsformel ὥσπερ γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν dem geschichtlichen Sokrates beigelegt; Rhet. III, 14. 1415, b, 30, wo derselbe Ausspruch aus dem Menexenus angeführt wird, heisst es, dem aristotelischen Sprachgebrauch ganz entsprechend: ὃ γὰρ λέγει Σωκρ. ἐν τῷ ἐπιταφίῳ. Dagegen muss man gen. et corr. II, 9. 335, b, 9 (οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης) zu dem ὥσπερ u. s. f. als Verbum finitum das Präsens οἴεται ergänzen.

[2] Will man auch Eth. N. I, 2. 1095, a, 32 (εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει) nicht hieher rechnen, weil hier wirklich, wie es scheint, ausser Rep. VI, 511, B auch noch an mündliche Aeusserungen, ja vielleicht vorzugsweise an solche gedacht wird, so findet sich der oben bemerkte Gebrauch des Präteritums doch entschieden gen. et corr. II, 5. 332, a, 29:

Neben den bisher besprochenen Zeugnissen finden sich nun aber bei Aristoteles noch viele Stellen, in denen weder Plato noch eines seiner Gespräche genannt wird, welche jedoch durch ihren Inhalt beweisen, dass der Verfasser bei denselben bestimmte platonische Schriften im Auge hatte, und welche auch grossentheils ausdrücklich, nur in unbestimmterer Form, auf dieselben hindeuten [2]). Ueber die Beweiskraft dieser Stellen lässt sich nur

---

ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ Πλάτων ἔγραψεν. Phys. IV, 2. 209, b, 15: (Plato, im Timäus 52, A f.) τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. Polit. II, 7. 1266, b, 5: Πλάτων δὲ τοὺς νόμους γράφων . . . ᾤετο. Auch gen. et corr. I, 2. 315, a, 29 beziehen sich die Worte: Πλάτων μὲν οὖν μόνον περὶ γενέσεως ἐσκέψατο u. s. w., wie man aus dem folgenden (315, b, 30. 316, a, 2 ff.) sieht, auf den Timäus. Aehnlich heisst es De sensu c. 5. 443, b, 30 bei der Anführung eines Verses aus Strattis' Phönissen ἀληθὲς γὰρ ὅπερ Εὐριπίδην σκώπτων εἶπε Στράττις.

[1]) Wie Ueberweg plat. Schr. 153 f., wenn er über Metaph. VI, 2. 1026, b, 14 und XI, 8. 1064, b, 29 (s. u. S. 399, 2) bemerkt: die hier gebrauchten Präterita ἔταξεν und εἴρηκε φήσας (welches letztere ohnedem als Perfekt, nach dem oben bemerkten, hier keinenfalls in Betracht käme) weisen auf mündliche Aeusserungen hin.

[2]) Die Formeln, deren sich Aristoteles hiebei bedient, lauten alle ziemlich ähnlich. Phys. IV, 7. 214, a, 13: φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην (Tim. 52, A f.); De an. II, 2. 413, b, 27: τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς . . . οὐκ ἔστι χωριστὰ, καθάπερ τινές φασιν (Tim. 69, C — doch ist hier die Beziehung auf eine bestimmte Stelle fraglich); Pol. VII, 7. 1327, b, 38: ὅπερ γὰρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι u. s. w. (Rep. II, 375, A ff.): Pol. VII, 10. 1329, b, 41: οὔτε κοινήν φαμεν εἶναι δεῖν τὴν κτῆσιν, ὥσπερ τινὲς εἰρήκασιν (Rep. III, 416, D); De an. I, 5. 411, b, 5: λέγουσι δή τινες μεριστὴν αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) u. s. w. (Rep. IV, 436 ff.); part. anim. II, 6. Anf. ἔστι δὲ ὁ μυελὸς... οὐχ ὥσπερ οἴονταί τινες τῆς γονῆς σπερματικὴ δύναμις (Tim. 86, C?); De coelo III, 1. 298, b, 33: εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ πᾶν σῶμα γενητὸν ποιοῦσι, συντιθέντες καὶ διαλύοντες ἐξ ἐπιπέδων καὶ εἰς ἐπίπεδα (Tim. 53, C ff.); De coelo II, 3. 286, b, 27: ἔτι δὲ καὶ οἱ διαιροῦντες εἰς ἐπίπεδα... μεμαρτυρηκέναι φαίνονται τούτοις u. s. f. (Tim. a. a. O.); De coelo II, 13. 293, b, 30: ἔνιοι δὲ... φασὶν αὐτὴν ἴλλεσθαι ähnlich ebd. I, 10. 280, a, 28;... ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ (40, B γέγραπται; part. an. IV, 2. 676, b, 22: διόπερ οἱ λέγοντες τὴν φύσιν τῆς χολῆς αἰσθήσεώς τινος εἶναι χάριν, οὐ καλῶς λέγουσιν. φασὶ γὰρ u. s. w. (Tim. 71, A—D) Pol. VII, 17. 1336, a, 34: τὰς δὲ διατάσεις τῶν παίδων καὶ κλαυθμοὺς οὐκ ὀρθῶ

im einzelnen, nach Massgabe der allgemeinen kritischen Regeln, urtheilen. Je vollständiger das, was sich bei Aristoteles findet, mit den entsprechenden Stellen eines platonischen Gesprächs zusammentrifft, und je weniger sich anderntheils annehmen lässt, dass der Verfasser des letztern seinerseits die aristotelische Schrift benützt habe, um so klarer liegt am Tage, dass das fragliche Gespräch Aristoteles bekannt war; um so grösser ist aber auch die Wahrscheinlichkeit, dass es von ihm ebenso, wie die andern, in der gleichen Weise von ihm angeführten und benützten Theile unserer platonischen Schriftsammlung, als ein Werk Plato's anerkannt wurde.

Unter den Schriften, welche uns als platonisch überliefert sind, werden die drei grossen darstellenden Werke, die Republik, der Timäus und die Gesetze, von Aristoteles am häufigsten, mit wiederholter Nennung der Schrift und des Ver-

---

ἀπαγορεύουσιν οἱ κωλύοντες ἐν τοῖς νόμοις (Gess. VII, 791, E ff.). Durch diese Beispiele werden sich nun die Bedenken, welche dagegen erhoben worden sind, dass Polit. IV, 2. 1289, b, 5 auf Plato (Polit. 303, A) bezogen werde, so weit sie die Form der Anführung betreffen, von selbst erledigen. ARISTOTELES sagt dort: ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε, πασῶν μὲν [sc. τῶν πολιτειῶν] οὐσῶν ἐπιεικῶν... χειρίστην δημοκρατίαν, φαύλων δὲ ἀρίστην. Damit, meint SCHAARSCHMIDT (Sind Soph. u. Polit. echt u. s. w. Rhein. Mus. N. F. XIX S. 2 des bes. Abdr.), wolle er vielleicht andeuten, dass er den Verfasser des Politikus nicht kannte, oder doch nicht für Plato hielt. „Denn niemals, dass ich wüsste, ist Plato von ihm in dieser oder auch nur in annähernd ähnlicher Weise citirt.“ Aehnlich sagt UEBERWEG (Zeitschr. f. Philos. N. F. LVII, 84), der Sophist u. Politikus werden von Aristoteles nicht als Schriften Plato's, sondern nur eines τὶς τῶν πρότερον bezeugt, und SUCKOW (Form d. plat. Schr. 87 ff.) setzt ausführlich auseinander, dass Aristoteles, wenn er den Politikus als platonisch kannte und anerkannte, an unserer Stelle den Namen Plato's unmöglich hätte verschweigen können. Selbst STEINHART (Ztschr. f. Philos. LVIII, 47) findet die anonyme Erwähnung Plato's gerade in der Politik so unerklärlich, dass er unsere Stelle lieber auf die Schrift eines Unbekannten beziehen will, dessen Ansicht Plato sich angeeignet habe. In Wahrheit unterscheidet sich aber die Art, wie hier auf die Stelle des Politikus verwiesen wird, von den vorhin angeführten Verweisungen auf Republik, Timäus und Gesetze nur dadurch, dass der Urheber jenes Gesprächs nicht mit τινὲς oder ἔνιοι, sondern mit τὶς in der Einzahl bezeichnet, d. h. dass deutlicher, als in jenen, auf die bestimmte Person, die Arist. im Auge hat, hingewiesen wird.

fassers, besprochen; ausser ihnen ist der Phädo das einzige Gespräch, welches ausdrücklich als ein Werk Plato's bezeichnet wird [1]. Der Phädrus wird Einmal genannt [2], und seine Definition der Seele zweimal als platonisch angeführt [3]. Aus dem Gastmahl wird die Rede des Aristophanes in einer Form berührt, welche den platonischen Ursprung dieses Gesprächs voraussetzt [4]. In der gleichen Weise geschieht des Gorgias, des Meno und des kleineren Hippias Erwähnung [5]. Der Theätet wird nicht genannt, aber es werden aus platonischen Schriften Aeusserungen angeführt, die sich nur in ihm finden [6]. Ebenso verhält es sich mit dem Philebus. Aristoteles nennt ihn nicht, aber er hat ihn in einigen Stellen seiner Ethik allem Anschein nach im Auge [7], und in einer derselben führt er Sätze,

---

1) Metaph. I, 9. 991, b, 3. XIII, 5. 1080, 2, a. gen. et corr. II, 9. 335, b, 9 (diese drei Anführungen beziehen sich auf Phädo 100, B ff.). Noch einige weitere im Ind. arist.

2) Rhet. III, 7 (s. o. 392, 3) eine Stelle, welche zu den S. 389 geltend gemachten Bedenken keinen Anlass giebt.

3) Top. VII, 3. 140, b, 3. Metaph. XII, 6. 1071, b, 37. Beide Stellen treffen in der Fassung dieser Definition mit Phädr. 245, C noch genauer zusammen, als mit Gess. X, 896, A; dass sie dieselbe einer Schrift entnommen haben, zeigt die der Metaphysik durch das Präsens οἴεται. Vgl. S. 393 f.

4) Polit. II, 4. 1262, b, 11: καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην. Vorher war ein Satz der platonischen Republik berührt; doch würde daraus, wie mir scheint, noch nicht sicher folgen, dass auch das Gastmahl Plato beigelegt werde; es erhellt aber aus dem S. 392 f. bemerkten.

5) Vgl. S. 392, 5. 393, 2, den Meno betreffend auch 395, 1. Dagegen ist unter den von Bonitz Ind. arist. 598, b, 32 f. aus Aristoteles angeführten weiteren Parallelstellen zum Gorgias keine, die zum Beweis seiner Benützung ausreichte; auch Eth. N. VII, 12. 1152, b, 8 bezieht sich wohl eher auf Speusippus (über den S. 663, 5 2. Aufl.) als auf Gorg. 495 ff., da hier nicht behauptet wird, keine Lust sei ein Gut, sondern nur geläugnet, dass jede Lust ein Gut sei.

6) S. o. 393, 3.

7) Eth. N. VII, 13 bezieht sich zwar S. 1153, a, 13 schwerlich auf Phil. 53, C, denn gerade der dort betonte auffallende Ausdruck αἰσθητὴ γένεσις fehlt hier. Dagegen weist im vorangehenden Z. 8 (ἕτερόν τι βέλτιον εἶναι τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι, τὸ τέλος τῆς γενέσεως) auf Phil. 54, B f. Nun ist freilich der aristotelische Ursprung dieses Abschnitts unsicher (vgl. Th. II, b, 72, 1 2. Aufl.); sollte er aber auch nur von Eudemus herrühren, so ver-

welche ausser dem Philebus nirgends vorkommen, ausdrücklich aus einer platonischen Darstellung an[1]). Es lässt sich daher nicht bezweifeln, dass er dieses Gespräch gekannt und als ein Werk Plato's anerkannt hat. Auch für den Sophisten[2]) und

---

diente sein Zeugniss immerhin Beachtung. Weiter vgl. m. meine platon. Studien 281 f.

[1]) Eth. N. X, 2. 1172, b, 28: τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτὸ τἀγαθὸν αἱρετώτερον γίνεσθαι. Was hier aus Plato, und näher, wie das Präsens ἀναιρεῖ beweist, aus einer platonischen Schrift angeführt wird, steht Zug für Zug, bis auf die einzelnen Ausdrücke hinaus, im Philebus (20, E—22, A. 60, B—61, A); und wenn Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 278 ff.) das aristotelische Citat statt dessen auf Protag. 353, C — 358, C beziehen, und die grössere Uebereinstimmung desselben mit dem Philebus von einer Benützung der aristotelischen Stelle durch den Verfasser des Philebus herleiten will, so ist diess (wie Georgii Jahrbb. f. Philol. 1868. Bd. 97, 300 ff. gut zeigt) durchaus unstatthaft. Nicht blos die Ausdrücke sind im Protagoras andere, es wird nicht von der φρόνησις, dem αἱρετὸν, dem gemischten Leben und der Trennung (χωρὶς) von Lust und Einsicht gesprochen, wie im Philebus, sondern es steht dort überhaupt nicht, was Aristoteles aus Plato anführt. Der Protagoras widerlegt nicht die Gleichstellung des Guten mit der Lust durch den Nachweis, dass die Lust mit der Einsicht verbunden mehr werth sei, als ohne dieselbe; sondern von der Voraussetzung aus, dass das Gute in der Lust bestehe (einer Voraussetzung, deren problematische Richtigkeit zwar S. 358, B andeutet, die aber Sokrates selbst ausdrücklich macht und nirgends angreift) wird gezeigt, jedermann thue das, wovon er sich am meisten Genuss und am wenigsten Unlust verspricht, es sei daher unmöglich gegen sein besseres Wissen, von der Lust überwältigt, zu fehlen — ein Satz, den Aristoteles a. a. O. gar nicht berührt.

[2]) Auf den Sophisten scheinen sich die folgenden Stellen zu beziehen: 1) Metaph. VI, 2. 1026, b, 14: διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. Wenn Arist. hiemit auf ein platonisches Gespräch anspielt, kann diess nur der Sophist sein, in dem S. 254, A steht: der Sophist, ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότηκα, τριβῇ προςαπτόμενος αὐτῆς, sei schwer zu erblicken; und eine ganz verfehlte Auskunft ist es, wenn Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 196 f.) statt dessen auf Rep. VI, 492, A — 494, B verweist, wo von der Beziehung der Sophistik zum μὴ ὂν nicht die Rede ist. Auf die gleiche Stelle geht 2) Metaph. XI, 8, ein Abschnitt, der nur eine andere Recension von VI, 2 ist, 1064, b, 29: διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. Hier ist die Anführung des Soph. so augenscheinlich, dass auch Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 101) sie einräumt; und selbst wenn dieser Theil der

---

Metaphysik nicht von Aristoteles herstammen sollte (hierüber S. 389, 1), hätte die Stelle doch als ein Zeugniss für die Beziehung, welche der Aeusserung in Metaph. VI, 2 schon frühe gegeben wurde, ihre Bedeutung. Indessen bedarf es dieses Zeugnisses kaum; auch an sich selbst ist es höchst unwahrscheinlich, dass ein Ausspruch, der sich in einer als platonisch überlieferten Schrift und nur hier findet, von Aristoteles zwar als platonisch, aber nicht aus dieser Schrift, angeführt werde. (Ueber das Präteritum ἔταξε vgl. S. 395, 2.) Doch wenn diese Stelle allein stände, möchte man zweifeln. Allein wir begegnen bei Arist. noch weiteren deutlichen Berührungen mit dem Sophisten. So zunächst 3) Metaph. XIV, 2. 1088, b, 35. Arist. bemerkt hier aus Anlass der Frage, ob die Ideen und Zahlen aus gewissen στοιχεῖα zusammengesetzt seien: πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς οὐσίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ „οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ἐόντα“, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν. οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινὸς τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν. Vgl. 1089, a, 19: ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν (Alex. λέγει) τὸ οὐκ ὂν u. s. w. Dass nun Arist. auch in dieser Stelle nicht (wie Schaarschmidt will, Rhein. Mus. XVIII, 7. Samml. d. plat. Schr. 105) blos platonische Schüler, sondern in erster Reihe Plato selbst im Auge hat, ergiebt sich schon aus dem Anfang derselben, nach dem er hier die Gründe angeben will, welche die Entstehung der Annahme von Elementen der Ideen ursprünglich veranlassten; denn diese Annahme hat unläugbar Plato zuerst aufgestellt, und wenn Schaarschmidt a. d. a. O. glaubt, an ihn könne hier nicht gedacht sein, da die Ideenlehre von Aristoteles Metaph. XIII, 4. 1078, b, 12. I, 6. 987, a, 29 aus der sokratischen und heraklitischen Lehre hergeleitet werde, die Ansicht der ἔνιοι dagegen an unserer Stelle [neben anderem; es heisst: πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια] aus der Berücksichtigung des Parmenides,' so trifft diess nicht zu: dort handelt es sich um die Ideen, hier um die Elemente der Ideen, das Eins und das Grosse und Kleine. Weiter folgt jene Beziehung unserer Stelle auf Plato aus dem Singular βούλεται und (nach Alexanders Lesart) λέγει; dieselben Ausdrücke zeigen aber auch (vgl. S. 393 f.), dass sich Arist. auf eine bestimmte platonische Schrift bezieht, und diese kann keine andere sein, als der Sophist, denn nur in diesem findet sich das, was wir hier haben; und wenn auch Arist. nach seiner Weise nicht wörtlich citirt, das, was Plato sagt, seiner voraussetzlichen eigentlichen Meinung (βούλεται) gemäss bestimmter formulirt, und im folgenden (1089, a, 21) eine Erinnerung aus Lehrvorträgen oder mündlichen Verhandlungen beifügt (m. s. hierüber Bonitz z. d. St. Ueberweg plat. Schr. 157 f.), so lässt sich doch (wie auch Pilger in dem Programm üb. d. Athetese des plat. Soph. Berl. 1869. S. 7 f. eingehend nachweist) die Hindeutung auf Stellen, wie Soph. 237, A. 241, D. 242, A. 258, D. E. nicht verkennen. 4) Mag es ferner dahingestellt bleiben, ob Metaph. VII, 4. 1030, a, 25. Rhet. II, 24. 1402, a, 4. Soph. el. 25. 180, a, 32 speciell auf die Ausführungen des Sophisten den Politikus [1]) liegen aristotelische Zeugnisse vor, welche

---

(258, E. 260, C.) über das μὴ ὂν zu beziehen sind, so ist es dagegen immerhin wahrscheinlich, wenn auch nicht streng zu erweisen, dass De interpr. 11. 21. a, 32 (τὸ δὲ μὴ ὂν, ὅτι δοξαστὸν, οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὄν τι) und Soph. el. 5. 167, a, 1 (οἷον εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστὸν, ὅτι τὸ μὴ ὂν ἔστιν) Soph. 240, D — 241 B berücksichtigt wird; denn gerade das wird in dieser Stelle hervorgehoben, dass man von keinem ψευδῆ δοξάζειν reden könne, ohne zu behaupten. ψευδῆ ὡς ἔστιν ἐν δόξαις τε καὶ κατὰ λόγους, und ebendamit dem μὴ ὂν das ὂν beizulegen. Parallelstellen, wie Theät. 189, A. Rep. V, 476, E. 478, B, entsprechen nicht so genau. — Noch sicherer ist aber wohl 5) die Beziehung von Top. VI, 7. 146. a, 22 ff. auf Soph. 247, D: denn wie dort als Beispiel einer disjunktiven, und desshalb gewissen Einwendungen ausgesetzten Definition angeführt wird, ὅτι τὸ ὂν τὸ δυνατὸν παθεῖν ἢ ποιῆσαι, so heisst es auch hier: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ᾽ εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ᾽ εἰς τὸ παθεῖν . . . πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι; eben dieses wird dann 248, C wiederholt, und es wird nachgewiesen, dass diese Bestimmung auch auf das übersinnliche Sein Anwendung finde. Es ist nicht glaublich, dass eine so eigenthümliche Definition schon früher von einem anderen aufgestellt war; sie sieht vielmehr ganz so aus, als ob sie sich ihrem Urheber erst im Zusammenhang der im Sophisten geführten Untersuchung, als das Mittel zur Lösung der hier erörterterten Fragen, ergeben hätte, und so wird sie ja auch wirklich 247, D wie etwas neues und den Gegnern noch unbekanntes eingeführt.

[1]) Schon S. 396, 2 ist die Stelle der Politik angeführt, worin Aristoteles das Urtheil eines seiner Vorgänger über die Demokratie berührt. Vergleichen wir damit Polit. 303, A: διὸ γέγονε [ἡ τοῦ πλήθους ἀρχὴ] πασῶν μὲν νομίμων τῶν πολιτειῶν οὐσῶν τούτων χειρίστη, παρανόμων δ᾽ οὐσῶν ξυμπασῶν βελτίστη, so macht es schon die vollständige Uebereinstimmung im Gedanken und die für eine gedächtnissmässige Anführung weit genug gehende in den Worten fast undenkbar, dass Aristoteles eine andere Stelle, als die unsrige, im Sinne gehabt haben sollte. Nicht minder entscheidend sind die zwei Stellen Polit. III, 15. 16. 1286, a, 7. 1287, a, 33. Die erste wirft die Frage auf: πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων, und sie bemerkt hiebei: δοκοῦσι δὴ τοῖς νομίζουσι συμφέρειν βασιλεύεσθαι τὸ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν, ἀλλ᾽ οὐ πρὸς τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν, ὥστ᾽ ἐν ὁποιᾳοῦν τέχνῃ τὸ κατὰ γράμματ᾽ ἄρχειν ἠλίθιον, die zweite berührt in ihrer Kritik dieser Ansicht den letzteren Punkt speciell: τὸ δὲ τῶν τεχνῶν εἶναι δοκεῖ παράδειγμα ψεῦδος, ὅτι τὸ κατὰ γράμματα ἰατρεύεσθαι φαῦλον. Die hier bestrittenen Behauptungen werden nun im Politikus ausführlich entwickelt; S. 294. A f. wird erklärt: τὸ δ᾽ ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλ᾽ ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν, und diess wird damit begründet, dass das Gesetz ohne Rücksicht auf die besonderen Umstände für alle Personen und Fälle die gleiche Ordnung aufstelle, dass es πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ ein διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν sei: und in der weiteren Aus-

theils schon für sich genommen, theils vollends in ihrem Zusammentreffen [1]) keinen Zweifel daran übrig lassen, dass Aristoteles

---

führung dieses Satzes kommt dann 295, B, wie schon 293, A, auch der Vergleich mit den Aerzten, die sich gleichfalls nicht an geschriebene Kunstregeln binden, wenn ihre Kunst selbst unter den gegebenen Umständen eine Abweichung von denselben räthlich erscheinen lasse. Dass es eben diese Auseinandersetzung ist, auf welche sich Arist. a. a. O. bezieht, müssten wir annehmen, wenn wir auch noch nicht wüssten, dass ihm der Politikus vorlag; denn von einem zufälligen Zusammentreffen in so charakteristischen Gedanken kann nicht die Rede sein; ebenso unglaublich ist aber auch, dass der Verfasser des Politikus seine so einheitliche, mit vollkommener Folgerichtigkeit aus sokratisch-platonischen Voraussetzungen erwachsene Theorie den aristotelischen Stellen angeschmiegt hätte, und noch unglaublicher, dass er diess gethan hätte, ohne zur Beseitigung der aristotelischen Einwürfe irgend einen Versuch zu machen. Aber Aristoteles fand ja die Ansichten, die er bestreitet, schon vor; wo anders, als in unserem Gespräch, kann er sie gefunden haben? man müsste denn unserem Politikus eine andere, gleichfalls der platonischen Schule angehörige, bis auf das einzelne der Gedanken und Darstellung hinaus mit ihm übereinstimmende Schrift als seinen Doppelgänger vorausschicken. — Auch die Behauptung, welche Arist. Polit. I, 1. 1252, a, 7 bestreitet: πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν, finden wir nebst der Begründung: ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν, fast wörtlich im Politikus 259, B. C; auf die gleiche Behauptung kommt Arist. Polit. I, 3. 1253, b, 18. c. 7, Anf. VII, 3. 1325, a, 27 wiederholt zu sprechen. — Einige weitere Parallelstellen, die aber doch an Beweiskraft hinter den bisher besprochenen zurückstehen, giebt der Ind. arist.

[1]) Gerade dadurch wird nämlich die Beweiskraft der aristotelischen Zeugnisse in hohem Grade verstärkt. Aristoteles trifft in einer ganzen Reihe von Stellen aus verschiedenen, ihrer Abfassungszeit nach weit auseinanderliegenden Werken mit zwei Schriften unserer platonischen Sammlung, welche ihrerseits schon wegen ihrer beiderseitigen Verweisungen auf einander (Soph. 217, A. Polit. Anf.) gemeinschaftlich stehen und fallen, nicht allein in den Gedanken, sondern auch in den Ausdrücken, auf eine Weise zusammen, die sich unmöglich auf blossen Zufall zurückführen lässt. Er verweist in einer (bzw. zwei) von diesen Stellen ausdrücklich auf Plato, in einer zweiten (Metaph. XIV, 2; s. vorl. Anm.) deutlich genug auf eine platonische Schrift, in einer dritten (Polit. IV, 2; s. S. 396, 2) auf einen τὶς τῶν πρότερον, in den übrigen unbestimmter auf Annahmen und Behauptungen, deren Urheber er zwar nicht nennt, die ihm aber bereits von einem oder mehrerer andern vorlagen. Wie sollte man sich nun diesen Thatbestand erklären, wenn Aristoteles unsern Sophisten und Politikus entweder noch gar nicht gekannt, oder nicht als platonisch anerkannt hätte? (zwei Fälle, zwischen denen sich Schaarschmidt a. a. O. 98 f. 237 f. nicht bestimmt entscheidet). Die erste von diesen Annahmen scheitert an seiner bestimmten und wiederholten Hin-

diese Dialogen als platonische Schriften benützt hat; für den Politikus sprechen überdiess, da er in den Gesetzen unverkennbar berücksichtigt wird[1]), auch die Zeugnisse für diese. Dass die Apologie Aristoteles bekannt war, geht aus der Rhetorik hervor; wogegen diess in Betreff des Menexenus einigem Zweifel unterliegt[2]). Des Parmenides thut er nirgends Erwäh-

---

weisung auf die Vorgänger, deren Ansichten er hier berücksichtigt; denn das ist doch gar zu unwahrscheinlich, dass er alles dasjenige, was sich in unsern Gespsächen beisammen findet, dessen Erwähnuug sich daher aus der Benützung derselben in der allereinfachsten Weise erklärt, vielmehr vereinzelt aus mündlicher Ueberlieferung oder verlorenen Schriftwerken aufgenommen, und dass der Verfasser jener Gespräche erst nachträglich diese zerstreuten Notizen entweder aus den gleichen Quellen, wie Aristoteles, oder aus seinen eigenen Werken gesammelt haben sollte. Wollte man andererseits annehmen, der Sophist und Politikus seien von Aristoteles zwar benützt, aber nicht als platonisch anerkannt worden, so würde man sich vergeblich nach einer Erklärung dafür umsehen, dass er Metaph. VI, 2 (XI, 8) als platonisch anführte, was er in einem von ihm selbst für unächt erkannten Gespräch fand; dass er sich Metaph. XIV, 2 in seiner Auseinandersetzung der Gründe, welche eine tief eingreifende platonische Lehrbestimmung veranlassten, in Gedanken und Ausdrücken an die gleiche, Plato unterschobene Schrift anschlösse; dass er auch einem zweiten pseudoplatonischen Gespräch wiederholt eine Berücksichtigung angedeihen liesse, deren er, sollte man meinen, ein so apokryphes Produkt um so weniger gewürdigt haben könnte, da er überhaupt (vgl. S. 391) auf keine andern sokratischen Gespräche Bezug nimmt, als die in unserer platonischen Sammlung enthaltenen, und daher, wie man vermuthen muss, nur auf solche, die auch er als platonisch anerkannte.

[1]) Es ergiebt sich diess aus der Vergleichung von Gess. IV, 713, C ff. (über das goldene Zeitalter) mit Polit. 271, D f. SCHAARSCHMIDT Samml. d. plat. Schr. 231 ff. findet allerdings umgekehrt im Politikus die Stelle der Gesetze nachgeahmt. Mir scheint indessen der erstere die Frische und Ursprünglichkeit der Darstellung gerade an unserer Stelle so entschieden für sich zu haben, dass die anderweitigen Gründe für seine Unächtheit sehr stark sein müssten, wenn wir in der breiten Ausführung der Gesetze, die eben hier (713, E) auch noch die Republik (V, 473, C f.) sichtbar berücksichtigen, das Original für die des Politikus zu suchen berechtigt sein sollten.

[2]) Die Stellen, um die es sich hier handelt, wurden schon S. 389 besprochen, und es wurden dort die Gründe angedeutet, durch welche die Citate des 3ten Buchs der Rhetorik in Frage gestellt werden. Abgesehen von diesen ist aber nur die Benützung der Apologie durch Rhet. II, 23 gesichert; wogegen das sokratische Wort, welches I, 9 mit einem Σωκράτης ἔλεγεν angeführt wird, nach dem S. 394 f. bemerkten, Aristoteles auch anders-

nung, und ob er eine untergeordnete Einzelheit aus ihm berührt [1]), ist unsicher; wenn aber der Philebus wirklich auf jenen zurückweist [2]), so würde das Zeugniss, welches er für diesen ablegt, dem Parmenides mittelbar gleichfalls zugutekommen. Auch der Protagoras wird von ihm nicht genannt, aber er hat ihn augenscheinlich gekannt [3]) und als Geschichtsquelle benützt [4]); auch den Lysis, Charmides und Laches scheint er gekannt zu haben; doch steht diess bei diesen Gesprächen weniger sicher, als beim Protagoras [5]). Noch unsicherer ist die Beziehung von zwei aristotelischen Stellen auf den Kratylus [6]) und den

---

woher, als aus dem Menexenus, zugekommen sein kann. Selbst wenn er dieses Gespräch kannte, muss man noch eine anderweitige Ueberlieferung des sokratischen Ausspruchs vermuthen, da er blos auf den Menexenus hin dem historischen Sokrates kaum zugeschrieben werden konnte.

1) In der S. 393, 3 besprochenen Stelle, welche allerdings neben dem Theätet auch auf den Parmenides gehen kann.

2) Ich habe diess schon in meinen platon. Stud. 194 damit begründet, dass der erste Theil des Parmenides (129, B ff. 130, E ff.) im Philebus (14, C f. 15, B) so gut wie ausdrücklich citirt wird, und dieser Grund scheint mir fortwährend vollkommen bündig zu sein. Auch SCHAARSCHMIDT (Samml. d. pl. Schr. 277) stimmt damit überein; benützt aber freilich diese Annahme in anderer Richtung, als diess im obigen geschieht, indem er aus der, wie er glaubt, unbestreitbaren Unächtheit des Parmenides schliesst, der Philebus könne gleichfalls nicht ächt sein.

3) Den Beweis liefert die von BONITZ im Index nachgewiesene Stelle part. an. IV, 10. 687, a, 24: man beschwert sich, ὡς συνέστηκεν οὐ καλῶς ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ χείριστα τῶν ζῴων· ἀνυπόδητόν τε γὰρ αὐτὸν εἶναί φασι καὶ γυμνὸν καὶ οὐκ ἔχοντα ὅπλον πρὸς τὴν ἀλκήν. Vgl. Prot. 21, C (Mythus des Protagoras): καὶ ὁρᾷ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα ἐμμελῶς πάντων ἔχοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον.

4) So ist namentlich aus dem Bericht über Sokrates Eth. N. VII, 3 Anf. der Wortlaut von Prot. 352, B f. herauszuhören, und die Notiz über Protagoras Eth. N. X, 1. 1164, a, 24 weist auf Prot. 328, B f. Auch Eth. N. III, 9. 1115, a, 9 steht Prot. 358, D noch näher als Lach. 198, B.

5) M. vgl. die Nachweisungen von BONITZ Ind. arist. 599, a und dazu vor. Anm.

6) De an. I, 2, 405, b, 27: διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες (sc. τὴν ψυχὴν), ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν. Krat. 399, D: bei der Benennung der ψυχὴ scheine man erwogen zu haben, ὡς τοῦτο ἄρα, ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον.

grösseren Hippias[1]; der Euthydem wird zwar von Eudemus berücksichtigt[2], die Trugschlüsse jedoch, welche Aristoteles von dem Sophisten dieses Namens anführt[3], kommen in dem platonischen Gespräch nicht vor, und wenn allerdings, seine Aechtheit vorausgesetzt, zu vermuthen ist, dass es von Aristoteles für seine Darstellung der Trugschlüsse benützt wurde, in der er sich öfters mit ihm berührt[4], so lässt sich doch dieses Verhältniss der beiden Darstellungen nicht sicher genug darthun, um zum Beweis für die Aechtheit des Euthydem auszureichen.

Wenn nun eines von den Gesprächen unserer Sammlung von Aristoteles als platonisch erwähnt oder in einer Weise benützt wird, die seinen platonischen Ursprung voraussetzt, so wirft dieser Umstand allerdings ein sehr starkes Gewicht zu Gunsten seiner Aechtheit in die Wagschale. Aristoteles lebte vor Plato's Tod zwanzig Jahre lang als Mitglied der platonischen Schule in Athen; nach demselben verliess er diese Stadt, kehrte aber zwölf oder dreizehn Jahre später für den Rest seines Lebens dahin zurück. Dass nun noch bei Lebzeiten des Meisters irgend eine Schrift von den Schülern desselben, welche über den wahren Sachverhalt entweder vorher schon unterrichtet sein mussten, oder sich doch jeden Augenblick darüber unterrichten konnten, fälschlich für platonisch gehalten worden sein sollte, lässt sich nicht annehmen. Aber auch in dem Menschenalter nach seinem Tode, so lange noch ein Speusippus und Xenokrates an der Spitze der Akademie standen, ein Aristoteles und andere persönliche Schüler Plato's in Athen lebten, konnte diess jedenfalls nur unter ganz besonderen Bedingungen und in sehr beschränktem Umfang geschehen. Man kann es sich als möglich denken, dass eines der unbedeutenderen Gespräche nach Plato's Tod auch von seinen unmittelbaren Schülern als eine ihnen unbekannt gebliebene Arbeit aus früherer Zeit oder unter Umständen als eine Mittheilung aus seinem Nachlass angenommen wurde, wenn sie auch bis dahin nichts davon gewusst hatten; wie ja ähnliches noch in unseren Tagen vorgekommen ist, so viel wir doch an Hülfsmitteln und an Uebung der literarischen Kritik vor dem Alterthum voraus haben. Noch leichter konnte es geschehen, dass ein unvollendeter Entwurf Plato's, den ein anderer nach seinem Tod ausgeführt, eine unfertige Schrift, die einer seiner Schüler überarbeitet hatte, als Ganzes, ohne genauere Unterscheidung des ursprünglichen und der späteren Zuthaten, für ächt anerkannt wurde. Aber dass sich diess schon im ersten Menschenalter nach dem Tode des Philosophen öfters wiederholt haben sollte, dass angebliche Werke desselben, die vermöge ihrer Bedeutung noch während seines Lebens, wenn sie damals schon existirten, der Schule hätten bekannt sein müssen, bei späterem Auftauchen allgemein anerkannt worden sein sollten, ist nicht glaublich. Wenn daher auch die aristotelischen Zeugnisse für platonische Schriften, so weit sie unzweifelhaft vorliegen, die Aechtheit derselben nicht unbedingt verbürgen, so gewähren sie ihr doch eine so starke Stütze, dass nur die allergewichtigsten inneren Gründe dagegen aufkommen können; und wenn eine Kritik der platonischen Schriftsammlung von Voraussetzungen ausgeht, welche sie nöthigen würden, einer ganzen Reihe von Werken, die Aristoteles anerkennt, die Aechtheit abzusprechen, so genügt schon dieser Eine Umstand, um die Unrichtigkeit jener Voraussetzungen zu beweisen.

---

[1] Hipp. maj. 298, A stellt Sokrates versuchsweise die Definition auf, die er aber sofort als unbrauchbar nachweist, ὅτι τὸ καλόν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ. Die gleiche Begriffsbestimmung erwähnt nun allerdings auch Arist. Top. VI, 7. 146, a, 21 als Beispiel einer fehlerhaften Disjunktivdefinition (οἷον τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδύ). Aber er sagt nicht, woher er sie hat, und es steht nichts der Annahme im Weg, sie sei ursprünglich ebenso, wie die Top. V, 5. 135, a, 12 berührte Bestimmung, von einem Mann der sophistischen Zeit (etwa Prodikus oder Gorgias) oder sonst einem uns Unbekannten aufgestellt worden und Aristoteles unabhängig von dem Hippias zugekommen; oder sie sei (auf Grund von Phileb. 51, B ff. oder einer entsprechenden mündlichen Erörterung) in der akademischen Schule im Umlauf gewesen und daher sowohl Aristoteles als dem Verfasser des Hippias, falls dieser ein anderer als Plato war, bekannt geworden. Wirklich weicht auch ihre Fassung bei Aristoteles von der im Hippias nicht unerheblich ab und nach Metaph. V, 29 (s. o. S. 392, 3) scheint Arist. nur Einen Hippias, den kleineren, gekannt zu haben.

[2] Vgl. S. 385, 1.

[3] Soph. el. 20. 177, b, 12 ff. Rhet. II, 24. 1401, a, 26 vgl. Bd. I, 914, 4. 3. Aufl.

[4] Vgl. Th. I, 910 ff.

Hat aber das Zeugniss des Aristoteles für die Aechtheit der Schriften, welche er anführt, diese Bedeutung: kann auch umgekehrt aus seinem Schweigen auf die Unächtheit derjenigen geschlossen werden, die er nicht anführt? Ohne alle Einschränkung wird diess wohl niemand behaupten wollen. Aristoteles berichtet ja über die platonischen Werke nicht als ein Literarhistoriker, der ein vollständiges Verzeichniss derselben aufzustellen und alles, was er über sie weiss, mitzutheilen verpflichtet ist; er benützt sie auch nicht wie ein späterer Geschichtschreiber der Philosophie, um ihren gesammten philosophischen Inhalt zu einem Bild der platonischen Lehre zusammenzufassen; sondern gelegenheitlich, bei der Darstellung seiner eigenen, der Kritik oder Bestreitung platonischer und sokratischer Ansichten, thut er ihrer Erwähnung. Man kann daher nicht schlechtweg erwarten, dass er alles genannt haben werde, was ihm als platonisch bekannt war; sondern man kann diess nur hinsichtlich solcher Schriften erwarten, deren Erwähnung durch den Zweck seiner jeweiligen wissenschaftlichen Erörterungen gefordert oder wenigstens angezeigt war. Auch dieser Kanon darf aber nur mit Vorsicht angewendet werden. Für uns sind Plato's Werke die einzige oder doch die hauptsächlichste Quelle, aus der wir uns über das System ihres Urhebers unterrichten können; wir können daher nicht von platonischer Philosophie reden, ohne fortwährend auf diese Werke zurückzugehen. Anders verhält es sich mit Aristoteles. Er verdankt seine Kenntniss der platonischen Lehre in erster Reihe der mündlichen Mittheilung und dem persönlichen Verkehr, erst in zweiter den Schriften des Philosophen. Die letzteren dienen ihm daher bei ihrer Darstellung nur als subsidiäre Quelle: er führt sie gelegenheitlich zur Bestätigung dessen an, was ihm aus Plato's Vorträgen bekannt ist, aber zu einem genaueren Eingehen auf ihren Inhalt hat er nur bei solchen Punkten Veranlassung, welche dort nicht näher erörtert worden waren. Dazu scheint nun hauptsächlich die Anwendung der philosophischen Grundsätze auf die Naturerklärung und die Staatseinrichtungen zu gehören; und daher wohl die zahlreichen Anführungen der Republik, der Gesetze und des Timäus. Dagegen werden die metaphysischen Grundlagen des Systems von Aristoteles zwar sehr oft und sehr eingehend, aber ganz überwiegend nur auf Grund der platonischen Lehrvorträge besprochen; die propädeutischen Untersuchungen über den Begriff des Wissens, die wahre Tugend und Staatskunst, den Eros, das richtige wissenschaftliche Verfahren und seinen Gegensatz zur Sophistik, werden überhaupt nur selten berührt. Von den vielen Stellen platonischer Schriften, denen wir unsere Kenntniss der Ideenlehre entnehmen, führt Aristoteles nur eine einzige an [1]); was die Republik, der Timäus, das Gastmahl, der Phädrus, der Theätet über dieses Lehrstück sagen, wird so wenig, wie die Erklärungen des Sophisten, des Parmenides und des Philebus, berücksichtigt, so reichliche Gelegenheit sich dazu auch geboten hätte. Auch die bekannten Auseinandersetzungen der Republik über das Gute werden kaum in unsicherer Andeutung angestreift [2]), so wenig es an einer Veranlassung, ihrer öfter und bestimmter zu erwähnen, gefehlt hätte. Unter den Gesprächen, deren Aechtheit noch niemals in Frage gestellt worden ist, scheint der Protagoras, wie wir gesehen haben [3]), zwar an einigen Stellen benützt zu sein, aber er wird nie genannt und nichts aus ihm als platonisch angeführt; des Theätet geschieht zweimal, des Gorgias und des Gastmahls je Einmal Erwähnung, und alle diese Anführungen beziehen sich nicht auf den Hauptinhalt jener Gespräche, sondern es sind beiläufige Erinnerungen an Einzelheiten aus denselben, deren Berührung als etwas ganz zufälliges erscheint. Vergegenwärtigt man sich alles dieses, so wird man sich zweimal besinnen, ehe man von einer platonischen Schrift behauptet, wenn Aristoteles sie gekannt hätte, würde er sie auch erwähnt haben [4]); und diess um so mehr, da wir doch nicht alles besitzen, was Aristoteles geschrieben hat, und in einer verlorenen Schrift oder dem verlorenen Abschnitt einer Schrift immerhin Gespräche angeführt worden sein können, für die uns jetzt ein aristotelisches Zeugniss abgeht. Es kann uns allerdings auffallen, dass Aristoteles behauptet, Plato habe nicht untersucht, worin die Theilnahme der Dinge an den Ideen bestehe [5]), während

---

1) Die S. 390, 2. 398, 1 berührte Phädo 100, B ff.

2) Eth. N. I, 2. 1095, a, 26 erinnert an Rep. VI, 507, A ff. VII, 517, C.

3) S. 404.

4) Wie diess namentlich aus Anlass des Parmenides geschehen ist: Ueberweg plat. Schr. 176 ff. Schaarschmidt Samml. d. pl. Schr. 164.

5) Metaph. I, 987, b, 13: τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν (Plato und die Pythagoreer) ἐν κοινῷ ζητεῖν.

im Parmenides (130, E ff.) die Schwierigkeiten aufgezeigt werden, mit welchen diese Annahme zu kämpfen hat. Aber doch ist es nicht auffallender, als dass derselbe Aristoteles der Ideenlehre mit der Frage entgegentritt, wer denn die Dinge den Ideen nachbilde[1], so unzweideutig sich auch der Timäus (28, C f.) darüber erklärt hatte, dass diess der Weltschöpfer im Hinblick auf die ewigen Urbilder gethan habe[2]; dass er ebenso, trotz der bekannten und von ihm selbst anderwärts öfters erwähnten Erklärung des Phädo[3], trotz der Lehre der Republik über das Gute, welches ja doch nichts anderes, als der absolute Weltzweck ist, behauptet, die Endursache werde von den Ideen nicht berührt[4]. Man könnte erwarten, Aristoteles würde da, wo er Plato den Einwurf des τρίτος ἄνθρωπος entgegenhält[5], falls er den Parmenides kannte, nicht verschwiegen haben, dass Plato selbst schon in diesem Gespräch (132, A) das gleiche Bedenken erhebe. Aber könnte man nicht auch erwarten, dass er dem weiteren Einwurf: Plato müsste Ideen von Kunsterzeugnissen, von blossen Verhältnissen u. s. f. annehmen, was er nicht thue[6], die Bemerkung beigefügt hätte: in seinen Schriften rede er allerdings auch von solchen? Könnte man nicht in den Erörterungen über die platonische Lehre von der Weltseele [1]) eine Berücksichtigung der Stelle in den Gesetzen über die schlechte Seele erwarten, die der Kritik so viele Angriffspunkte geboten hätte? Könnte man nicht noch manches andere bei Aristoteles suchen, wenn man voraussetzen dürfte, dass Plato's Schriften als Quelle seiner Lehre für ihn die gleiche Bedeutung gehabt haben, und in der gleichen Weise von ihm benützt worden seien, wie diess heutzutage der Fall ist? Allein diese Voraussetzung dürfen wir nicht machen; wenn daher Aristoteles einer Schrift nicht erwähnt, so kann dieser Umstand noch lange nicht beweisen, dass sie ihm nicht bekannt war, oder nicht als platonisch von ihm anerkannt wurde.

---

[1] Metaph. I, 9. 991, a, 20: τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ [sc. τὰ εἴδη] εἶναι... κενολογεῖν ἐστι... τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; Ebd. 992, a, 24. XII, 10. 1075, b, 19. Einen ähnlichen Fall, wo Arist., nur bei einer untergeordneten Frage, Plato Untersuchungen abspricht, die er in Wirklichkeit angestellt hat (gen. et corr. I, 2. 315, a, 29 ff. vgl. m. Tim. 58, D ff. 65, B ff. 70, B ff. 73—81), habe ich Platon. Stud. 215 besprochen.

[2] Oder wenn man in dem letzteren Fall sagen wollte, der Demiurg sei kein wissenschaftliches Erklärungsprincip und habe deswegen von Aristoteles ausser Rechnung gelassen werden können, so konnte er ebensogut die Aporieen des Parmenides desshalb unberücksichtigt lassen, weil derselbe keine positive Bestimmung darüber giebt, wie wir uns die Theilnahme der Dinge an den Ideen zu denken haben.

[3] Worüber S. 398, 1.

[4] Metaph. I, 9. 992, a, 29: οὐδὲ δὴ ὃ περὶ τὰς ἐπιστήμας (so Alex. und Cod. A^b; vielleicht ist aber statt ἐπιστ. ποιήσεις zu setzen) ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας ... οὐθὲν ἅπτεται τὰ εἴδη.

[5] M. s. darüber Th. II, b, 220, 1 2. Aufl. Platon. Stud. 257.

[6] Vgl. Th. II, b, 217 f. 2. Aufl. und dazu S. 442 ff. der 2. Aufl. dieses Bandes.

Durch die Zeugnisse des Aristoteles, die von anderer Seite noch einige Ergänzung erhalten [2]), sind wir nun in den Stand gesetzt, eine Reihe von Schriften Plato mit aller der Sicherheit beizulegen, welche sich auf diesem Wege überhaupt erreichen lässt [3]). In diesen als platonisch gesicherten Werken ist uns dann das Mittel gegeben, den wissenschaftlichen und schriftstellerischen Charakter ihres Verfassers kennen zu lernen, und ebendamit auch der Masstab für die Beurtheilung solcher Schriften und solcher Abschnitte einzelner Schriften, die theils keine genügenden äusseren Zeugnisse für sich haben, theils durch ihre Form oder ihren Inhalt zu Bedenken Anlass geben. Allein für die Feststellung wie für die Anwendung dieses Masstabs bedarf es grosser Umsicht, und in dem einen und anderen Fall vermag auch die gründlichste Abwägung des Für und Wider zu keiner vollkommen gesicherten Entscheidung zu führen [4]). Zunächst fragt es sich schon, welche von den Gesprächen, die Aristoteles berücksichtigt, unserem Urtheil über das platonische und das unplatonische zur Grundlage dienen sollen. Wollten wir uns auf diejenigen beschränken, welche er Plato ausdrücklich beilegt, so dürften wir nicht über die Republik, den Timäus, den Phädo und die Gesetze hinausgehen; aber so wichtig diese Werke auch sind, so muss man doch fragen, ob sie uns von der wissenschaftlichen und künstlerischen Eigenthümlichkeit eines so vielseitigen Mannes, wie Plato, ein Bild geben, welches erschöpfend genug ist, um alles, was irgendwie von ihrem Typus abweicht, als unplatonisch erscheinen zu lassen. Wollen wir andererseits auch die Schriften beiziehen, welche Aristoteles benützt, ohne ihren Verfasser zu nennen, oder aus denen er, ohne sie zu nennen, etwas anführt, was Plato gesagt habe, so ist der Philebus nicht schlechter bezeugt, als der Theätet; der Sophist und der Politikus, der Meno und der kleinere Hippias nicht schlechter, als der Gorgias und das Gastmahl; und sie alle sind besser beglaubigt, als der Protagoras, dessen Aechtheit doch niemand antastet. Dann muss daher das Mass für das platonische erheblich weiter gefasst werden, als diess von UEBERWEG und von SCHAARSCHMIDT geschehen ist. Weiter darf man nicht übersehen, dass nicht jede Abweichung einer Schrift von denen, die man als Normalwerke betrachtet, sofort ein Beweis ihrer Unächtheit ist; dass vielmehr auch diese unter einander Abweichungen zeigen, welche an Bedeutung hinter denen nicht zurückstehen, auf die sonst nicht selten Verwerfungsurtheile gegründet werden. Wenn man bei dem Philebus daran Anstoss nimmt, dass es ihm an dramatischer Lebendigkeit und fliessender dialogischer Entwicklung fehlt, so könnte man beim Protagoras an der Magerkeit des wissenschaftlichen Gehalts, an dem gänzlichen Fehlen der Ideenlehre, an der scheinbaren Ergebnisslosigkeit der ganzen Untersuchung, an der ermüdenden Erörterung über die simonideïschen Verse (338, E—347, A) Anstoss nehmen. Wenn dem Parmenides die antinomische Begriffsentwicklung, dem Sophisten und Politikus die weitausgesponnenen Eintheilungen eigen sind, so ist dem Timäus nicht blos der Demiurg und die vorweltliche Materie, die mathematische Construction der Elemente, die arithmetische Eintheilung und räumliche Vertheilung der Seele, sondern auch jene ganze in's einzelne eingehende Physik eigen, zu der kein anderes Gespräch einen Anlauf nimmt. Die Gesetze liegen von der Republik und von den platonischen Normalwerken überhaupt viel weiter ab, als der Politikus, und geben in künstlerischer Beziehung zu viel bedeutenderen Ausstellungen Anlass, als die dialektischen Gespräche; die spätere, uns durch Aristoteles bekannte Form der platonischen Philosophie hat einen viel abstruseren und formalistischeren Charakter, als die logischen und metaphysischen Auseinandersetzungen in jenen. Nun wird man freilich nicht so weit gehen dürfen, wie Grote[1]), der sich nicht selten so äussert, als ob Plato bei keinem seiner Werke auf die früheren Rücksicht genommen und sich aus den auffallendsten Widersprüchen, sogar in Einem und demselben Gespräch, nichts gemacht hätte. Aber ebensowenig darf man vergessen, dass ein so reicher Geist, wie Plato, für seine Darstellung nicht auf eine einzige Form beschränkt war; dass es der Zweck eines Gesprächs mit sich bringen konnte, gewisse Bestimmungen in demselben stärker hervor- oder zurücktreten zu lassen; dass theils der Gegenstand einer Schrift, theils der Leserkreis, welchen Plato bei ihr im Auge hatte, für dieselbe eine reichere oder schmucklosere Behandlung, eine populärere oder strengere Haltung bedingen konnte; dass manches, was uns jetzt unverständlich ist, aus den speciellen Veranlassungen und persönlichen Beziehungen eines Werks zu erklären sein mag; dass uns selbst bei einem Plato nichts berechtigt, lauter gleich vollendete und bedeutende Geisteserzeugnisse von ihm zu erwarten; dass er endlich — wie sich zum voraus nicht anders vermuthen liess, und der Augenschein es bestätigt — während der fünfzig Jahre seiner schriftstellerischen Thätigkeit weder in seiner Philosophie noch in seinem künstlerischen Verfahren sich durchaus gleich blieb, und dass schon desshalb ein Masstab, welcher nur von einem Theil seiner Werke entlehnt ist, nicht unbedingt und ohne jede Modifikation auf alle anwendbar sein kann. Dadurch wird nun allerdings die Entscheidung über die Aechtheit platonischer Schriften, sofern sie auf innere Gründe gestützt werden soll, um vieles verwickelter und schwieriger: es genügt nicht, ein Gespräch einfach mit andern zu vergleichen, sondern es muss untersucht werden, ob sich überhaupt von Plato, so wie wir ihn aus seinen unzweifelhaft ächten Schriften kennen, annehmen lässt, er könne das Werk, um das es sich handelt, in einem gewissen Zeitpunkt und unter gewissen Umständen verfasst haben. Diese Frage kann man nun natürlich nicht immer mit der gleichen Bestimmtheit bejahen oder verneinen; die Arbeit eines nicht allzu unge-

---

[1] De an. I, 3. 406, b, 25 vgl. unten S. 635 f. 2. Aufl.

[2] S. o. S. 385.

[3] Wie weit diese sich erstreckt, wurde schon S. 405 f. erörtert.

[4] Zum folgenden vgl. m. die werthvolle Auseinandersetzung STEINHART's Ztschr. f. Philos. LVIII, 55 ff.

---

1) Plato I, 349. 360. 439. 559. II, 89. 125. III, 165. 463. 521, 1.

schickten Nachahmers von einer minder bedeutenden Arbeit des Meisters, das unplatonische von dem noch unfertigen, oder die Spuren des höheren Alters an sich tragenden platonischen nicht immer mit voller Sicherheit unterscheiden; und es ist insofern fast unvermeidlich, dass sich zwischen die Gespräche, welche man Plato entschieden beilegen oder absprechen kann, andere einschieben, bei denen man über einen mittleren Grad der Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommt. Doch werden die Schriften, welche für die Kenntniss und Beurtheilung der platonischen Philosophie von grösserer Bedeutung sind, einer unbefangenen Untersuchung wohl Stand halten; während andererseits auf die Aechtheit oder Unächtheit einiger von den kleinen Dialogen für unsere Gesammtansicht des Platonismus nicht viel ankommt.

Es ist nun hier nicht möglich, diese Frage tiefer in's einzelne zu verfolgen und die Gründe zu erörtern, welche sich für oder gegen den platonischen Ursprung jedes Werks geltend machen lassen; aber doch scheint es nöthig, die Schriften zu bezeichnen, die als urkundliche Quellen der platonischen Philosophie unserer Darstellung derselben zu Grunde gelegt werden sollen, wenn auch die kritischen Erwägungen, von denen das Urtheil über diese Schriften ausgeht, hier nicht dargelegt, und auch im weiteren Verfolge nur theilweise zur Sprache gebracht werden können.

Unsere Sammlung der platonischen Schriften enthält ausser den Dialogen, deren Unächtheit schon im Alterthum anerkannt war [1]), 35 Gespräche, 13 Briefe [2]) und eine Zusammenstellung von Definitionen, die sich meist auf ethische Begriffe beziehen. Unter diesen Schriften sind nur wenige (der Protagoras, der Phädrus, das Gastmahl, der Gorgias, der Theätet und die Republik), deren Aechtheit niemals angezweifelt worden wäre; auch dem Phädo hat seine Verdächtigung durch Panätius, wenn es mit ihr überhaupt seine Richtigkeit hat [3]), so wenig geschadet, als dem Timäus SCHELLING's flüchtig hingeworfene Zweifel[1]. Die Aechtheit dieser Werke kann für vollkommen sichergestellt gelten. Auch einige andere wichtige Gespräche, der Philebus, der Sophist, der Politikus, der Parmenides und der Kratylus, werden trotz der Angriffe, denen sie in neuerer Zeit wiederholt ausgesetzt waren[2], nicht allein wegen der aristotelischen Zeugnisse, welche die meisten von ihnen für sich anzuführen haben[3], sondern auch aus entscheidenden inneren Gründen[4], fortwährend für platonisch zu halten sein. Wie es sich in dieser Beziehung mit den Gesetzen verhält, wird später untersucht werden. Den Kritias zu bezweifeln [1], liegt um so weniger ein Grund vor, da sein Inhalt, so weit er ausgeführt wurde, mit den Andeutungen im Eingang des Timäus vollkommen übereinstimmt. Der Meno [2] ist ausser den aristotelischen Citaten noch durch eine deutliche Rückweisung des Phädo [3] geschützt, und wenn er auch nicht zu Plato's vollendetsten Gesprächen gehört, so giebt er doch keinen gegründeten Anlass zur Bezweiflung seiner Aechtheit. Der Euthydem, wenigstens von Eudemus benützt [4], lässt sich

---

[1]) Vgl. S. 384, 1.

[2]) Ueber die sechs weiteren, welche HERMANN aufgenommen hat, vgl. S. 386, 3.

[3]) M. s. hierüber S. 384, 1.

---

[1] Schelling selbst hat sein abfälliges Urtheil über dieses Gespräch (Philos. u. Rel. WW. 1. Abth. VI, 36) in der Folge (WW. 1. Abth. VII, 374) thatsächlich wieder zurückgenommen; vorher schon hatte Böckh (Stud. v. Daub u. Creuzer III, 28) auf dasselbe geantwortet. Wenn es dennoch von Einzelnen, wie namentlich Weisse (z. Arist. Physik 274. 350. 471. Idee d. Gotth. 97), wiederholt worden ist, so wird sich doch heutzutage kaum noch jemand dadurch irre machen lassen. Zu denen, welche diesem Angriff ausdrücklich entgegentraten, gehört Hermann Plat. 699. Steinhart VI, 68 ff.

[2] Nachdem zuerst Socher (Pl. Schr. 258—294) den Sophisten, Politikus und Parmenides verworfen, aber damit wenig Beifall gefunden hatte, suchte Suckow (Form d. plat. Schr. 1855. S. 78 ff. 86 ff.) dieses Verwerfungsurtheil hinsichtlich des Politikus, Ueberweg (Unters. plat. Schr. 1861. S. 176 ff. Jahrb. f. Philol. LXXXV. 1863. S. 97 ff.) hinsichtlich des Parmenides neu zu begründen; Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 1866. S. 160 ff., und vorher im Rhein. Mus. f. Philol. Bd. XVIII, 1 ff. XIX, 63 ff. XX, 321 ff.) dehnte dasselbe vom Parmenides auf den Sophisten, Politikus, Kratylus und Philebus aus, und Ueberweg (Gesch. d. Phil. I. 3. Aufl. 1867. S. 116. Philos. Monatsh. 1869. S. 473 ff.) trat ihm hinsichtlich aller dieser Gespräche theils mit grösserer theils mit geringerer Entschiedenheit bei; kehrte jedoch später (4. Aufl. d. Gesch. d. Phil. S. 124. Zeitschr. f. Philos. LVII, 84) zur Anerkennung des Kratylus und Philebus zurück, während der Sophist und Politikus eine Aufzeichnung und Bearbeitung mündlicher Lehren Plato's sein sollten. Die Abhandlungen, worin Hayduck, Alberti, Deussen, Peipers, Pilger den Sophisten, der erste derselben auch den Politikus und Kratylus, Georgii den Philebus, Alberti, Benfey, Lehrs, Suckow, Dreykorn den Kratylus, Deuschle, Neumann, Susemihl, Schramm den Parmenides als platonisch vertheidigen, nennt Ueberweg Grundriss I, 117 4. Aufl.; weiter vgl. m. Steinhart Platonisches. Ztschr. f. Philos. LVIII, 32 ff. 193 ff. K. Planck über d. Parm. Jahrb. f. Philol. CV, 433 ff. 529 ff.

[3] S. o. S. 398 ff.

[4] Es wird sich noch später, bei der Besprechung des Lehrinhalts dieser Werke, Gelegenheit ergeben, auf das eine und andere, was man in ihnen für unplatonisch erklärt hat, näher einzugehen; alle einzelnen Einwürfe dieser

---

Art zu berücksichtigen, ist in den Grenzen der vorliegenden Darstellung nicht möglich. Hier will ich nur darauf aufmerksam machen, wie unwahrscheinlich es ist, dass in der alten Akademie, von der wir aus Aristoteles und aus sonstigen Nachrichten sehen, wie mühselig sie sich mit der abstrusesten Spekulation abquälte, irgend jemand so gehaltvolle, und trotz allem, was man an ihnen aussetzen mag, mit solcher dialektischen Kraft geschriebene Werke hätte verfassen können. Im übrigen sind die Gesichtspunkte, nach denen in der inneren Kritik der Schriften zu verfahren ist, schon S. 410 ff. erörtert worden.

1) Wie Socher 369 ff. Suckow 158 f.; gegen ihn Susemihl Jahrb. f. Philol. LXXI, 703. Ueberweg plat. Schr. 186 f.

2) Von Ast Pl. L. u. Schr. 394 ff. und Schaarschmidt 342 ff. Plato abgesprochen, von Ueberweg im Grundriss I, 123. 4. Aufl. bezweifelt.

3) S. 72, E f. Cebes sagt hier, die Präexistenz und Unsterblichkeit folge auch κατ' ἐκεῖνον τὸν λόγον, ... ὃν σὺ (Sokr.) εἴωθας θαμὰ λέγειν, dass die μάθησις nichts anderes als ἀνάμνησις sei, und er beweist diess, gleichfalls unter Berufung auf frühere Reden (ἑνὶ μὲν λόγῳ καλλίστῳ ὅτι u. s. w.) mit der im Meno näher dargelegten Thatsache, dass man durch richtig gestellte Fragen alles aus den Menschen herauslocken könne, wie sich diess namentlich an den geometrischen Figuren anschaulich machen lasse. Dass hiemit auf eine frühere Schrift, welche nur der Meno sein kann, verwiesen werden soll, wird um so einleuchtender, wenn man mit dieser kurzen Hindeutung auf etwas dem Leser schon bekanntes, die ausführliche Entwicklung eines weiteren Grundes 73, B ff. vergleicht, der ohne Zweifel gerade desshalb so eingehend behandelt wird, weil er sich in den bisherigen Gesprächen noch nicht fand.

4) Vgl. S. 385, 1. Dass umgekehrt Aristoteles' sophistische Trugschlüsse vom Verfasser des Euthydem benützt seien, hat Schaarschmidt S. 341 zwar behauptet, aber nicht bewiesen, denn aus dem Zusammentreffen mit demselben in manchen von den Sophismen, die er anführt, folgt diess noch lange nicht, es wäre vielmehr unter jener Voraussetzung sehr auffallend, dass gerade der einzige von Aristoteles dem Euthydem zugeschriebene

gegen die Angriffe, die auch auf ihn gemacht worden sind 1), unschwer vertheidigen, sobald man sich nur die eigentliche Abzweckung dieses Gesprächs klar gemacht hat 2), und zwischen dem, was darin ernstlich gemeint und was satyrische Uebertreibung oder Ironie ist, hinreichend zu unterscheiden weiss 3);

Trugschluss im platonischem Euthydem nicht vorkommt (s. o. S. 405, 3). Macht man sie aber einmal und behauptet man zugleich, der Euthydem sei im Politikus benützt (Schaarschm. 326), so kann man es nicht mehr (wie Sch. S. 237 f.) dahingestellt sein lassen, ob Aristoteles den Politikus, oder der Verfasser des letzteren die aristotelischen Schriften vor sich gehabt habe.

1) Ast 414 ff. Schaarschmidt 326 ff.

2) Das Thema des Euthydem (über welches in erster Reihe Bonitz Plat. Stud. II, 28 ff. zu vergleichen ist) bildet der Gegensatz der Sokratik und der Sophistik nach seiner Bedeutung für die Bildung und Erziehung der Jugend, und dieser Gegensatz soll hier nicht in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sondern durch Selbstdarstellung der beiden Partheien, in einem (wiedererzählten) Drama und näher einer satyrischen Komödie, zur Anschauung gebracht werden. In der Ausführung dieses Thema hat es aber Plato nicht blos mit der älteren Sophistik und ihren späteren Ausläufern zu thun, sondern auch (wie schon S. 255, 2. 256, 1 vgl. m. 248, 4. 253, 1. 254, 1 wahrscheinlich gefunden wurde) mit Antisthenes, der ihm in ächt sophistischer Weise jede Möglichkeit des Erkennens zu zerstören, die Sokratik mit Sophistik zu verwechseln und zu verderben schien, und mit jenen Redekünstlern vom Schlag des Isokrates (denn dass dieser S. 305, B f. gemeint ist, steht nach dem Nachweise Spengel's Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bair. Akad. VII, 764 f. wohl ausser Zweifel), die zwischen Sokratik und Sophistik nicht zu unterscheiden wussten und die Concurrenz der Philosophen loszuwerden hofften, wenn sie die Sophisten in Misskredit brächten. Dieser Abzweckung gemäss wird einerseits auf die wissenschaftliche Widerlegung der Sophistik nicht über einige Andeutungen hinaus eingegangen, andererseits auch die sokratische Philosophie nur in ihrer einfachsten praktischen Gestalt dargestellt, es wird nichts neues, nichts von den spekulativen Bestimmungen gegeben, welche den hier beabsichtigten Eindruck schwächen und auf sie selbst in den Augen unphilosophischer Leser den Schein der Sophistik werfen könnten. Wenn Plato zu einer Zeit, in der er schon im festen Besitz seiner Ideenlehre war (Euthyd. 300, E ff.), diese Selbstbeschränkung ausübte, so muss er dazu allerdings eine besondere Veranlassung gehabt haben; die hier angenommene wird aber den Thatbestand ausreichend erklären.

3) An dieser Unterscheidung haben es sowohl Freunde als Gegner des Euthydem nicht selten fehlen lassen. So nimmt z. B. Schaarschmidt S. 339, im Zusammenhang mit vielen andern (mir wenig einleuchtenden) Ausstellungen gegen die künstlerische Form dieses Gesprächs, Anstoss daran, dass Kte-

diese reizende Schilderung voll komischer Kraft und Humor Plato abzusprechen, wird man sich nicht leicht entschliessen. Die Apologie, welche Aristoteles schon vorlag [1]), giebt so wenig, wie der Krito, begründeten Anlass zu Zweifeln [2]); jene lässt sich als ein im wesentlichen treuer Bericht [3]), dieser als eine, wie es scheint, freiere Darstellung der Motive, welche Sokrates von der Flucht aus dem Gefängniss abhielten, vollkommen begreifen. Auch den Lysis, Charmides und Laches, welche gleichfalls schon Aristoteles vorgelegen zu haben scheinen, werden wir als Jugendschriften aus der Zeit, in welcher Plato im wesentlichen noch nicht über den sokratischen Standpunkt hinausgekommen war, den kleineren Hippias, dem ein entschiedeneres aristotelisches Zeugniss zur Seite steht, als einen ersten Versuch, und den Euthyphro als eine, immerhin flüchtige und unbedeutende,

---

sippus 303, A, als die Possenreisserei Dionysodor's ihren Gipfel erreicht hat, mit einem ἀφίσταμαι· ἀμάχω τὼ ἄνδρε die weitere Opposition aufgiebt; wo doch die Ironie mit Händen zu greifen ist. Noch unverständlicher ist mir allerdings (um nur dieses Eine zu berühren) die Behauptung (S. 334): die Erwähnung des Isokrates als des Hauptes einer Schule (Euth. 305, B) verstosse so hart gegen die Zeitrechnung, dass man sie Plato nicht zuschreiben dürfe. Wenn diess ein unplatonischer Anachronismus sein soll, wie müsste Sch. erst über die Anachronismen des Gastmahls, des Gorgias, des Protagoras, der Gesetze (vgl. meine Abhandlung über die Anachronismen in den plat. Gespr. Abh. d. Berl. Akad. 1873. Hist.-phil. Kl. 79 ff.) urtheilen, die er doch mit Recht ohne Bedenken hinnimmt! Aber der Euthydem nennt Isokrates nicht blos nicht als Schulhaupt, sondern überhaupt nicht, er lässt nur Sokrates einen wissenschaftlichen Charakter schildern, bei dem die Leser an Isokrates denken sollten, was doch gerade so möglich, und so wenig ein Anachronismus war, als die von Sch. selbst angenommenen Beziehungen des Theätet auf Antisthenes. Ohne an der Aechtheit des Euthydem zu zweifeln, bemerkt Grote (Plato I, 559), S. 305, D werde Euthydem als Repräsentant der wahren Philosophie und Dialektik behandelt, was denn freilich mit allem vorhergehenden in grellem Widerspruch stände. Allein davon deutet Plato nichts an; er sagt nur: gewisse Leute betrachten die Sophisten (τοὺς ἀμφὶ Εὐθύδημον) als ihre Nebenbuhler und suchen desshalb (indem sie Philosophen und Sophisten zusammenwerfen) die Philosophen herabzusetzen.

1) Vgl. S. 403, 2.

2) Wie sie Ast 474 ff. 492 ff. mit gewohnter Zuversicht ausführt; dagegen will sich Schaarschmidt S. 376 ff. nicht entscheiden.

3) S. o. S. 163, 1 und Ueberweg Plat. Schr. 237 ff.

Gelegenheitsschrift annehmen können[1]). Dagegen stehen dem Menexenus so gewichtige innere Gründe entgegen, dass es trotz der Stellen in der aristotelischen Rhetorik[2]) schwer ist, an seine platonische Abkunft zu glauben; wenn vielmehr hier wirklich ein aristotelisches Zeugniss vorliegt, so möchte man in diesem Einen Fall annehmen, Aristoteles sei durch eine bald nach Plato's Tod vorgenommene Unterschiebung getäuscht worden[3]). Ebenso spricht bei dem Io, und noch entschiedener bei dem grösseren Hippias und dem ersten Alcibiades, die überwiegende Wahrscheinlichkeit gegen ihre Aechtheit[4]). Die übrigen in unserer Sammlung enthaltenen Gespräche, der zweite Alcibiades, der Theages, die Anterasten, der Hipparch, der Minos, der Klitophon und die Epinomis sind von den neueren Kritikern, ausser GROTE, mit Recht so gut wie einstimmig aufgegeben; an die Aechtheit der Definitionen ist ohnedem nicht zu denken, und dass die Briefe, wie so viele andere, ihrem angeblichen Verfasser in verschiedenen Zeiten unterschoben worden sind, haben nach dem Vorgang von Meiners, Hermann und anderen Gelehrten Karsten [1]) und Steinhart [2]) erschöpfend dargethan.

---

[1]) Ich habe diess nach dem Vorgang von HERMANN, BRANDIS und STEINHART (in Betreff des kleinen Hippias von meinen Plat. Stud. 150 ff. abweichend) in der Zeitschr. f. Alterthumsw. 1851, S. 250 ff. nachzuweisen versucht. Der gleichen Ansicht sind SUSEMIHL und MUNK in ihren mehrerwähnten Schriften, STEIN Gesch. d. Plat. I, 80 f. 135 ff., auch UEBERWEG (Plat. Schr. 200 f. Gesch. d. Phil. 4. Aufl. I, 121 f.), wogegen RIBBING Genet. Darst. d. plat. Ideenl. II, 129 ff. 103 ff. zwar den Euthyphro und den Laches, auch den Charmides und Lysis für ächt erklärt, den kleineren Hippias dagegen für unächt hält, und SCHAARSCHMIDT (Samml. d. pl. Schr. 382 ff.) die fünf Gespräche sämmtlich verwirft. Dem letzteren ist BONITZ, Zur Erkl. platon. Dialoge (Hermes V) 429 ff., zunächst in Betreff des Laches mit einer gründlichen Erörterung entgegengetreten. Ueber die aristotelischen Zeugnisse s. m. S. 392, 3. 404; über den Euthyphro S. 161, 1.

[2]) Worüber S. 389 z. vgl.

[3]) Mit diesem schon in meinen plat. Stud. 144 ff. nach AST's Vorgang ausgesprochenen Urtheil über den Menexenus haben sich seitdem ausser GROTE die meisten einverstanden erklärt, welche dieser Frage näher getreten sind; besonders eindringend ist sie von STEINHART (Pl. WW. VI, 372 ff.) erörtert worden. Hier will ich um so weniger auf sie eingehen, da der Menexenus keinenfalls eine Urkunde der platonischen Philosophie ist; nicht einmal Plato's Verhältniss zur Rhetorik lässt sich nach ihm bestimmen, da vielmehr er selbst, wenn er ächt wäre, nur nach Massgabe der sonstigen Erklärungen aufgefasst werden dürfte.

[4]) Vgl. Ztschr. f. Alterthumsw. 1851, S. 256 ff. Auch bei MUNK finde ich nichts, was diese Ansicht zu widerlegen geeignet wäre.

Auch von den ächten Schriften hat man nun freilich bezweifelt, dass sie uns ein treues Bild von Plato's System geben. Dieser Philosoph, hat man geglaubt, habe absichtlich, theils um sich dadurch wichtig zu machen, theils aus Vorsicht, den eigentlichen Sinn und Zusammenhang seiner Lehre in seinen Schriften verborgen, und ihn nur im geheimen vertrauteren Schülern aufgeschlossen [3]). Indessen ist diese Vorstellung seit Schleiermacher [4]) mit Recht fast allgemein aufgegeben [5]). Auf platonische oder aristotelische Zeugnisse kann sie sich nicht stützen [1]),

---

[1]) Commentatio critica de Platonis quae feruntur epistolis. Utr. 1864.

[2]) Pl. Werke VIII, 279 ff. Pl. Leben 9 ff. Eine Uebersicht über die frühere Literatur giebt die erste von diesen Stellen und Karsten in der Einleitung.

[3]) So die Früheren allgemein; statt aller möge hier Brucker, der I, 659 ff. die Gründe dieser Verheimlichung und die dabei angewandten Kunstgriffe ausführlich und sinnreich untersucht, und Tennemann System d. Plat. I, 128 ff. 264. III, 126. 129 genannt werden. Weiteres bei Ast Plat. Leb. u. Schr. 511.

[4]) Plato's Werke I, 1, 11 ff.; vgl. Ritter II, 178 ff., auch Socher Pl. Schr. 392 ff.

[5]) Einer ihrer letzten Vertheidiger ist Weisse in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der aristotelischen Physik (S. 271 ff. 313. 329 f. 403 ff. 437 ff. 445 ff. 471 ff.) und zu den Büchern von der Seele (S. 123—143). Auch Hermann (Ueber Plato's schriftstellerische Motive. Ges. Abh. 281 ff.) kommt ihr aber nahe genug, wenn er behauptet: der Kern von Plato's Lehre sei nicht in seinen Schriften niedergelegt gewesen, seine schriftstellerische Thätigkeit habe nicht den Zweck gehabt, ein philosophisches System organisch zu begründen und zu entwickeln; und wenn freilich die Meinung zu weit gehe, als ob Plato in seinen Schriften die wissenschaftliche Auffassung verläugnet oder aufgegeben hätte, so habe er doch die obersten Principien seines Systems, die übersinnliche Ideenlehre, nie anders, als andeutungsweise oder beiläufig, darin berührt, dieser Gegenstand sei vielmehr den mündlichen Vorträgen vorbehalten gewesen, nur die Anwendung der Principien auf Fragen und Zustände der erscheinenden Welt sei die Aufgabe der schriftlichen Darstellung. Es ist aber doch in der That schwer zu sagen, was die Untersuchungen des Theätet über den Begriff des Wissens, was die Erörterungen des Sophisten, des Parmenides, des Philebus, des Gastmahls, des Phädo, der Republik, des Timäus über die Natur der Begriffe und über die letzten Gründe, was die im „Philosophen" beab-

---

sichtigte Darstellung, was alle jene Aeusserungen, aus denen wir uns eine so vollständige Vorstellung von der Ideenlehre bilden können, für einen Zweck haben, wenn nicht den, die obersten Principien des Systems darzulegen und zu begründen; und wenn ein Theil dieser Erörterungen in die Besprechung anderweitiger Fragen verschlungen ist, so müsste jemand doch Plato's Art und Kunst schlecht kennen, um sie desshalb für etwas blos beiläufiges zu halten. Davon nicht zu reden, dass Plato im Phädrus (S. 274, B ff.) zwischen den Principien und ihrer Anwendung nicht unterscheidet, und dass es auch höchst verkehrt gewesen wäre, die Anwendung der Principien allen, auch über die Grenzen der Schule hinaus, in schriftlicher Darstellung mitzutheilen, die Principien selbst aber, ohne die jene Anwendung nur missverstanden werden konnte, ihnen zu verschweigen. Macht aber Ueberweg (Unters. plat. Schr. 65) für Hermann geltend, dass der Timäus und andere Schriften über manche Punkte von principieller Bedeutung nur kurze Andeutungen geben, so fügt doch er selbst bei: es sei nicht sowohl die Ideenlehre, als die Lehre von den Elementen der Ideenwelt und der Seele, was Plato blos andeutend in seinen Schriften behandle. Allein woher wissen wir, dass damals, als diese Schriften verfasst wurden (um die Gesetze kann es sich hiebei nicht handeln), jene Lehre schon ihre spätere Ausbildung erhalten hatte? Hermann sieht sich indessen auch wirklich genöthigt, seine Sätze im Verfolge so zu beschränken, dass am Ende wenig mehr davon übrig bleibt. Er giebt zu (S. 298), dass z. B. der Sophist und Parmenides sich mit den Principien beschäftigen, nur will er diess daraus erklären, dass sie einer früheren, dem Phädrus vorangehenden Periode angehören, was ich ihm freilich bestreiten muss, und was auch an sich die Behauptung, dass die Principien in Plato's Schriften nur beiläufig berührt werden, nicht rechtfertigen würde. Er gesteht (S. 300) den Schriften der mittleren Periode (Sophist u. s. w.) „das Motiv direkter wissenschaftlicher Belehrung“, „die Absicht einer systematischen Darlegung seiner Grundansichten“ zu. Er begnügt sich auch in Betreff der späteren Schriften schliesslich mit der Erklärung: „seine höchsten Principien dürfe man in diesen wenigstens nicht so zu finden erwarten, dass man sie nur mit Händen zu greifen brauchte (was ein Verständiger ohnedem nicht erwarten wird); solche Aufschlüsse seien seinen mündlichen Vorträgen vorbehalten gewesen (was mir sehr unwahrscheinlich ist); darum aber liegen sie doch so ausgeprägt in denselben, dass wer Augen habe, zu sehen, schwerlich ein wesentliches Stück vermissen werde, und insofern können auch sie als ächte Quelle seines philosophischen Systems gebraucht werden.“ Hiemit ist alles eingeräumt, was wir wünschen können.

[1] Phädr. 274, B ff. kann man nicht dafür anführen, denn Plato zeigt hier nur, dass die Schrift keinen selbständigen Werth habe, dass vielmehr ihre ganze Bedeutung in der Erinnerung an die mündliche Rede bestehe, er sagt nicht, der Inhalt der mündlichen Vorträge dürfe nicht niedergeschrie-

die Aussagen | der Späteren, die ihre Vorstellungen von dem pythagoreïschen Schulgeheimniss auch auf Plato übertrugen [1]), sind in diesem Fall ohne alle Beweiskraft; an sich selbst aber ist es durchaus unglaublich, dass sich ein Philosoph, wie Plato, ein langes Leben hindurch mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt haben sollte, nicht um seine Ansichten mitzutheilen, sondern um sie zu verbergen, was doch durch Schweigen weit besser und einfacher zu erreichen war. Plato giebt ja aber der schriftlichen Rede ausdrücklich den gleichen Inhalt, wie der mündlichen, wenn er jener den Zweck setzt, uns an diese zu erinnern [2]);

---

ben werden, sondern vielmehr umgekehrt, man solle nur solches schreiben, was im persönlichen Verkehr besprochen sei. Ebensowenig Tim. 28, C. denn wenn es unmöglich ist, etwas mit anderen, als mit den Sachkundigen zu besprechen, so folgt daraus nicht, dass es nicht in Schriften besprochen werden darf; diese können ja auch für die Kundigen bestimmt und so abgefasst sein, dass nur diese sie verstehen. Ep. Plat. VII, 341, B ff. II, 312, D ff. finden wir allerdings schon die spätere Geheimthuerei und die Versicherung, dass kein ächter Philosoph seine Meinung der Schrift anvertraue: diess ist aber nur einer von den vielen Beweisen für die Unächtheit dieser Briefe, und es gehört viel dazu, das Zeugniss des siebenten (mit Hermann a. a. O. 283 f.) für ebenso urkundlich zu erklären, wie irgend etwas, was Plato über Sokrates berichte. Wenn endlich Aristoteles für seine Darstellung der platonischen Metaphysik mehr auf die mündlichen Vorträge, als auf die Schriften seines Lehrers zurückgeht (s. o. S. 407 f.), so beweist diess nur, dass für ihn jene eine ursprünglichere und seiner Erinnerung noch näher liegende Quelle waren, als diese; und wenn seine Angaben in manchen Beziehungen von den platonischen Schriften abweichen, so fragt es sich theils, ob diese Abweichung von Plato selbst, oder von dem Berichterstatter herrührt, theils ob sie nicht aus einer wirklichen Aenderung in Plato's Denk- oder Lehrweise zu erklären ist. Hierüber wird später zu sprechen sein.

1) Wie die ebenangeführten platonischen Briefe, welche sich schon durch ihre ungeschickten Uebertreibungen charakterisiren (behauptet doch der zweite, die sämmtlichen platonischen Schriften seien Werke des jugendlichen Sokrates); Numen. bei Eus. pr. ev. XIV, 5, 7 (vgl. XIII 5): Plato habe sich in seinen Schriften absichtlich dunkel ausgedrückt, um sich dadurch sicherzustellen; Simpl. De an. 7, a, o. (über Plato und seine Schüler): ἐν ἀποῤῥήτοις μόνοις τοῖς ἀξίοις παραδιδόντες τὴν φιλοσοφίαν πρὸς τοὺς ἄλλους διὰ τῶν μαθηματικῶν αὐτὴν ἐπεδείκνυντο ὀνομάτων. Ebendahin gehört die Annahme, dass Plato Tim. 28, C sage, man dürfe es nicht wagen, von der Gottheit öffentlich zu reden, bei Cic. De univ. 2. Joseph. c. Ap. II, 31 vgl. Krische Forsch. 183 f.

2) Phädr. 276, D vgl. vorl. Anm.

und auch Aristoteles kann sich eines wesentlichen Unterschieds zwischen Plato's mündlicher und schriftlicher Lehre nicht bewusst gewesen sein, sonst würde er nicht die eine ebenso gut, wie die andere, seiner eigenen Darstellung und Kritik zu Grunde legen, ohne jemals darauf aufmerksam zu machen, dass der eigentliche Sinn der Schriften sich nur nach den mündlichen Erklärungen ihres Verfassers bestimmen lasse; und noch weniger würde er selbst die mythischen oder halbmythischen Darstellungen in diesen Schriften auf eine Weise beim Wort nehmen, wie diess nur jemand thun kann, dem der Gedanke an eine neben ihnen hergehende Geheimlehre fremd ist [1]). Ein anderes ist es, wenn Plato seine Meinung oft nur indirekt andeutet und mittelbar vorbereitet, statt sie geradehin auszusprechen; wenn er von zufälligen Ausgangspunkten scheinbar willkührlich fortschreitet: wenn | er manche Gespräche statt einer festen und unzweideutigen Entscheidung mit einem Bekenntniss der Unwissenheit oder einer zweifelnden Frage abschliesst; wenn er philosophische Gedanken in einzelnen Fällen mit der bunten Hülle des Mythus umkleidet. Diess thut er allerdings, und die Gründe dieses Verfahrens werden sich uns später ergeben; aber diese Darstellungsform wird keinem ein unübersteigliches Hinderniss des Verständnisses in den Weg legen, der in den Zweck und Plan seiner Gespräche einzudringen, das einzelne im Lichte des Ganzen zu betrachten und es aus seinem Zusammenhang zu erklären gelernt hat. Der Ueberzeugung, dass wir in Plato's Schriften zuverlässige Urkunden seiner Philosophie haben, thut sie keinen Eintrag [2]). Wenn endlich in den platonischen Schriften neben der philosophischen Untersuchung auch die geschichtliche Darstellung und die dramatische Schilderung einen bedeutenden Raum einnimmt, so ist es doch nicht schwer, diese Elemente theils auszusondern, theils in ihnen selbst den philosophischen Kern zu erkennen. |

3. Fortsetzung: die Reihenfolge der platonischen Schriften.

Das geschichtliche Verständniss der platonischen Philosophie wäre uns in hohem Grade erleichtert, wenn wir über die Abfas-

---

1) M. s. hierüber meine platonischen Studien S. 201 ff.

2) Vgl. auch Hegel Gesch. d. Phil. II, 157 f. 161 f.

sungszeit der einzelnen Werke und über die Umstände genauer unterrichtet wären, die ihre Abfassung veranlassten oder Einfluss darauf hatten. Es würde uns dadurch nicht blos in den Gesprächen selbst vieles, was uns jetzt entgeht oder unverständlich bleibt, erklärt, über ihre Abzweckung und Ausführung mancher werthvolle Aufschluss gegeben werden; sondern wir würden auch in den Stand gesetzt, die gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Werke auf einander mit grösserer Sicherheit zu beurtheilen und die platonische Philosophie in ihrer Entwicklung, so weit sich diese in den Schriften ihres Urhebers abspiegelt, Schritt für Schritt zu verfolgen.

Allein wir sind nicht in der glücklichen Lage, dieser Aufgabe in dem Umfang genügen zu können, wie diess hier vorausgesetzt wurde. Die spärlichen Angaben der Alten über den Zweck und die Abfassungszeit einzelner Werke sind theils so unzuverlässig, dass wir schlechterdings nicht auf sie bauen können [1]), theils sagen sie uns nichts, was nicht auch wir jenen Werken entnehmen könnten [2]). Von diesen selbst aber lassen sich Mittheilungen über ihre Abfassungszeit, ihren Zweck und ihren Zusammenhang nur in sehr beschränktem Umfang erwarten. Denn da sie sich als Aufzeichnungen sokratischer Gespräche geben, wird zwar in vielen von ihnen die Zeit und Veranlassung der angeblichen Unterredung angegeben oder angedeutet, über ihre Abfassungszeit dagegen sprechen sie sich nicht aus, und nur in einigen wenigen Fällen können wir aus einer dialogischen Einrahmung, oder aus einem von jenen Anachronismen, die sich Plato mit so merkwürdiger dichterischer Freiheit erlaubt hat, den Zeitpunkt, über den sie nicht hinaufgerückt werden dürfen, und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch den ihrer Abfassung bestimmen[1]). Ebenso bringt es ihre dramatische Form mit sich, dass die Unterredung sich oft aus scheinbar ganz zufälligen Veranlassungen entwickelt, ohne dass ein bestimmtes Thema ausdrücklich vorangestellt würde; und auch wo diess geschieht, sind wir doch keineswegs sicher, dass damit wirklich der einzige oder wenigstens der letzte und für sein Verhältniss zu andern Werken massgebende Zweck des Gesprächs ausgesprochen ist; sondern

---

[1]) Diess gilt von der Angabe (Diog. III, 35 mit einem φασὶ), dass Sokrates den Lysis, andererseits (ebd. 37 nach Favorin) Aristoteles den Phädo (wie anzunehmen wäre, bei seinem ersten Bekanntwerden) habe vorlesen hören, von der Annahme b. Diog. III, 38 vgl. ebd. 62. Olympiod. v. Plat. 3, dass der Phädrus Plato's erste Schrift sei, den aber Cic. Orat. 13, 42 später setzt; von der Aussage des Athenäus (XI, 505, e), dass Gorgias das Erscheinen des gleichnamigen Gesprächs noch erlebt, des Gellius (N. A. XIV, 3, 3), dass Xenophon seine Cyropädie den zwei ersten Büchern der Republik entgegengestellt, des Plutarch (Sol. 32), dass Plato's Tod die Vollendung des Kritias verhindert habe. Vgl. Ueberweg plat. Schr. 210 f.

[2]) Wie wenn Arist. Polit. II, 6, Anf. und 1265, a, b bemerkt, die Gesetze seien später verfasst, als die Republik, und Plato wolle darin einen Staat schildern, der den gewöhnlichen näher stehe, der aber unter der Hand doch wieder in den der Republik herübergespielt werde.

---

1) Aus dem Anfang des Theätet folgt, dass dieses Gespräch nicht früher ist, als der Feldzug nach Korinth, den Theätet mitmachte; aber welcher Feldzug diess war, erfahren wir nicht (s. o. S. 353, 1). Der Meno kann nach S. 90, A nicht vor 395 v. Chr., das Gastmahl (wegen S. 193, A) nicht vor 385 verfasst sein (denn dass sich die Stelle des Meno statt des bekannten Vorfalls von 395, den Xen. Hell. III, 5 berichtet, auch auf irgend einen andern uns unbekannt gebliebenen Vorgang beziehen könne, wie Susemihl glaubt, Jahrb. f. Philol. LXXVII, 854, ist sehr unwahrscheinlich: theils weil sich nicht annehmen lässt, dass dieser Fall, der offenbar bedeutendes Aufsehen erregte, sich in wenigen Jahren zweimal wiederholt haben sollte, theils weil die persische Politik vor dem erfolgreichen Angriff des Agesilaus gar keine Veranlassung hatte, sich mit solchen Opfern um die Gunst eines thebanischen Partheiführers zu bemühen); beide scheinen aber auch nicht zu weit von diesen Zeitpunkten abzuliegen. Der Menexenus (um auch seiner zu erwähnen) müsste, wenn er platonisch wäre, in die nächste Zeit nach dem antalcidischen Frieden, und kann keinenfalls in eine frühere gesetzt werden; der Parmenides setzt 126, B ff. voraus, dass Plato's Halbbruder Pyrilampes, und somit wohl auch er selbst, nicht mehr ganz jung waren, als dieser Dialog geschrieben wurde. Die Apologie, der Krito und der Phädo können selbstverständlich nicht vor den Tod, der Euthyphro und der Theätet, auch der Meno (wegen S. 94, E), Gorgias (S. 521, C) und Politikus (S. 299, B) nicht vor die Anklage des Sokrates fallen; um wie viel sie aber später sind, lässt sich (abgesehen vom Meno) durch bestimmte in ihnen enthaltene geschichtliche Data nicht bestimmen. Dass die Republik jünger sei, als Plato's erste sicilische Reise, wäre, wenn keine anderen Gründe dafür sprächen, aus IX, 577, A f. doch höchstens auf einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit zu erheben; dass wenigstens das erste Buch vor der Hinrichtung des Ismenias (382 v. Chr.) verfasst sei (Ueberweg plat. Schr. 221), folgt aus I, 336, A so wenig, als dass es vor dem Tod des Perdikkas und Xerxes verfasst ist. M. vgl. zu dem vorstehenden Ueberweg a. a. O. S. 217—265.

in die Beantwortung dieser bestimmten Frage sind oft weitere Untersuchungen von solchem Umfang und solcher Bedeutung verflochten, dass man sie unmöglich für ein blosses Mittel zur Lösung der ausdrücklich gestellten viel beschränkteren Aufgabe halten kann[1]). Auch das schliessliche Ergebniss scheint nicht selten ein blos verneinendes zu sein, blos in dem Misslingen aller Versuche zur Beantwortung einer Frage zu bestehen[2]); und so wenig man desshalb mit GROTE[3]) annehmen darf, Plato habe gar nicht die Absicht, mehr zu erreichen, als die Widerlegung jeder dogmatischen Behauptung, die Darstellung jenes elenktischen Verfahrens, durch das Sokrates seine Mitunterredner an ihrem vermeintlichen Wissen irre machte, seine Kritik und Dialektik habe keine positive Ueberzeugung hinter sich und wolle auch nicht einmal mittelbar zu einer solchen hinführen[4]), so liegt doch das positive, was den kritischen Erörterungen zur Ergänzung zu dienen hat, nicht immer so nahe, dass darüber kein Zweifel möglich wäre. Wenn ferner ein Gespräch Erscheinungen der nachsokratischen Zeit berücksichtigt, und vielleicht durch dieselben mitveranlasst ist, so kann Plato seinen Sokrates doch nur in den seltensten Fällen[1]) geradezu von ihnen sprechen lassen; er ist daher auf Andeutungen beschränkt, die für seine ersten Leser wohl in der Regel verständlich genug waren, die aber von uns leicht übersehen oder unrichtig erklärt werden können[2]). Nicht anders verhält es sich endlich mit dem gegenseitigen Zusammenhang der Gespräche. Eine ausdrückliche Verweisung des einen auf das andere ist nur dann möglich, wenn in beiden die gleichen Personen auftreten[3]); wo diess nicht der Fall ist, bleibt nur übrig, in dem späteren Werke dadurch an das frühere zu erinnern, dass das Ergebniss der Erörterungen, auf welche hingewiesen werden soll, in der Kürze wieder aufgenommen und dabei wohl auch ausdrücklich bemerkt wird, es sei sonst schon darüber gesprochen worden[4]). Aber auch hier kann man sich sehr leicht täuschen, eine Beziehung zweier Gespräche übersehen oder eine solche, die in Wahrheit nicht stattfindet, in sie hineintragen; und selbst wenn an ihrer Zusammengehörigkeit nicht zu zweifeln ist, kann unter Umständen immer noch die Frage entstehen, welches von beiden für das frühere und welches für das spätere zu halten sei.

---

[1]) So ausser dem Sophisten, dem Politikus und Philebus, auch bei der Republik, deren Ausführung über die II, 367, E gestellte Aufgabe weit hinausgeht.

[2]) Vgl. Prot. 361, A. Charm. 175, A f. Lach 199, E. Lys. 223, B. Hipp. min. 376, C. Meno 100, B. Theät. 210, A ff. Parm. 166, C.

[3]) Plato I, 246. 269 f. 292. 515. II, 278. 387 f. 500. 550 f.

[4]) Schon an sich ist es kaum glaublich, dass ein Philosoph, der ein so ausgebildetes System geschaffen hat, wie Plato, eine ganze Reihe von Schriften verfasst haben sollte, die fremde Ansichten kritisiren, ohne damit für die Begründung seiner eigenen etwas thun zu wollen; und wenn GROTE (I, 269. 292. II, 563 f.) sagt, die affirmative und die negative Strömung seiner Spekulation seien durchaus unabhängig von einander, jede von ihnen habe ihr eigenes Bett, und in seinen positiven Theorieen nehme er so wenig, als Sokrates, auf die Schwierigkeiten und Widersprüche Rücksicht, die er in den polemischen Ausführungen entwickelt habe, so ist diess zwar von seinen Voraussetzungen aus ganz consequent, aber es widerstreitet aller psychologischen Wahrscheinlichkeit. Der Augenschein zeigt ja aber auch, dass viele in einem Gespräch aufgeworfene Bedenken in einem andern diejenige Lösung erhalten, welche sie auf Plato's Standpunkt überhaupt erhalten können; und wenn diess nicht bei allen geschieht, wenn mancher Einwurf, den der Philosoph andern entgegenhält, auch ihm entgegengehalten werden könnte, so ist diess eine Erscheinung, die sich bei Aristoteles und vielen anderen gleichfalls findet, weil es eben überhaupt leichter ist, zu kritisiren, als zu verbessern, Schwierigkeiten aufzuzeigen, als sie zu lösen; daraus folgt aber nicht, dass Plato mit seinen dialektischen Erörterungen auf kein positives Ergebniss hinarbeitet.

---

[1]) Phädr. 278, E über Isokrates, im Eingang des Theätet über Theätet.

[2]) So haben wir es S. 214 ff. wahrscheinlich gefunden, dass er im Sophisten die Megariker, S. 248. 4. 252 ff., dass er im Theätet, im Sophisten, im Euthydem Antisthenes, S. 303, 1, dass er im Philebus Aristipp, S. 416, 2. dass er im Euthydem Isokrates berücksichtigt. Noch manche derartige Beziehung mag in den platonischen Schriften vorkommen, ohne von uns bemerkt zu werden.

[3]) Wie im Theätet, Sophisten und Politikus, in der Republik, dem Timäus und dem Kritias.

[4]) In dieser Form verweist aller Wahrscheinlichkeit nach der Phädo auf den Meno (s. o. S. 415, 3), der Philebus auf den Parmenides (vgl. S. 404, 2), die Republik VI, 505, B auf den Philebus, X, 611 A, f. auf den Phädo (s. u. S. 532 2. Aufl.), VI, 506, C auf den Meno (97, A. D f.), der Timäus (51, B ff.) und wohl auch das Gastmahl (202, A) auf den Meno (97 ff.) und Theätet (200, E f.), die Gesetze (V, 739, B f., auch IV, 713, E vgl. Rep. V, 473, C) auf die Republik und (IV, 713, C ff.) auf den Politikus (s. o. 403, 1).

Durch diesen Sachverhalt ist uns nun allerdings nicht blos die Entscheidung über den Anlass, den Zweck und den Plan der einzelnen Gespräche [1]), sondern auch die Untersuchung ihrer Reihenfolge, ihrer Abfassungszeit und ihres Zusammenhangs sehr erschwert. Stehen diese Gespräche überhaupt in einer solchen Beziehung zu einander, dass sie Eine zusammengehörige Reihe (oder vielleicht auch mehrere) bilden? oder haben wir sie nur für vereinzelte Erzeugnisse zu halten, in denen ihr Urheber, je nachdem äussere Anlässe und eigene Neigung ihn bestimmten, bald das eine bald das andere Bruchstück seines Systems mittheilt, seine Welt- und Lebensansicht bald an diesem bald an jenem Gegenstand, und auch wohl an solchen zur Anschauung bringt, die in keiner unmittelbaren Beziehung zu seiner Philosophie stehen? [2]) Und wenn das erstere der Fall sein sollte: beruht der Zusammenhang der einzelnen Schriften auf Absicht und Berechnung, oder hat er sich unwillkührlich aus dem Lebensgang und der geistigen Entwicklung ihres Verfassers ergeben? Oder findet vielleicht alles dieses zugleich statt, so dass wir uns die Entstehung und die Reihenfolge der platonischen Schriften ausser der eigenen Geistesentwicklung des Philosophen auch aus schriftstellerischer Kunst und Berechnung zu erklären haben, daneben aber auch zufällige Veranlassungen mitspielten? Welchen Einfluss hat ferner in diesem Fall jedes dieser Momente im einzelnen und im ganzen gehabt? Wie ist endlich unter der einen oder der andern Voraussetzung über die Abfassungszeit und die Abfolge der einzelnen Werke zu urtheilen?

In allen diesen Beziehungen gehen die Ansichten bekanntlich ausserordentlich weit auseinander. Schon von den alten Grammatikern und Auslegern stellten manche Plato's Werke nach der Verwandtschaft ihrer Form oder ihres Inhalts in gewisse Gruppen und Klassen zusammen [3]); und sie wollten dabei, wie es scheint, wenigstens theilweise dem Plan folgen, nach welchem Plato selbst in seiner schriftstellerischen Thätigkeit ver-

---

[1]) Eine Frage, auf die ich hier nicht näher eintreten kann.

[2]) Das letztere die Ansicht von Socher S. 43 f. und im wesentlichen auch von Ast S. 38 ff, der älteren Gelehrten, wie Tennemann Plat. Phil. I, 137. 264, nicht zu erwähnen.

[3]) Auf ihre Form bezieht sich die Eintheilung b. Diog. III, 49 f. Prolegg. c. 17 in dramatische, erzählende und gemischte; auf ihren Inhalt die von Diog. selbst a. a. O. gebilligte, und die nahe verwandte des Albinus (Isagoge

---

in Plat. dial. c. 3. 6). Jener unterscheidet zunächst die unterrichtenden (ὑφηγητικοὶ) und untersuchenden (ζητητικοὶ) Gespräche; weiter unter den unterrichtenden die theoretischen und die praktischen, von welchen die ersteren wieder in physische und logische, die anderen in ethische und politische zerfallen; unter den untersuchenden die gymnastischen, welche theils mäeutische, theils peirastische, und die agonistischen, welche theils endeiktische, theils anatreptische seien. Aehnlich stellt auch Dieser die Unterscheidung der unterrichtenden und untersuchenden Gespräche an die Spitze, theilt dann aber beide dreigliedrig: die unterrichtenden nach dem Schema der διδασκαλία, πρᾶξις, ἀπόδειξις in physische, ethische (bezw. politische) und logische, die untersuchenden in gymnastische (peirastische und mäeutische), elenktische und agonistische (anatreptische). Auch Aristophanes scheint bei der Bestimmung der Trilogieen, in die er einen Theil der platonischen Gespräche vertheilte (s. o. S. 386, 1), neben der Verbindung, die Plato selbst zwischen einzelnen derselben hergestellt hat (Aristophanes, erste Trilogie ist die der Republik, und diese hat wohl auch seine ganze Eintheilung zunächst veranlasst), theils von der Verwandtschaft des Inhalts, theils von der Rücksicht auf die Zeit der angeblichen Gesprächführung geleitet worden zu sein. Nur die erstere ist es dagegen, von welcher die Eintheilungen des Thrasylus ausgehen. Dieser Grammatiker (über den sich Th. III, a, 542, 3. 2. Aufl. und in den dort angeführten Schriften das nähere findet) unterschied unter den Gesprächen (nach Diog. III, 56 ff. Albin. Isag. 4) einerseits, wie Diogenes, physische, logische, ethische, politische, mäeutische, peirastische, endeiktische, anatreptische, mag er nun diese Eintheilung und ebenso die aus ihrem Inhalt entnommenen zweiten Titel der einzelnen Gespräche (Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς u. s. w.) von einem andern entlehnt oder selbst zuerst aufgebracht haben; andererseits vertheilte er die ganze platonische Schriftsammlung in folgende neun Tetralogieen: 1. Euthyphro, Apologie, Krito, Phädo; 2. Kratylus, Theätet, Sophist, Politicus; 3. Parmenides, Philebus, Gastmahl, Phädrus; 4. die beiden Alcibiades, Hipparchus, Anterasten; 5. Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6. Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7. beide Hippias, Io, Menexenus; 8. Klitophon, Republik, Timäus, Kritias; 9. Minos, Gesetze, Epinomis, Briefe. Das massgebende ist bei dieser Zusammenstellung unverkennbar der Inhalt der Schriften; nur dass bei der ersten Tetralogie weniger auf die philosophischen Ergebnisse als auf die Beziehung der Gespräche zu Sokrates persönlichem Schicksal gesehen ist. Auf eine Reihe verschiedener Anordnungen der platonischen Schriften weist (wie Nietzsche bemerkt, Beitr. z. Quellenkunde d. Diog. Laërt. Basel 1870. S. 13 f.) der Umstand, dass Diog. III, 62 nicht weniger als neun Gespräche nennt, die von Verschiedenen an den Anfang ihrer Verzeichnisse gestellt werden, darunter auch die Republik, mit der Aristophanes, und der Euthyphro, mit dem Thrasylus begonnen hatte.

fuhr[1]). Ihre Annahmen sind aber freilich so willkührlich, das platonische wird nach so unplatonischen Gesichtspunkten geordnet, in den Geist und die tieferliegenden Beziehungen der einzelnen Werke so wenig eingedrungen, dem ächten so viel unächtes beigemischt, dass dieser Vorgang von dem Unternehmen, die Reihenfolge der platonischen Schriften zu bestimmen, eher abschrecken, als dazu ermuntern konnte[2]); und nicht anders müssen wir | auch von den Neueren urtheilen, die einem Thrasylus und Albinus auf dem gleichen Wege gefolgt sind[3]). Auch Tennemann's Untersuchungen über die Zeitfolge der platonischen Werke[4]) halten sich, so verdienstlich sie zu ihrer Zeit waren, doch im ganzen noch auf der Oberfläche, und lassen feste leitende Gesichtspunkte zu sehr vermissen. Erst in Schleiermacher's genialem Werk hat der Gedanke, die Schriften unseres Philosophen nach ihrem inneren Zusammenhang zu ordnen, eine fruchtbare Anwendung und eine folgerichtige Durchführung erhalten. Da nämlich Plato, sagt Schleiermacher[5]), die schriftliche Darstellung gegen die persönliche Belehrung entschieden herabsetze[6]), da er aber doch zugleich selbst bis in das späteste Alter so vieles geschrieben habe, so müsse er offenbar gesucht haben, die schriftliche Mittheilung der mündlichen so ähnlich zu machen, wie möglich. Nun bestehe der Mangel der ersteren, nach seiner eigenen Andeutung, darin, dass es bei ihr immer ungewiss bleibe, ob der Leser die Gedanken des Schriftstellers sich wirklich angeeignet habe, und dass sie sich weder gegen Einwürfe zu vertheidigen noch Missverständnisse zu beseitigen vermöge. Um diese Uebelstände möglichst zu vermeiden, müsse es sich Plato als Schriftsteller zum Gesetz gemacht haben, jede Untersuchung von Anfang an so zu führen und darauf zu berechnen, dass der Leser entweder zur eigenen Erzeugung des beabsichtigten Gedankens oder zu dem bestimmten Gefühl seines Nichtverstehens gebracht wurde; und wie sich diese Absicht in der Anlage der einzelnen Gespräche deutlich ausspreche, so folge aus derselben auch eine natürliche Folge und eine nothwendige Beziehung der Gespräche auf einander: Plato könne in keinem Gespräch weiter fortschreiten, wenn er nicht die in einem früheren beabsichtigte Wirkung als erreicht voraussetze; dasselbe daher, was als Ende des einen ergänzt werde, müsse auch als Anfang und Grund eines andern vorausgesetzt werden. Und da nun Plato die verschiedenen philosophischen Wissenschaften nicht als mehrere abgesonderte Darstellungen, sondern als wesentlich verbunden und unzertrennlich denke, so ergeben sich hieraus nicht mehrere unabhängig neben einander fortlaufende Reihen platonischer Gespräche, sondern nur eine einzige alles in sich befassende. Näher unterscheidet nun SCHLEIERMACHER [1] in dieser Reihe drei Abtheilungen: die elementarischen, | die indirekt untersuchenden und die objektiv darstellenden oder constructiven Gespräche. Dabei will er übrigens nicht behaupten, dass die Zeitfolge der Werke diesem ihrem inneren Verhältniss nothwendig bis auf's einzelste hinaus entsprechen müsse, und dass nicht aus irgend welchen zufälligen Gründen das, was innerlich eher vorhanden war als ein anderes, doch äusserlich später erscheinen könne, sondern er nimmt nur an, seine Reihenfolge falle im wesentlichen mit der Zeitfolge zusammen [2]; er giebt ferner zu, dass den Hauptwerken auch Nebenwerke von verhältnissmässig geringerer Bedeutung beigemischt seien; er will endlich auch noch für solche Gelegenheitsschriften Raum lassen, die gar nicht auf dem Gebiet der Philosophie liegen [3]. Sein Kanon als solcher jedoch soll durch diese Zugeständnisse nicht leiden [4].

---

[1] Thrasylus wenigstens hätte nach Diog. behauptet, Plato selbst habe die Gespräche in Tetralogieen herausgegeben. Auch die vielbesprochene Frage über die Ordnung, in der Plato's Schriften gelesen werden müssen, (worüber Diog. 62. Albin. c. 4 ff. zu vergleichen ist), würde strenggenommen voraussetzen, dass dieselben nach einem bestimmten Plan aneinandergereiht seien.

[2] Gegen neuere Vertheidiger der thrasylischen Tetralogieen vgl. man Hermann De Thrasyllo (Ind. lect. Gott. $185^{2}/_{3}$) 13 f.

[3] Wie Serranus, Petit, Sydenham, Eberhard, Geddes — hinsichtlich deren ich mich begnüge auf Schleiermacher Pl. WW. I, 1, 24 ff. Ast S. 49 f. Hermann S. 562 zu verweisen.

[4] Syst. d. plat. Phil. I, 115 ff. Er und seine Nachfolger bis auf Hermann werden von Ueberweg Unters. d. plat. Schr. 7—111 besprochen.

[5] A. a. O. S. 17 ff.

[6] Phädr. 274, B ff. vgl. Prot. 329, A.

---

[1] A. a. O. S. 44 ff.

[2] A. a. O. S. 27 f.

[3] S. 38 ff.

[4] Im besonderen rechnet Schleiermacher zu der ersten Klasse platoni-

Mit Schleiermacher unterscheidet auch Ast (S. 50 ff.) drei Reihen platonischer Gespräche[1]; in seinem Eintheilungsgrund jedoch, in der Vertheilung der einzelnen Schriften an die drei Klassen, und in der Beurtheilung ihrer Aechtheit weicht er von jenem nicht unwesentlich ab. Noch entschiedener treten ihm Socher[2] und Stallbaum[3] mit dem Versuch einer chronologischen Anordnung | entgegen[4]; doch hat keiner von beiden

---

scher Schriften als Hauptwerke den Phädrus, Protogoras, Parmenides, als Nebenwerke den Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro; Apologie und Krito sind Gelegenheitsschriften von wesentlich geschichtlichem Inhalt, andere kleine Gespräche wahrscheinlich unächt. Die zweite Klasse eröffnet der Gorgias und Theätet, denen als Nebenwerk der Meno, weiter der Euthydem und Kratylus sich anreiht; hierauf folgt Sophist und Politikus, Gastmahl, Phädo, Philebus; um einige unächte oder doch zweifelhafte Werke zu übergehen. Die dritte Klasse umfasst die Republik, den Timäus und Kritias, als Nebenschrift die Gesetze.

[1] Sokratische, in denen das poëtische und dramatische vorherrsche, und die theils noch zu Sokrates' Lebzeiten theils unmittelbar nach seinem Tod verfasst sein sollen, (Prot. Phädr. Gorg. Phädo); dialektische, oder megarische, in denen das poëtische Element zurücktritt (Theät. Soph. Polit. Parm. Krat.); rein wissenschaftliche oder sokratisch-platonische, in denen sich das poëtische und dialektische durchdringen (Phileb. Symp. Rep. Tim. Krit. — alle übrigen hält Ast für unächt). Man vgl. die Gegenbemerkungen von Brandis I, a, 163.

[2] A. a. O. S. 41 ff. 50 ff. u. s. w.

[3] De Plat. vita ingenio et scriptis (Dial. select. 1827. T. I. 2. A. Opp. 1833. T. I) S. xxxi ff., weiter ausgeführt, im einzelnen auch modificirt, in den Einleitungen zu den einzelnen Gesprächen und zahlreichen Dissertationen.

[4] Socher nimmt vier schriftstellerische Perioden an: 1) bis zu Sokrates Anklage und Tod (Theag. Lach. Hipp. d. Kl. Alcib. I. De virt. Meno. Krat. Euthyphro. Apol. Krito, Phädo); 2) bis zur Errichtung der Schule in der Akademie (Io. Euthyd. Hipp. d. Gr. Prot. Theät. Gorg. Phileb.); 3) von da an bis gegen Plato's 55stes oder 60stes Jahr (Phädr. Menex. Symp. Rep. Tim.); 4) die Periode des späten Alters (Gesetze). Stallbaum unterscheidet drei Perioden: 1) bis in die erste Zeit nach Sokrates' Tod: Lysis, beide Hippias, Charm., Lach. (nach Plat. Opp. V, 1. 1834. S. 86. VI, 2. 1836. S. 142 der Charmides um 405, der Laches bald darauf), Euthyd. (a. a. O. VI, 1, 63 ff. Ol. 94, 1. 403 v. Chr.), Krat. (Ol. 94, 2 a. a. O. V, 2, 26), Alcib. I. (um die Zeit, als Anytus gegen Sokrates aufzutreten begann; a. a. O. VI, 1, 187), Meno (um Ol. 94, 3 a. a. O. VI, 2, 20), Prot. (Ol. 94, 3 oder 4, Dial. sel. II. 2, 16. Opp. VI, 2. 142), Euthyphro (Ol. 95, 1. 399 v. Chr., beim Beginn des Processes Opp. VI. 2. 142 ff.), Io (um dieselbe

diese Anordnung tiefer begründet und auf ein festes Princip zurückgeführt. Erst **Hermann** stellte Schleiermacher's Annahmen eine neue, auf einer bestimmten Ansicht über die Entstehung der platonischen Schriften ruhende Theorie entgegen [1]), nachdem schon früher **Herbart** die allmähliche Umbildung der Ideenlehre an der Hand der platonischen Gespräche nachzuweisen versucht hatte [2]), ohne doch diesen Gesichtspunkt auf unsere Sammlung als Ganzes anzuwenden. Auch **Hermann** ist überzeugt, dass das Ganze der platonischen Schriften das Bild einer lebendigen organischen Gedankenerzeugung gewähre; aber er sucht den Grund dieser Erscheinung nicht in der Absicht und Berechnung, sondern in der eigenen geistigen Verfassung ihres Urhebers; sie ist ihm nicht eine blosse Darstellung der philosophischen Entwicklung für andere, sondern eine unmittelbare Folge von Plato's Selbstentwicklung. Dieser Philosoph, glaubt er, sei nur allmählich, unter den Einflüssen seiner Zeit, zur Reife gelangt, und die Stadien dieses Wegs seien durch die verschiedenen Klassen seiner Schriften bezeichnet. Für Plato's Entwicklung sind nun nach **Hermann** zwei Ereignisse von der eingreifendsten Wichtigkeit: der Tod des Sokrates mit der darauffolgenden Uebersiedlung nach Megara, und die erste Reise mit der auf ihr gewonnenen Kenntniss der | pythagoreïschen Philosophie [3]). Indem sich die Hauptepochen seines wissenschaft-

---

Zeit a. a. O. IV, 2. 289), Apol., Krito, Gorg. (bald nach Sokrates Tod, Ol. 95, 1 Dial. sel. II, 1, 24); 2) zwischen der ersten und der zweiten sicilischen Reise: Theät., Soph., Polit., Parm. (alle vier zwischen 399 und 388 v. Chr. geschrieben, unmittelbar nach diesem Zeitpunkt herausgegeben; Plat. Polit. S. 28—45; früher, De arg. et artif. Theaet. 12 ff. Plat. Parm. 290 ff., hatte sie St. zwei Jahre später gesetzt); Phädr. (bald nachher und kurz vor dem Gastmahl Dial. sel. IV, 1, XX f.), Symp. (bald nach 385 v. Chr. a. a. O.), Phädo, Phileb., Rep. (Ol. 99—100 Dial. sel. III, 1, LXII ff.), Tim.; 3) zwischen der zweiten sicilischen Reise und Plato's Tod: Gesetze. Kritias (vor den Gess. begonnen, sollte nachher vollendet werden, Opp. VII, 377).

[1] A. a. O. man vgl. besonders S. 346 ff. 384 ff. 489 ff.

[2] In der Abhandlung De Plat. systematis fundamento v. J. 1808 (WW XII, 61 ff.), besonders aber in dem Zusatz dazu (ebd. 88 ff.) vgl. **Ueberweg** a. a. O. 38 f.

[3] **Hermann** selbst sagt S. 384: die Rückkehr in seine Vaterstadt und der Antritt des Lehramts in der Akademie, aber seine weitere Ausführung

lichen Lebens und seiner schriftstellerischen Thätigkeit hiernach bestimmen, erhalten wir drei Klassen platonischer Gespräche: sokratische oder elementarische, dialektische oder vermittelnde, darstellende oder constructive. Die Gespräche der ersten Klasse, theils vor Sokrates Tode, theils unmittelbar nachher geschrieben, tragen einen fragmentarischen, mehr blos elenktischen und protreptischen Charakter, halten sich überwiegend an die sokratische Weise und gehen noch nicht tiefer auf die philosophischen Grundfragen zurück. Für die zweite Klasse liegt das unterscheidende Merkmal, neben der trockeneren, unlebendigeren, nachlässiger behandelten Form, in jener eingehenden, theils anerkennenden theils polemischen Beschäftigung mit der megarisch-eleatischen Philosophie, welche die Zeit von Plato's Aufenthalt in Megara ausfüllt. In der dritten Periode gewinnt Plato einerseits für seine schriftstellerische Thätigkeit die Frische und Fülle der ersten wieder [1]; auf der andern Seite aber ist sein Gesichtskreis theils durch die Forschungen der megarischen Periode theils durch den Aufenthalt in fremden Ländern, und hier namentlich durch die Bekanntschaft mit der pythagoreïschen Philosophie, erweitert; und aus der Verschmelzung aller dieser Elemente gehen die vollendetsten Darstellungen seiner Philosophie hervor, in denen die sokratische Form mit dem tiefsten Inhalt erfüllt und durch denselben zur Idealität verklärt wird [2]. |

---

legt statt dessen dem auf seiner Reise angeknüpften Verhältniss zum Pythagoreïsmus für seine philosophische Entwicklung das entscheidende Gewicht bei.

[1] Weil, meint HERMANN S. 397, „erst mit der Heimkehr in seine Vaterstadt die Erinnerungen seiner Jugendzeit auf's neue vor seiner Seele aufgetaucht zu sein scheinen“, was allerdings eine merkwürdige Einwirkung der äusseren Umgebungen auf einen Geist, wie Plato, wäre; nicht merkwürdiger freilich, als die ebendaselbst vermuthete, dass die Entfernung von dem Muttersitze griechischer Klassicität an den stylistischen Härten der in Megara und auf der Reise verfassten Gespräche schuld sei.

[2] Als Typus der ersten Reihe betrachtet H. den Lysis; weiter rechnet er zu ihr: Hipp. d. Kl., Io, Alcib. I., Charm., Lach., und als ihre Vollendung Protagoras und Euthydem. Auf dem Uebergang zur zweiten Reihe steht Apol., Krito, Gorg.; noch näher treten ihr Euthyphro, Meno, Hipp. d. Gr.; ihre eigentlichen Repräsentanten sind aber: Theät., Soph., Polit., Parm. Die dritte Reihe eröffnet, als Antrittsprogramm für das Lehramt in der Akademie (so hatte schon SOCHER 307 f. und STALLBAUM Dial. sel. IV, 1

Zwischen Schleiermacher und Hermann bewegen sich die Ansichten der Neueren über unsere Frage fast durchaus. RITTER [1] | z. B. und BRANDIS [2], und neuerdings RIBBING [3], folgen

---

XX f. die Bestimmung des Phädrus aufgefasst), der Phädrus nebst seiner Nebenarbeit, dem Menex.; reifere Früchte dieser Periode sind: Gastmahl, Phädo, Philebus; ihre Vollendung: Rep., Tim., Kritias; ihr letztes, durch die Erfahrungen der späteren sicilischen Reisen mitveranlasstes Werk die Gesetze.

1) RITTER Gesch. d. Phil. II, 186 ff. legt der Untersuchung über die Zeitfolge der platonischen Schriften nur einen untergeordneten Werth bei, da er das Vorhandensein erheblicher Lehrunterschiede in denselben bestreitet, und auch eine rein sokratische Periode in Plato's schriftstellerischer Thätigkeit nicht einmal in dem Umfang zugiebt, in welchem sich uns ihre Anerkennung gerechtfertigt zeigen wird; auch verzichtet er zum voraus auf eine volle Sicherheit der Ergebnisse. Das wahrscheinlichste ist ihm aber, im Anschluss an die schleiermacher'sche Unterscheidung der drei schriftstellerischen Perioden, dass der Phädrus (wegen S. 275 ff. vgl. mit Prot. 329, A, was mir aber nicht entscheidend scheint) vor dem Protagoras, vor oder nach diesen Hippias d. Kl., Lysis, Laches, Charmides geschrieben sei; hierauf Apologie, Krito, Euthyphro; dann Gorg., Parm., Theät., Soph., Polit., vielleicht um dieselbe Zeit Euthyd., Meno, Krat.; später Phädo, Phileb., Symp.; zuletzt Rep., Tim., (Krit.) Gesetze.

2) Dieser Gelehrte vertheidigt II, 152 ff. Schleiermacher's Standpunkt eindringend und scharfsinnig gegen Hermann; er selbst will seine Anordnung nicht in allen Einzelheiten vertreten, und namentlich den Parmenides der zweiten schriftstellerischen Periode zuweisen, den Meno, Euthydem und Kratylus nicht zwischen Theät. und Soph. setzen; doch stellt er mit Schleiermacher den Phädrus voran, ihm zunächst Lys., Prot., Charm., Lach., Euthyphro, und auch im übrigen hält er die leitenden Ideen der schleiermacherischen Anordnung für richtig.

3) In seiner „genet. Darstellung der plat. Ideenlehre“ (Lpz. 1863 f.), deren zweiter Theil ganz den Untersuchungen über die Aechtheit und Reihenfolge der Schriften gewidmet ist, stellt RIBBING (II, 78 ff. vgl. bes. S. 97 f. 101 ff. 191 ff. 220 ff.) den Grundsatz auf, dass der wissenschaftliche Inhalt und die wissenschaftliche Form der platonischen Schriften auch für ihre Anordnung das massgebende sein müssen, und dass mit der nach diesen Gesichtspunkten gewonnenen Reihenfolge derselben die Zeitfolge im wesentlichen zusammenfalle. Unter dieser Voraussetzung unterscheidet er dann im Anschluss an Schleiermacher drei Klassen platonischer Werke, an die er die einzelnen Gespräche folgendermassen vertheilt: 1) Sokratische Dialogen, d. h. solche, die sich vorzugsweise an die sokratische Art des Philosophirens halten, und im Verhältniss zum platonischen System einen propädeutischen Charakter an sich tragen: Phädrus, Protagoras, Charmides (nach S. 131 f. auch Lysis), Laches, ferner Euthyphro, Apologie, Krito, und

in der Hauptsache Schleiermacher; SCHWEGLER [1]) und STEINHART schliessen sich an Hermann an [2]); SUSEMIHL sucht zwischen beiden zu vermitteln [3]), und ähnlich findet UEBERWEG [4]) sowohl die Annahme, dass sich in Plato's Schriften ein Entwick-

---

auf dem Uebergang zur zweiten Klasse Gorgias; 2) dialektisch-theoretische Gespräche: Theätet, Meno, Euthydem, Kratylus, Sophist, Politikus, Parmenides; 3) synthetische und progressive Gespräche: Gastmahl, Phädo, Philebus, Republik, wozu (S. 117 f.) der Timäus nebst dem Kritias und dem unausgeführten Hermokrates einen über die Darstellung der eigentlichen Wissenschaft hinausliegenden Anhang bilden sollen. Die übrigen Schriften, und unter diesen auch die Gesetze, hält Ribbing für unächt.

1) Gesch. d. Phil. 3. A. S. 43 ff.

2) STEINHART stellt die Gespräche in folgende Ordnung. 1) Rein sokratische, Io, Hipp. d. gr., Hipp. d. kl., Alcib. I. (vor Alcibiades' zweiter Verbannung, 406 v. Chr.), Lys., Charm. (beginnende Dreissigerherrschaft 404 v. Chr.), Lach., Prot.; sokratische auf dem Uebergang zur Ideenlehre: Euthyd. (um 402), Meno (399), Euthyphro, Apol., Krito (aus dem gleichen Jahr), Gorg. (bald nach dem Anfang des megarischen Aufenthalts), Krat. (ebd. etwas später). 2) Dialektische: Theät. (393 v. Chr., vielleicht in Cyrene verfasst), Parm. (wahrscheinlich zwischen der ägyptischen und sicilischen Reise), Soph. und Staatsmann (ebenso, oder noch lieber während der italischen Reise). 3) Solche Werke, die der Zeit der Reife, nach der italischen Reise und der genaueren Kenntniss des Pythagoreïsmus, angehören, Phädr. (388 v. Chr.), Gastmahl (385), Phädo, Phileb., Rep. (um 367), Tim., Gesetze. Im Leben Plato's jedoch (301, 2. 232 f.) wird der Meno in die Zeit nach Sokrates' Tod und der Philebus mit Ueberweg in Plato's letzte Periode, zwischen den Timäus und die Gesetze, verlegt.

3) Wiewohl er nämlich Hermann zugiebt, dass unserem Philosophen beim Beginn seiner Schriftstellerthätigkeit sein System noch keineswegs fertig dastand, glaubt er doch nicht, dass er bei den Lebzeiten des Sokrates mit der Mehrzahl der früheren Systeme so unbekannt geblieben sein sollte, wie jener voraussetzt, und dass demnach die Kenntniss der eleatischen und pythagoreïschen Philosophie ein entscheidendes Merkmal für die Lebensperiode sei, der ein Werk angehört. Er weicht daher von seinem Vorgänger in einigen wichtigen Punkten ab, indem er die Schriften so stellt: Erste Reihe, sokratische oder ethisch-propädeutische Dialoge: Hipp. d. kl., Lys., Charm., Lach., Prot., Meno (399 v. Chr.), Apol., Krito, Gorg. (bald nach Sokrates Tod), Euthyphro (um weniges später). Zweite Reihe, dialektisch indirekte Dialoge: Euthyd., Krat. (beide vielleicht in Megara geschrieben), Theät. (nach 394 und dem Besuch Cyrene's), Phädr. (389/8), Soph., Polit., Parm., Symp. (383/4), Phädo. Dritte Reihe, constructive Dialoge, Phileb., Rep. (zwischen 380 und 370), Tim., Krit., Gesetze.

4) Unters. plat. Schr. 89—111. 74 f. 81.

lungsfortschritt seiner Philosophie kundgebe, als den Gedanken einer methodischen Berechnung, welche die Reihenfolge der Gespräche bestimme, historisch berechtigt; er verlangt daher, dass beide Principien einander theils ergänzen theils beschränken. In der Folge stellte er sich jedoch principiell durchaus auf Schleiermacher's Seite, nur setzt er den Beginn von Plato's Schriftstellerei später, als dieser, und hinsichtlich der Ordnung der einzelnen Schriften weicht er von allen seinen Vorgängern erheblich ab [1]. Ziemlich vereinzelt stehen MUNK und WEISSE. Während nämlich die meisten seit Schleiermacher bei der Untersuchung über die Reihenfolge der platonischen Schriften überwiegend von dem Inhalt derselben ausgiengen, wollen sie sich hiefür zunächst an ihre Form halten, indem jener in dem Zeitpunkt, dem jedes Gespräch zugetheilt ist [2], dieser in dem Unterschied der direkten und wiedererzählten Gespräche [1]) ein Merkmal der früheren oder späteren Abfassung zu entdecken glaubte. Einige andere, die ihre Annahmen nicht näher zu begründen versucht haben [2]), will ich hier nur kurz berühren.

---

[1] In dem ebengenannten Werke wird zunächst (S. 100 ff. 293) in Betreff des Protagoras, sowie des kleineren Hippias, Lysis, Charmides und Laches wahrscheinlich gefunden, dass sie noch zu Sokrates' Lebzeiten, in Betreff der Apologie und des Krito (S. 246 f.), dass sie unmittelbar nach seinem Tod verfasst seien. Derselben Zeit soll (S. 249) der Gorgias angehören, der Phädrus dagegen (S. 252 ff. 101) erst den Jahren 38$^7/_5$ v. Chr.; 38$^5/_4$ soll (S. 219 f.) das Gastmahl, nicht zu lange nach dem Phädrus der Euthydem (S. 258 f. 265), zwischen dem Phädrus und Phädo die Republik und der Timäus, längere Zeit vor dem Phädo der Meno geschrieben sein (S. 281 ff.). Den Theätet verlegt Ueb. (227 ff.) in das Jahr 368 oder die nächste Zeit, den Sophisten, Politikus und Philebus (S. 204 f. 275 f. 171. 290 ff.) ebenso, wie die Gesetze (S. 221. 171), in Plato's letzte Jahre. Den Parmenides hält er für unächt (s. o. S. 414, 2). Von diesen Ergebnissen entfernt sich nun die Abhandlung „über den Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern“ u. s. w. Ztschr. f. Philos. N. F. CVII. 1870. S. 55 ff. vgl. Grundr. I, 121 f. 4. Aufl. (ausser den S. 414, 2. 415, 2 berührten Annahmen über den Sophisten, Politikus und Meno) dadurch, dass es Ueb. jetzt wahrscheinlich findet, Plato's sämmtliche Dialoge gehören erst der Zeit nach der Gründung der Schule in der Akademie an; dass er hier ferner, wie er bei dieser Voraussetzung wohl musste, die Aufeinanderfolge der Schriften fast ausnahmslos aus einer bewussten Planmässigkeit ableitet, dass er endlich, im Zusammenhang damit, den Protagores und die verwandten Gespräche zwischen das Gastmahl und die Republik setzt.

[2] In seiner Schrift: Die natürl. Ordnung der plat. Schr. (vgl. besonders S. 25 ff.) geht MUNK von der Voraussetzung aus, Plato wolle in dem Hauptkörper seiner Schriften, dem „sokratischen Cyklus“, nicht sowohl eine Darstellung seines Systems als ein vollständiges, dichterisch ausgeführtes Lebensbild des wahren Philosophen, des Sokrates, geben; und da diess nun einen

---

Plan voraussetze, nach dem er die äussere Einkleidung der Gespräche bestimmt habe, so sei durch die Zeitpunkte, in welche sie verlegt werden, die Ordnung bezeichnet, in der sie nach Plato's Absicht gelesen werden sollen, und im ganzen auch die, in der sie verfasst seien. Im besondern lässt Munk die Gespräche des sokratischen Cyklus, in drei Abtheilungen, so aufeinanderfolgen: 1) Parmenides, Protagoras, Charmides, Laches, Gorgias, Io, Hippias d. gr., Kratylus, Euthydem, Gastmahl; 2) Phädrus, Philebus, Republik, Timäus, Kritias; 3) Meno, Theätet, Sophist, Politikus, Euthyphro, Apologie, Krito, Phädo. Ausserhalb des Cyklus sollen die Gespräche fallen, welche vor Sokrates Tod, oder aus besonderen Anlässen verfasst seien, einerseits Alcibiades I, Lysis und Hippias II, andererseits Gesetze und Menexenus.

1) Diesen Unterschied will Schöne Ueber Platon's Protagoras (1862) S. 8 ff. der Untersuchung über die Zeitfolge der platonischen Schriften zu Grunde gelegt wissen, indem er sich auf die Stelle Rep. III, 392, C ff. beruft, wo Plato das Drama aus seinem Staat verbannt, und neben der Lyrik nur die erzählende Poesie, unter gewissen beschränkenden Bedingungen, zulässt. Mit ihm verbindet er dann als zweiten massgebenden Gesichtspunkt den stylistisch-ästhetischen, da der Styl der einzelnen Schriften ein allgemeineres und sichereres Merkmal ihrer Aechtheit und Zeitfolge sei, als ihr Inhalt, und das stylistisch Zusammengehörige sich auch seiner Entstehungszeit nach nahe stehen werde. Nach diesem Gesichtspunkt würden sich die platonischen Werke, wie er bemerkt, etwa so ordnen: 1) Gesetze, Kratylus, Theätet, Sophist, Politikus, Philebus, Timäus, Kritias, Meno, Phädrus; 2) Menexenus, Apologie, Krito, Gorgias, Laches, Charmides, Protagoras, Gastmahl, Parmenides, Republik, Phädo; direkte Gespräche sind: Gorgias, Kratylus, Kritias, Krito, Laches, Meno, Gesetze, Phädrus, Philebus, Politikus, Sophist, Theätet, Timäus, indirekte: Charmides, Parmenides, Phädo, Protagoras, Republik, Symposion. Die Apologie ist den direkten, der Menexenus den indirekten verwandt. Die hier nicht genannten Schriften scheint Sch. Plato abzusprechen. Schöne selbst sagt aber im Vorwort, dass er die seiner Darstellung zu Grunde liegenden Aperçüs über die platonische Frage im allgemeinen und auch manche Einzelheiten einer Vorlesung Weisse's verdanken.

2) Suckow Form d. plat. Schr. 508 f. nimmt zwar mit Schleiermacher „eine nach erziehlichen Zwecken wissenschaftlich geordnete Reihenfolge“ der platonischen Gespräche an, bestimmt sie aber, weit von ihm abweichend, folgendermassen: 1) Parmenides, Protagoras, Gastmahl, Phädrus; 2) Staat und Timäus; 3) Philebus, Theätet, Sophist, Apologie, Phädo. (Den Politikus und die Gesetze hält er für unächt, über die übrigen Gespräche erklärt

Wollen wir nun einen sicheren Masstab für die vorliegende Untersuchung gewinnen, so kann die angebliche Zeit der Gespräche und die Lebensstufe, welche Sokrates darin | einnimmt, nicht in Betracht kommen; denn es lässt sich durchaus nicht erweisen, dass die Reihenfolge, welche sich hieraus ergeben würde, mit ihrer Abfassungszeit übereinstimmt, oder dass Plato das Bild seines Lehrers aus dem Gesichtspunkt einer biographisch fortschreitenden Schilderung entwerfen wollte; diese Annahme widerlegt sich vielmehr nicht allein durch die Andeutungen, welche Plato selbst über die Abfassungszeit einzelner Werke giebt [1]), sondern auch durch den Umstand, dass sein Sokrates auf sehr verschiedenen Altersstufen in wesentlich gleicher Weise philosophirt [2]), und sogar in seinen letzten Lebensjahren Untersuchungen anstellt, welche sich zu denen der angeblich früheren Gespräche als elementarische Vorbereitung verhalten [3]). Ebenso

---

er sich nicht.) Stein (Sieb. Bücher z. Gesch. d. Plat. I, 80 ff.) unterscheidet drei Gruppen platonischer Dialoge: 1) einleitende (Lysis, Phädrus, Gastmahl); 2) solche die das System in seinen einzelnen Bestandtheilen, der Tugendlehre (Meno, Protagoras, Charmides, Laches, Euthyphro, Euthydem), der Wissenschaftslehre (Theätet), der Güterlehre (Gorgias und Philebus), der Ideenlehre (Parmenides, Sophist, Politikus), der Psychologie (Phädo), ausarbeiten; 3) die den Staat und die Natur construirenden (Staat, Timäus, Kritias, Gesetze). In einen Anhang verweist er die Apologie, Krito, Menexenus, die beiden Hippias, Io, Alcibiades I. und Kratylus. Wie sich aber diese Eintheilung zur Abfassungszeit der Gespräche verhält, darüber hat er sich bis jetzt nicht ausgesprochen. Rose De Arist. libr. ord. 25 schlägt folgende Anordnung vor: Apologie, Krito, Alcibiades I, Euthyphro, Laches, Lysis, Charmides, beide Hippias, Io, Menexenus, Protagoras, Euthydemus, Gorgias, Meno, Theätet Sophist, Kratylus, Parmenides, Politikus, Phädrus, Gastmahl, Phädo, Republik, Timäus, Kritias, Philebus, Gesetze, Epinomis, und als letztes Werk Plato's ein aus unserem 7ten und 8ten bestehender, Ol. 107, 1 geschriebener Brief. Alcibiades II u. Theages würden, wenn sie ächt sein sollten, dem Protagoras vorangehen.

1) Diesen zufolge muss der Meno, und wahrscheinlich auch der Theätet älter sein, als das Gastmahl, der Parmenides und der Timäus s. o. 424, 1. 426, 4, nach Munk wären sie jünger.

2) Z. B. im Euthydem, wo er (272 B) ἤδη πεσβύτερος ist, ebenso, wie im Protagoras als junger Mann, im Euthyphro, kurz vor seinem Tod, wie im Charmides (432 v. Chr.) und Laches (um 420); vgl. Grote I, 191.

3) M. vgl. z. B. das Verhältniss des Theätet zu Parmenides, Republik und Timäus, des Politikus, Gorgias, Meno und Euthyphro zur Republik, des Phädrus zum Gastmahl, und sehe, ob man sich durch die Art, wie Munk

scheitert Weisse's Theorie ausser allem andern schon daran, dass Plato im Theätet, um den Unbequemlichkeiten des wiedererzählten Gesprächs zu entgehen, die Form des direkten, dramatischen, wählt [1]), und dass er mehr als Einmal einen direkten Dialog ausdrücklich oder in unverkennbarer Rückweisung an einen ihm vorhergegangenen wiedererzählten anknüpft [2]); denn die Annahmen, deren es bedarf, um das Gewicht dieser Thatsachen zu beseitigen [3]), gehen um vieles weiter, als der blossen Vermuthung erlaubt ist. Wir haben aber überhaupt kein Recht, Plato die Ansicht zuzuschreiben, dass das wiedererzählte Gespräch vor dem direkten unbedingt, und nicht vielmehr nur in dem Fall den Vorzug verdiene, wo es für die Erreichung des Zweckes, den eine Darstellung verfolgt, besonderen Werth hat, die Personen, die Veranlassungen und die begleitenden Umstände der Unterredung eingehender zu schildern [4]); wir haben

---

dieses Verhältniss umkehrt, befriedigt finden kann. Im übrigen mag auf Susemihl's gründliche Kritik des Munk'schen Werks Jahrb. f. Philol. LXXVII, 829 ff. verwiesen werden.

[1]) S. 143, B f., eine Stelle, die sich nur unter der Voraussetzung erklären lässt, es seien dem Theätet wiedererzählte Gespräche (wie der Lysis, Charmides, Protagoras) vorangegangen.

[2]) Den Timäus und die Gesetze an die Republik, den Philebus (s. o. S. 404, 2) an den Parmenides.

[3]) Dass die Einleitung des Theätet unächt sei, dass die Republik in einer früheren Recension die Form des direkten Gesprächs gehabt habe, dass die Gesetze (trotz den S. 423, 2. 426, 4 besprochenen Zeugnissen und Anzeichen) vor der Republik geschrieben, aber erst nach Plato's Tod bekannt geworden seien; Schöne S. 6 ff.

[4]) Denn die Stelle der Republik, welche sich lediglich auf die dramatische, epische und lyrische Poesie bezieht, erlaubt keinen Analogieschluss auf Plato's Verfahren in Schriften, die einem ganz anderen Zweck, dem philosophisch-didaktischen, dienen. Hier handelt es sich ja nicht um die Nachahmung fremder Charaktere, sondern um die Darstellung wissenschaftlicher Ansichten. Wollte man aber jenen Schluss einmal machen, so lässt sich nicht absehen, was die wiedererzählten Gespräche in dieser Beziehung vor den direkten voraus hätten, da die Aeusserungen der Sophisten und ähnlicher Personen, an deren Darstellung man Anstoss nehmen könnte, in jenen gerade so gut, wie in diesen, in der direkten Rede, also διὰ μιμήσεως, nicht ἁπλῇ διηγήσει (Rep. 392, D), wiedergegeben werden. Das unwürdigste, was Plato schildert, die Fangschlüsse und Possenreissereien des Euthydem und Dionysodor, lässt er ebenso, wie Rep. I, 336 B die Plumpheiten des Thrasymachus, von Sokrates erzählen.

daher auch keinen Grund zu bezweifeln, dass er sich während seiner ganzen schriftstellerischen Laufbahn der einen von diesen Formen so gut, wie der andern, bedienen konnte.

Ungleich wichtiger sind einige andere Merkmale, mittelst deren sich theils über die Zeitfolge der platonischen Schriften, theils aber auch darüber entscheiden lässt, ob dieselbe von bewusster Berechnung herrührt, oder nicht. Dahin gehören zunächst die Beziehungen auf Ereignisse aus Plato's Lebenszeit, welche in einzelnen Gesprächen vorkommen; nur sind es deren nicht viele, und diese selbst bezeichnen immer zunächst nur den Zeitpunkt, vor welchem, nicht aber den, nach welchem ein Gespräch nicht verfasst sein kann [1]); dieses Merkmal giebt daher wohl einzelne schätzbare Anhaltspunkte, aber für die Anordnung der platonischen Werke im ganzen reicht es entfernt nicht aus. Einen weiteren Entscheidungsgrund könnte man in der Entwicklung von Plato's schriftstellerischer Kunst finden. Aber wenn sich auch erste Versuche in der Regel durch eine gewisse Unbeholfenheit als solche verrathen werden, so folgt doch nicht, dass die künstlerische Vollendung der Schriften mit den Lebensjahren ihres Verfassers immer gleichen Schritt hält. Denn die Lebendigkeit der mimischen Schilderung und der dramatischen Bewegung, selbst die Feinheit des Formgefühls und des Geschmacks ist bei den meisten von einem gewissen Zeitpunkt an wieder im Abnehmen; und auch vorher schon kann die künstlerische Form hinter | der Strenge der wissenschaftlichen Untersuchung zurücktreten; die Stimmung des Schriftstellers, die Umstände unter denen, der Zweck für den eine Schrift verfasst ist, können es mit sich bringen, dass ihr in derselben nicht die gleiche Sorgfalt zugewandt wird, oder dass sie nicht die gleiche Vollendung erreicht, wie in einer andern, ohne dass man daraus auf das Zeitverhältniss beider schliessen könnte; was für den engeren Kreis der persönlichen Schüler bestimmt ist, kann schmuckloser gehalten sein, als was in einer grösseren und gemischteren Anzahl von Lesern das wissenschaftliche Interesse erst erwecken und sie in die Philosophie einführen soll [2]).

---

[1]) Vgl. S. 424, 1.

[2]) Was in dieser Beziehung S. 412 mit Rücksicht auf die Frage über die Aechtheit der Schriften bemerkt wurde, findet auf die Zeitfolge

Aus ähnlichen Gründen zeigt sich aber auch die wissenschaftliche Methode nicht nothwendig in jedem späteren Werk vollkommener, als in dem früheren, wenn auch im ganzen die Schwankungen hier geringer, die Fortschritte stetiger und dauernder sein werden, als dort. Wiewohl daher dieser Gesichtspunkt bei der Frage nach dem Verhältniss zweier Gespräche nicht übersehen werden darf, lässt sich doch nach ihm allein in vielen Fällen nicht entscheiden. Grössere Sicherheit gewährt der wissenschaftliche Inhalt der verschiedenen Schriften. Nur muss man sich auch hier zunächst darüber verständigen, in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen aus den Unterschieden, die sich in dieser Beziehung unter ihnen finden, auf ihre Abfassungszeit geschlossen werden kann, und an welchen Merkmalen sich erkennen lässt, ob eine Darstellung einer früheren Entwicklungsperiode ihres Verfassers angehört, oder mit Absicht und Berechnung weniger weit geführt wurde, als eine andere. Darüber geben uns aber Plato's eigene Erklärungen keinen Aufschluss. In einer vielbesprochenen Stelle des Phädrus (274, C ff.) tadelt er es an den schriftlichen Darstellungen, dass sie nicht blos denen, die zu ihrer richtigen Auffassung befähigt sind, sondern jedermann ohne Unterschied in die Hände kommen und daher jedem Missverständniss und jedem unbegründeten Vorwurf ausgesetzt seien; er will dieselben daher mehr nur als eine Unterhaltung gelten lassen, die immerhin den Nutzen gewährt, die bereits Unterrichteten in späteren Jahren an vergessenes zu erinnern; für weit werthvoller erklärt er aber die

---

derselben seine analoge Anwendung. Selbst bei Dichtern und Künstlern würde man mit der Voraussetzung, dass ihre vollendeteren Werke immer auch die späteren seien, unendlich oft fehlgehen; und wenn bei manchen von ihnen allerdings die Epochen ihrer Entwicklung durch bestimmte stylistische Eigenthümlichkeiten deutlich bezeichnet sind, würde es uns doch bei den meisten ausserordentlich schwer werden, diese Epochen genauer zu bestimmen und die einzelnen Werke an sie zu vertheilen, wenn uns, wie bei Plato, nur diese Werke selbst, und nicht ausserdem noch glaubwürdige Nachrichten über die Zeit ihrer Entstehung erhalten wären. Noch grösser ist aber diese Schwierigkeit, wenn man es mit einem Schriftsteller zu thun hat, für welchen die künstlerische Form seiner Werke nicht ein selbständiger Zweck, sondern nur ein Mittel für anderweitige Zwecke ist, die das Mass und die Richtung ihrer Anwendung bedingen.

persönliche Einwirkung auf andere, durch die sie wissenschaftlich gebildet und zu richtigen sittlichen Ueberzeugungen geführt werden. So wichtig sich uns indessen diese Aeusserung in anderer Beziehung zeigen wird, so giebt sie doch für die Bestimmung der Reihenfolge, des Zusammenhangs und der Abfassungszeit der platonischen Schriften keinen Anhaltspunkt. Man kann nicht mit SCHLEIERMACHER (s.o. S. 429 f.) aus ihr schliessen, Plato müsse in jedem seiner Gespräche an das Ergebniss eines früheren anknüpfen, wenn nicht vorher schon erwiesen ist, dass die sämmtlichen Gespräche eine einzige zusammengehörige Reihe bilden; denn als eine Erinnerung an die mündliche Rede und die durch sie bewirkte Gedankenerzeugung konnten die einzelnen Dialogen auch dann dienen, wenn sie nicht mit einander verknüpft waren. Man kann nicht mit SOCHER [1]) und seinen Nachfolgern voraussetzen, dass Plato diese Aeusserungen nur in einem Zeitpunkt gethan haben könne, in dem er seine Schule in der Akademie schon errichtet hatte oder zu errichten im Begriff stand; denn theils war ihm jene wissenschaftliche Einwirkung auf andere, von der er hier redet, das „Einpflanzen von Reden in eine hiefür geeignete Seele“, auch vor der Begründung eines regelmässigen Unterrichts in der Akademie nicht verwehrt, theils ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Plato in unserer Stelle überhaupt nicht die Art der Belehrung, welche er damals thatsächlich ausübte, sondern diejenige, welche er sich wünschte, welche ihm nach dem Vorgang des sokratischen Unterrichts als Ideal vorschwebte, seiner schriftstellerischen Thätigkeit entgegenstellt [2]). Noch weniger würde sich die Annahme, dass die Abfassung aller platonischen Dialoge an Plato's Lehrthätigkeit in der Akademie gebunden gewesen sei [3]), auf die Phädrusstelle stützen können, da diese Stelle, wie man sie auch auffasse, jedenfalls nur die damalige Ansicht ihres Urhebers ausdrückt, und wir nicht wissen, wie frühe sich ihm diese Ansicht ergeben hatte, und wie lange er sie festhielt. Dass er wenigstens in seine umfassenderen Werke vieles aufnahm, was in seinem mündlichen Unterricht entweder gar nicht oder doch nicht so eingehend behandelt worden war, ist an sich selbst wahrscheinlich und wird durch die aristotelische Benützung derselben bestätigt [1]). Lässt sich aber auch aus dieser Stelle über die Grundsätze, denen Plato bei der Aneinanderreihung seiner Schriften folgte, so wenig, als über die Abfassungszeit derselben entscheiden, so liegen doch in ihrem wissenschaftlichen Inhalt selbst Merkmale, nach denen sich die früheren von den späteren bald mit grösserer bald mit geringerer Sicherheit unterscheiden lassen. Man kann freilich nicht erwarten, dass Plato in jedem einzelnen Werk sein ganzes System darlege; es ist vielmehr klar genug, dass er nicht selten vorläufig und versuchsweise von Voraussetzungen ausgeht, über die er selbst hinaus ist. Aber doch wird sich immer der Stand seiner eigenen wissenschaftlichen Ueberzeugung in allen eigentlich philosophischen Schriften irgendwie verrathen; er wird es entweder direkt wenigstens durch einzelne Andeutungen aussprechen, wenn er eine Untersuchung absichtlich auf einem untergeordneten und blos vorbereitenden Standpunkt zurückhält, oder er wird diess indirekt erkennen lassen, indem er den ganzen Gang derselben darauf anlegt, zu einem höheren Ziel hinzuführen, und durch die Stellung der Aufgaben ihre Lösung im Geist seines Systems vorzeichnet. Wenn daher in mehreren auch sonst verwandten Werken gewisse in sein philosophisches System eingreifende Bestimmungen fehlen und auch nicht einmal indirekt gefordert werden, in anderen dagegen eben diese Bestimmungen zum Vorschein kommen, so müssen wir schliessen, sie haben ihm damals, als er jene schrieb, noch nicht, oder doch nicht so klar und bestimmt festgestanden, wie in der Zeit, aus welcher diese herstammen. Zeigt sich andererseits, dass zwei Schriften zwar im ganzen denselben wissenschaftlichen Standpunkt voraussetzen, dass aber dieser Standpunkt in der einen von ihnen ausdrücklicher ausgesprochen und weiter ausgeführt ist, als in der andern, wird in dieser nur mittelbar vorbereitet oder im allgemeinen begründet, was in jener mit Bestimmtheit behauptet und in's einzelne verfolgt wird, so ist zu vermuthen, dass ihr Verfasser die grundlegende und weniger ausgeführte Darstellung der vollendeteren und systematischer entwickelten absichtlich habe vorangehen lassen. Das gleiche gilt auch von der Berücksichtigung der vorsokratischen Lehren. Der Schriftsteller kann sie in grösserem oder geringerem Umfang gekannt haben, ohne sie ausdrücklich zu berühren; aber wenn er in der Mehrzahl seiner Schriften mit den bedeutendsten derselben sich theils ausdrücklich beschäftigt, theils wenigstens deutlich auf sie hinweist, in anderen dagegen mit tiefem | Stillschweigen an ihnen vorbeigeht, so ist es doch höchst wahrscheinlich, dass er die letzteren, im ganzen genommen, zu einer Zeit schrieb, in der er sich um jene Lehren entweder noch nicht bekümmerte, oder ihnen doch auf seine eigenen Ansichten noch nicht den gleichen Einfluss, wie später, gestattete. Selbst wenn man voraussetzen wollte, er habe sich ihrer Erwähnung absichtlich enthalten, würde man die Schriften, worin sie fehlt, immer noch für die früheren halten müssen, wofern sich nicht besondere Gründe für ihre Uebergehung zeigen sollten; denn die natürlichste Annahme wäre doch immer, dass er desswegen über sie schweige, weil er bei seinen Lesern erst den sokratischen Grund legen wollte, ehe er sie in die vorsokratische Wissenschaft einführte. Von der höchsten Wichtigkeit sind endlich die Züge, durch welche ein Gespräch auf andere hinweist. Diese Hinweisungen können freilich, wie schon oben bemerkt wurde [1]), nur in den wenigsten Fällen die Form einer ausdrücklichen Anführung haben; nichtsdestoweniger finden sich nicht selten deutliche Spuren davon, dass der Schriftsteller eines seiner Werke mit einem andern in Zusammenhang zu setzen beabsichtigt. Wenn eine Untersuchung in einem Gespräch an dem Punkt aufgenommen wird, an welchem sie in einem anderen abbricht, wenn Gedanken, welche hier nur problematisch aufgestellt, oder in unsicheren Umrissen angedeutet sind, dort bestimmt ausgesprochen und wissenschaftlich begründet werden, oder wenn der Philosoph umgekehrt Begriffe und Sätze, welche hier erst nach längerem Suchen gefunden werden, dort wie etwas anerkanntes in Gebrauch nimmt, so spricht alles für die Vermuthung, das erste Gespräch sei später, als das zweite, und wolle seine Ergebnisse für sich verwenden; mag nun der Verfasser bei Abfassung des früheren das spätere schon im Auge gehabt, oder mag er den Standpunkt des einen auch für sich selbst erst in der Zwischenzeit zu dem des andern fortgebildet haben. In einzelnen Fällen kann man allerdings auch hier zweifelhaft sein, ob sich eine Erörterung zu einer andern als vorbereitende Begründung oder als nachträgliche Ergänzung verhält; in der Regel jedoch lässt sich diess bei genauerer Untersuchung wohl erkennen. |

---

[1]) Platon's Schriften 307. Ebenso STALLBAUM, HERMANN, STEINHART, SUSEMIHL (Genet. Entw. I, 286; ebd. die weiteren Nachweisungen), UEBERWEG (Plat. Schr. 252. 128) u. a.

[2]) Macht er doch auch im Protagoras (347, E. 329, A), den die meisten mit Recht weit früher setzen, als 387 v. Chr., den Liedern der Dichter und den Büchern überhaupt im Vergleich mit der persönlichen Besprechung den gleichen Vorwurf, wie im Phädrus.

[3]) UEBERWEG Ztschr. f. Philos. LVII, 64.

---

[1]) Vgl. S. 407.

---

[1]) S. 426.

Versuchen wir es nun, diese Grundsätze auf die vorliegende Frage anzuwenden, so lässt sich freilich zum voraus erwarten, dass sich keine von den Ansichten, um die es sich hier handelt, in ihrer strengsten Form durchführen lasse, dass die Reihenfolge der platonischen Schriften weder blos aus Absicht und Berechnung, mit Ausschluss aller der Einflüsse, welche theils äussere Umstände, theils die innere Entwicklung des Philosophen mit sich brachten, noch auch umgekehrt blos aus der stufenweisen Entwicklung des platonischen Geistes, mit Ausschluss jedes weitergreifenden Planes, am allerwenigsten aber blos aus vereinzelten Anlässen, Stimmungen und Antrieben entsprungen sein könne. Wir werden Schleiermacher's Voraussetzungen nicht in der Art auf die Spitze treiben wollen, dass wir annähmen: Plato's philosophisches System und die ganze Reihe der Schriften, worin er es niederlegte, sei vom ersten Augenblick seiner schriftstellerischen Thätigkeit an fertig vor seiner Seele gestanden, und er habe während der fünfzig oder mehr Jahre, auf welche sie sich erstrecken mag, nichts weiter gethan, als dass er den Entwurf ausführte, welchen er sich in seiner Jugend gemacht hatte. Aber diess hat auch Schleiermacher nicht angenommen; und mag er immerhin die Ordnung der platonischen Werke zu ausschliesslich auf bewusste Planmässigkeit zurückführen, so würden wir uns doch von seiner eigentlichen Meinung nicht zu weit entfernen, wenn wir voraussetzten: als Plato zur Feder griff, sei er zwar mit den Grundzügen seines Systems im reinen gewesen, und er habe sich auch im allgemeinen den Plan entworfen, nach dem er es in Schriften darstellen wollte; dieser Plan sei aber nicht sogleich bis in's einzelne fertig gewesen, sondern die allgemeinen Umrisse, welche ihm anfangs allein vorschwebten, seien erst in der Folge, nach Massgabe seiner jeweiligen Einsicht und des sich ihm bestimmter aufschliessenden wissenschaftlichen Bedürfnisses, weiter ausgeführt, im einzelnen auch wohl um besonderer Umstände willen erweitert und verändert worden [1]. Andererseits braucht man sich die Sache auf Hermann's Standpunkt nicht so vorzustellen, wie es bei ihm selbst allerdings den Anschein | gewinnt, als ob sich Plato's wissenschaftliche Ueberzeugungen in äusserlicher und mechanischer Weise Stück für Stück bei ihm angesetzt hätten, und sofort in Schriften von ihm dargestellt worden wären, je nachdem er mit dieser oder mit jener von den älteren Schulen bekannt wurde. Sondern die gleiche Erklärungsweise lässt sich auf seine Schriften auch dann anwenden, wenn man ihm zutraut, dass er die sokratische Lehre mehr von innen heraus entwickelt habe, und dass bei ihm nicht die Bekanntschaft mit einem neuen philosophischen System der Grund für den Fortgang zu einer neuen Stufe seiner philosophischen Entwicklung, sondern der Fortschritt seiner philosophischen Ueberzeugung der Grund für die eingehendere Beschäftigung mit seinen Vorgängern gewesen sei. Wollte man endlich, um die Entstehung und Zeitfolge der platonischen Schriften zu erklären, auf die äusseren Veranlassungen und persönlichen Stimmungen das Hauptgewicht legen [2], so hätte man noch immer nicht nöthig, desshalb mit GROTE [3]) die ganze Frage für unlösbar zu erklären, sondern man könnte trotzdem untersuchen, ob nicht der Inhalt jener Werke eine allmähliche Veränderung in dem Standpunkt ihres Verfassers oder eine Rücksichtnahme des einen auf das andere beweise. Wie es sich aber in allen diesen

---

[1] So etwa BRANDIS I, a, 160, wenn er HERMANN's (S. 351) Einwendungen gegenüber die schleiermacher'sche Ansicht näher dahin bestimmt: „frühzeitig seien aus sokratischer Lehre die Grundlinien des durch ihn daraus zu bildenden Systems in Plato's schöpferischem Geiste mit Deutlichkeit und Bestimmtheit hervorgetreten, und hätten durch die ihnen einwohnende Kraft sich allmählich in angemessener naturgemässer Weise entwickelt."

[2] Vgl. S. 427.

[3] Plato I, 186 ff.

Beziehungen verhält, lässt sich nicht nach einer apriorischen Voraussetzung, sondern nur aus der Betrachtung der platonischen Schriften selbst entscheiden.

Unter diesen Schriften sind nun allerdings mehrere, die nicht blos beiläufig auf Zeiterscheinungen Rücksicht nehmen, sondern die auch als Ganzes nur aus bestimmten geschichtlichen Veranlassungen erklärlich zu sein scheinen. Der Hauptzweck der Apologie liegt in der Darstellung der sokratischen Vertheidigungsrede, des Krito in der Auseinandersetzung der Gründe, welche Sokrates von der Flucht aus dem Gefängniss abhielten [1]; der Euthyphro scheint durch die Anklage gegen Sokrates in Verbindung mit einem andern gleichzeitigen Vorfall veranlasst worden zu sein [2]; der Euthydem durch das Auftreten des Antisthenes, nebenbei auch das des Isokrates, und die von beiden gegen Plato gerichteten Angriffe [3]. Aber selbst in solchen, strenggenommen als Gelegenheitsschriften zu betrachtenden Werken kann sich der wissenschaftliche Standpunkt ihres Verfassers so weit aussprechen, dass wir sie einer bestimmten Periode seines Lebens zuzuweisen im Stande sind. Die grosse Mehrzahl der platonischen Gespräche hat jedoch unverkennbar, welches auch ihre äussere Veranlassung gewesen sein mag, zu ihrem Hauptzweck die Darstellung und Begründung der platonischen Philosophie; um so mehr lässt sich aber auch erwarten, dass es in ihnen nicht an allen Spuren davon fehle, wie weit Plato zur Zeit ihrer Abfassung entweder selbst in der Ausbildung seines Systems gekommen war, oder wie weit er den Leser eben jetzt führen will, und von was er annimmt, dass es diesem schon durch frühere Schriften bekannt sein könne. Nun finden wir allerdings in einem Theil seiner Werke nichts, was uns wesentlich über den sokratischen Standpunkt hinausführte. Im kleineren Hippias, im Lysis, im Charmides, im Laches, im Protagoras, im Euthyphro, in der Apologie, im Krito fehlt noch jede Spur jener Lehre, welche den Grundunterschied zwischen der platonischen und der sokratischen Begriffsphilosophie bildet, der

---

[1] Und zugleich wohl auch in der Vertheidigung seiner Freunde gegen die S. 44, B angedeutete Nachrede.

[2] S. o. S. 161, 1.

[3] Vgl. S. 416, 2.

Lehre vom selbständigen Dasein der Ideen ausser und über der Erscheinung [1]). Ebenso fremd sind ihnen naturphilosophische und anthropologische Erörterungen [2]); der Unsterblichkeitsglaube wird in der Apologie | nicht ohne Zweifel berührt [3]), und der Krito (54, B f.) setzt nur die Volksvorstellungen über den Hades voraus, ohne eine Hindeutung auf die philosophische Lehre vom Leben nach dem Tode oder die pythagoreïschen Mythen, die später kaum jemals unerwähnt bleiben, wo es sich um die jenseitige Vergeltung handelt. In keinem von diesen Gesprächen beschäftigt sich Sokrates mit anderen Gegenständen, als jenen moralischen Untersuchungen, auf welche er selbst sich nach dem Zeugniss der Geschichte beschränkt hat; in keinem zeigt er eine nähere Kenntniss der früheren Systeme, in keinem hat er es mit anderen Gegnern zu thun, als mit denen, welche ihm in der Wirklichkeit gegenüberstanden, den Sophisten. Auch seine Tugendlehre hat in ihnen noch das ältere, ursprünglich sokratische Gepräge: nur die Tugend des Wissenden wird überhaupt als Tugend betrachtet und alle besonderen Tugenden werden auf's Wissen zurückgeführt, ohne dass neben der philosophischen Tugend eine unphilosophische anerkannt, oder eine Mehrheit von Tugenden irgendwie zugelassen würde, wie Plato diess später [4]) gethan hat. In ihnen allen lässt sich ferner eine gewisse Unreife des wissenschaftlichen Verfahrens nicht verkennen [1]). Die Masse des mimischen Beiwerks steht mit der Magerkeit des philosophischen Inhalts in keinem Verhältniss, und so lebendig im ganzen die dramatische Schilderung ist, so mühsam bewegt sich noch theilweise das wissenschaftliche Gespräch in elementarischen Bestimmungen; selbst dem Protagoras fehlt es bei aller künstlerischen Meisterschaft nicht an Erörterungen von ermüdender Weitschweifigkeit, und namentlich die Erklärung der simonideïschen Verse (338, E ff.) stört die Durchsichtigkeit seines Plans, wie sie denn auch an sich selbst einer jugendlichen Ostentation ähnlich sieht. Vergleichen wir endlich die Beweisführung des Gorgias (495 ff.) gegen die Einerleiheit des Guten und Angenehmen mit der des Protagoras (351, B ff.), welcher diese ihre Einerleiheit noch als Voraussetzung stehen lässt, so liegt am Tage, dass dieser früher sein muss, als jener und als alle ihm nachfolgenden Gespräche [2]). Sind nun auch nicht alle diese Anzeichen für sich

---

[1]) Denn dass Sokrates im Euthyphro 5, D. 6, D nicht blos einzelnes Frommes zu hören verlangt, ἀλλ᾽ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστι, dass er erklärt: μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια (vgl. Ritter II, 208. Steinhart II, 195. Susemihl I, 122), dürfte nicht zu viel beweisen. Auf die Feststellung der allgemeinen Begriffe hatte ja schon Sokrates gedrungen, die abgesonderte Existenz der Gattungen aber ist im Euthyphro noch nicht angedeutet. Auch aus dem Namen εἶδος oder ἰδέα kann man nichts schliessen: so gut die allgemeinen Begriffe bei Xenophon (s. o. 94, 2) γένη genannt werden, kann sie Plato noch im sokratischen Sinn mit εἶδος oder ἰδέα bezeichnen, was zunächst eben nur Art oder Form bedeutet. Plato steht hier zwar an der Schwelle der sokratischen Begriffslehre, aber er hat sie noch nicht überschritten. Noch weniger folgt aus Lys. 217, C ff., und kann man auch mit Steinhart I, 232 f. hier ein ahnungsvolles Aufdämmern der Ideenlehre finden, so geht doch der bewusste Inhalt der Stelle nicht über den Kreis der sokratischen Lehre hinaus.

[2]) Dass nämlich Prot. 352, B die platonische Eintheilung der Seele berührt werde, kann ich Ritter (II, 193) nicht zugeben.

[3]) S. o. S. 149.

[4]) Den Unterschied der philosophischen und der gewöhnlichen Tugend betreffend, schon in Meno 96, D ff.

---

1) Nur die Apologie und der Krito, welche sich gar nicht mit philosophischen Untersuchungen beschäftigen, sind von diesem Urtheil auszunehmen.

2) Der entgegengesetzten Ansicht ist Schöne Plat. Prot. 88 f., welcher darzuthun sucht, dass der Fortschritt vielmehr auf Seiten des Protagoras liege. Indem nämlich der Gorgias das ἀγαθὸν dem ὠφέλιμον gleichsetze, das doch nichts anderes sei als das dauernde εὖ βιῶναι des Protagoras, begnüge er sich mit einer blossen Scheindifferenz des ἀγαθὸν und ἡδύ; der Protagoras dagegen hebe diesen Schein auf und ziehe im ausgesprochenen Eudämonismus die Consequenz des sokratischen Standpunkts. Aber gesetzt auch, der Eudämonismus wäre wirklich diese Consequenz (wie es sich damit verhält, wurde S. 124 ff. untersucht): sollen wir glauben, dass auch Plato ihn als solche anerkannt hat? Nach dem, was sich uns später über seine Ethik ergeben wird, gewiss nicht. Und ist es richtig, dass der Gorgias unter dem ὠφέλιμον, dem er das Gute gleichsetzt, nur dasselbe versteht, wie der Prot. 351, B unter dem εὖ ζῆν, das bis zum Lebensende fortgesetzte ἡδέως βιῶναι? Schon die Verhandlung mit Polus 474, C ff. widerlegt diese Annahme; denn wenn sie zeigt, dass das Gerechte zwar nicht angenehmer, aber nützlicher sei, als das Ungerechte, so sucht sie diesen Nutzen (477, A ff.) ausschliesslich in der Gesundheit der Seele. Später vollends, S. 495, A, wird der Satz, dass das ἡδὺ und ἀγαθὸν dasselbe seien, und dass alle Lust als solche gut sei, also genau diejenige Voraussetzung, von der Sokrates Prot. 351, C bei seiner ganzen Beweisführung ausgeht, auf's eingehendste bestritten. Dass Plato seinen Sokrates dasselbe, was er ihn hier in vollkommener Uebereinstimmung mit den von ihm in der Republik, im Philebus und sonst aus-

genommen entscheidend, so berechtigen sie uns doch in ihrem Zusammentreffen zu der Annahme: als Plato die obengenannten Werke verfasste, sei er, die wissenschaftliche Form | betreffend, in der Kunst der Begriffsentwicklung noch weniger geübt, den Inhalt anbelangend, noch wesentlich auf den Umfang und die Ergebnisse der sokratischen Lehre beschränkt gewesen [1]. | Diess war nun ohne Zweifel der Fall, so lang er noch unter dem persönlichen Einfluss des Sokrates stand; und so möchte man geneigt sein, alle diese Gespräche in die Zeit zu verlegen, welche dem Tod des Sokrates vorangieng oder unmittelbar folgte [2]. Auf zu viele Werke wird man aber freilich diese Annahme nicht ausdehnen dürfen, wenn man nicht dem jugendlichen Plato in der von ihm selbst erst geschaffenen Kunstform des philosophischen Dialogs eine Meisterschaft und eine Fruchtbarkeit zutrauen will, die sich so frühe kaum schon bei ihm vermuthen lässt; und auch wenn wir sie auf die obengenannten Gespräche beschränken, tritt ihr die Frage entgegen [3], ob wohl Plato seinem Lehrer,

---

gesprochenen Grundsätzen, so entschieden hatte widerlegen lassen, in einem späteren Gespräch ohne alle Einschränkung wieder voraussetzen liesse, halte ich für undenkbar; und das gleiche muss, wie mir scheint, noch in verstärktem Mass vom Philebus gelten, den Schöne, Weisse's Theorie folgend (s. o. S. 437, 1), gleichfalls für jünger hält, als den Protagoras.

[1] Das obige bliebe auch dann in Geltung, wenn man dem Protagoras und den ihm verwandten Gesprächen weniger die Darstellung bestimmter philosophischer Lehren als die Schilderung des Sokrates zum Thema geben wollte. Denn da es sich hiebei (abgesehen von der Apologie und dem Krito) doch nicht um ein geschichtlich genaues, sondern um ein Idealbild des Sokrates handelte, müsste man doch immer fragen, warum derselbe hier, seine philosophischen Ueberzeugungen betreffend, in so vielen Beziehungen anders geschildert werde, als z. B. im Gastmahl und im Phädo; und es würde schwer sein, hiefür einen zureichenden Grund anzugeben, wenn Plato selbst als Philosoph dort schon den gleichen Standpunkt einnahm wie hier. In Wahrheit lässt sich aber beides, die Schilderung des ächten Philosophen und die Darstellung des philosophischen Systems, bei ihm gar nicht trennen: er weiss uns Sokrates nur so zu schildern, dass er ihn zugleich das entwickeln lässt, was ihm selbst als die sokratische, d. h. die wahre, Philosophie gilt.

[2] So Hermann, Steinhart, Susemihl, früher auch Ueberweg; s. o. S. 433. 435.

[3] Vgl. Schöne, Pl. Protag. 72. Grote Plato I, 196 ff. (der noch weitere, meiner Ansicht nach minder beweisende Gründe beibringt): ihm trat in der Folge auch Ueberweg bei, s. o. S. 436, 1.

so lange dieser noch am Leben war und jedermann seine eigenen Reden anhören konnte, eine ganze Anzahl selbstgemachter unterschoben haben würde. Ist auch damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass er sich noch bei Lebzeiten des Sokrates in einzelnen sokratischen Gesprächen versuchte, die er ja auch niederschreiben konnte, ohne sie über den Kreis seiner näheren Freunde hinaus bekannt werden zu lassen ¹), so ist es doch nicht wahrscheinlich, dass er schon damals ein so ausgearbeitetes, und seiner ganzen Anlage nach unverkennbar für die Oeffentlichkeit bestimmtes Werk, wie der Protagoras, verfasst hat. Dieser mag vielmehr ebenso, wie die Apologie und der Krito ²), der Zwischenzeit zwischen Sokrates' Tod und dem Antritt der ägyptischen Reise angehören ³), und er mag sammt dem Laches,

---

1) Ein solcher erster schriftstellerischer Versuch kann der Hippias sein; vgl. S. 417.

2) Dass die Apologie in der nächsten Zeit nach Sokrates' Tod veröffentlicht, vielleicht schon vor demselben niedergeschrieben wurde, ist schon desshalb wahrscheinlich, weil eine treue Wiedergabe der Reden, die Sokrates vor Gericht gehalten hatte, Plato um so leichter werden musste, je frischer sie ihm noch in Erinnerung waren. Und gerade damals hatte er auch die dringendste Aufforderung, die Vorstellungen seiner Mitbürger über seinen Lehrer durch eine geschichtliche Darstellung zu berichtigen. Der letztere Grund spricht aber auch dafür, dass der Krito nicht viel später zu setzen ist, um so mehr, da hier, wie bemerkt, das im Krito selbst (44, B. 45, E) angedeutete Interesse hinzukam, die Freunde des Sokrates gegen den Schein zu vertheidigen, als ob sie zu seiner Rettung nicht alles gethan hätten. Nun könnte es freilich scheinen, Plato hätte in der nächsten Zeit nach Sokrates' Tod von den Vorbereitungen zu seiner Flucht nicht sprechen können, ohne die dabei betheiligten Personen zu gefährden. Allein theils fragt es sich, ob ihnen überhaupt das Bekanntwerden eines unausgeführt gebliebenen Planes Verfolgungen zuziehen konnte, und ob derselbe nicht auch schon vor dem Erscheinen des Krito bekannt geworden war; theils wissen wir nicht, wie lange Krito den Sokrates überlebt hat, und ob nicht Plato einerseits den Gestorbenen gegen ungünstige Urtheile schützen will, andererseits, da er nicht mehr am Leben war, in Beziehung auf ihn freie Hand hatte, während er ausser ihm S. 45, B keinen der Betheiligten mit Namen nennt, als die Thebaner Simmias und Cebes, die ohne Zweifel bereits in ihre Heimath zurückgekehrt waren.

3) Eine genauere Bestimmung ist um so weniger möglich, da uns diese Zeit von Plato's Leben im einzelnen nicht näher bekannt ist. Wenn sein Aufenthalt in Megara länger gedauert haben sollte, könnte er die fraglichen Gespräche hier verfasst haben. Allein es ist schon S. 353 f. bemerkt worden,

Charmides und Lysis, zunächst den Zweck haben, im Anschluss an jene beiden ein Bild des Sokrates und der sokratischen Philosophie zu entwerfen, welches dieselbe bei aller Freiheit der dichterischen Erfindung doch im wesentlichen naturgetreu darstellen will, und welches desshalb auch von Aristoteles als geschichtliche Quelle benützt werden konnte [1]). Noch etwas früher, um die gleiche Zeit, wie die Apologie, könnte in ähnlicher Absicht der Euthyphro geschrieben worden sein, wenn er nicht schon der Zeit des sokratischen Processes angehört [2]).

---

dass wir zu dieser Annahme kein Recht haben, und es geht über die nachweisbare Ueberlieferung weit hinaus, wenn seit **Hermann** von einer megarischen Periode und megarischen Dialogen Plato's gesprochen wird. **Ueberweg** (Ztschr. f. Phil. LVII. 1870. S. 76 f., s. o. 436, 1) will den Protagoras und die verwandten Gespräche bis über 387 v. Chr. herabrücken, und er glaubt für diese Zeitbestimmung eine wichtige äussere Stütze darin zu finden, dass **Isokrates** (Bus. 5) noch sechs Jahre nach Sokrates' Tod dem Rhetor Polykrates vorwirft: 'Αλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ (Sokr.) μαθητὴν, ὃν ὑπ' ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον, was nach dem Erscheinen des Protagoras nicht mehr habe gesagt werden können. Allein wenn diese Behauptung nicht überhaupt aus der Luft gegriffen ist (und gerade im Busiris, der sich auch sonst um geschichtliche Wahrheit wenig kümmert, lässt sich diess Isokrates recht wohl zutrauen), so kann sie nicht den Verkehr des Alcibiades mit Sokrates, sondern nur das läugnen wollen, was auch **Xenophon** Mem. I, 2, 12 ff. bestreitet, dass seine Denkweise und sein Verhalten auf den sokratischen Unterricht zurückzuführen sei. Dass er dagegen längere Zeit mit Sokrates verkehrt hatte, muss auch nach **Xen.** a. a. O. allgemein bekannt gewesen sein. Nur dieses ergiebt sich aber auch aus dem Protagoras: als παιδευόμενος ὑπὸ Σωκράτους wird Alc. hier nicht geschildert.

1) Vgl. S. 404.

2) Dass aber die oben entwickelte Ansicht Plato's schriftstellerische Thätigkeit nicht mit einem epochemachenden, einen Ausblick auf ihre ganze Zukunft eröffnenden Werke, sondern mit Versuchen von geringerer wissenschaftlicher Bedeutung beginnen lässt (wie **Ribbing** Plat. Ideenl. II, 76 f. einwendet), kann ihr schwerlich zum Nachtheil gereichen. Aehnliches findet sich ja, um von unseren grossen Dichtern zu schweigen, auch bei einem Kant, einem Leibniz, einem Schelling und vielen andern. Ehe Plato in der Ideenlehre das eigenthümliche Princip seines Systems gefunden hatte, was nur nach längeren Vorbereitungen geschehen konnte, war er nothwendig im wesentlichen auf die Darstellung der sokratischen Philosophie beschränkt. Wenn es auch hiefür einiger Uebung in der von ihm erst geschaffenen schriftstellerischen Form bedurfte, kann uns diess nicht überraschen; hat er aber schon bald nach den ersten Versuchen ein Kunstwerk wie der Protagoras zu schaffen vermocht, so haben wir keinen Grund, in dieser Periode

Anders, als mit den bisher besprochenen Werken, verhält es sich mit dem Gorgias, dem Meno, dem Theätet und Euthydem. Diese Gespräche müssen schon wegen der in ihnen vorkommenden Beziehungen auf Zeitereignisse später, und ihrer Mehrzahl nach um mehrere Jahre später sein, als die Hinrichtung des Sokrates [1]; und auch durch ihren Lehrgehalt weisen sie unzweideutig in eine Zeit, in der Plato den Grundstein seines Systems in der Ideenlehre bereits gelegt [2], die pythagoreïschen Vorstellungen von der Seelenwanderung und der Vergeltung nach dem Tode sich angeeignet [3], und dieselben durch die Annahmen

---

Proben seiner hohen Begabung zu vermissen; wogegen es sich schwer begreift, wie er nach dem Phädrus noch einen Lysis, Laches und Charmides hätte schreiben und auch im Protagoras jeder Hindeutung auf die Lehren, die seinen Standpunkt von dem sokratischen unterscheiden, sich so gänzlich hätte enthalten können.

[1] Es ist schon S. 424, 1. 353, 1. 416 gezeigt worden, dass der Meno nicht vor 395, der Theätet nicht vor 394 v. Chr. geschrieben sein kann, und der Euthydem die Wirksamkeit des Antisthenes in Athen und seine Angriffe auf Plato, sowie des Isokrates Ausfälle auf die Sophisten voraussetzt (hierüber vgl. m. auch S. 459, 1). Dass der Gorgias nicht vor Sokrates' Tod geschrieben sein kann, müssten wir auch ohne die deutlichen Anspielungen auf dieses Ereigniss Gorg. 486, A. 508, C f. 521, B f. annehmen: nur ist uns damit nicht viel geholfen.

[2] Wenn wenigstens der Euthydem 301, A sagt, die καλὰ πράγματα seien ἕτερα αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστι μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι, so scheint mir diess nicht blos „dicht an die Ideenlehre anzustreifen" (STEINHART II, 25), sondern diese Lehre selbst deutlich auszusprechen (das αὐτοκαλὸν, das Urschöne, welches von den einzelnen schönen Dingen verschieden diese durch seine Anwesenheit schön macht, ist eben die Idee des Schönen), wie denn auch sofort ein Einwurf dagegen gebracht wird, dessen sich Antisthenes gegen die Lehre von der Theilnahme der Dinge an den Ideen bedient zu haben scheint; s. o. S. 255, 2. Noch klarer ist Theät. 176, E (vgl. 175, C) in den Worten: παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων die Lehre von den Ideen ausgesprochen, welche der Parmenides 132. D fast mit den gleichen Worten ausdrückt, und wenn vorher, 176, A, das Diesseits als der Ort des Uebels bezeichnet und zur Flucht in's Jenseits ermahnt wird, so weist auch diess auf die entschiedene Ausbildung des platonischen Idealismus.

[3] Auf diese pythagoreïschen Lehren bezieht sich nämlich nicht allein der Meno (s. folg. Anm.) mit aller Bestimmtheit, sondern dieselben setzt auch der Gorgias voraus, welcher auch S. 508, A (vgl. Th. I, 380. 3) die Bekanntschaft seines Verfassers mit dem pythagoreïschen Sprachgebrauch verräth. S. 393, A. D gebraucht Plato die philolaische Vergleichung des σῶμα mit einem σῆμα (s. Th. I, 388. 5), indem er zugleich seine Quelle

über die Wiedererinnerung mit jener Grundlehre verknüpft hatte[1]), mit der überhaupt der Unsterblichkeitsglaube nach seiner

---

durch die Worte κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικὸς andeutet, welche auf den Anfang eines bekannten Lieds anspielend, mit dem Zusatz Ἰταλικὸς die „italischen Philosophen“, und insbesondere Philolaus den Tarentiner bezeichnen. Weniger klar scheint diese Beziehung S. 523, A ff., sofern hier zunächst von den gewöhnlichen Vorstellungen über die Todtenrichter, die Inseln der Seligen und den Hades ausgegangen wird; erwägen wir jedoch, dass der Unsterblichkeitsglaube schon hier (und ebenso Theät. 177, A) mit aller Bestimmtheit vorgetragen, und S. 524, B mit den gleichen Gedanken in Verbindung gesetzt wird, welche uns später im Phädo 64, C. 80, C wieder begegnen, dass der Gorgias 525, B ff. auch schon zwischen heilbaren und unheilbaren Sündern, zeitlichen und ewigen Strafen im Jenseits unterscheidet, wie diess in der Folge, nach pythagoreïschem Vorgang (s. Th. I, 389, 3), die Republik X, 615, D f. thut, so werden wir nicht im Zweifel darüber sein können, dass Plato, als er den Gorgias schrieb, mit seiner Eschatologie in der Hauptsache fertig war.

[1]) M. s. die bekannte, tiefer unten weiter zu besprechende Stelle des Meno 81, A ff. Dass sich diese Stelle auf die pythagoreïsche Lehre von der Seelenwanderung bezieht, liegt am Tage, mag sich auch Plato neben Pindar zunächst nur (mit Philolaus, s. Th. I, 388, 4) auf die orphische Ueberlieferung berufen; auch der Beweis für dieselbe wird bekanntlich an einem Satz aus der pythagoreïschen Mathematik, dem pythagoreïschen Lehrsatz, geführt. Ebenso klar scheint mir aber, dass die Lehre von der Wiedererinnerung die Ideenlehre voraussetzt, denn der Gegenstand der Wiedererinnerung können doch nur die allgemeinen Begriffe sein, deren Bild uns in den Einzeldingen sinnlich entgegentritt, die ἀλήθεια τῶν ὄντων (Meno 86, A vgl. Phädo 99, E), nicht Einzelanschauungen, die wir in unserem früheren Leben gehabt haben; und wenn Plato sich so ausdrückt, als ob das letztere seine Meinung wäre, so ist diess nur dieselbe mythische Darstellungsform, welche wir auch anderwärts finden; wie er eigentlich verstanden sein will, sagt er mit unverkennbarer Hinweisung auf den Meno im Phädo 72, E ff. Wenn daher STEINHART (a. a. O. II, 96. IV, 85. 383. 416) und SUSEMIHL (Genet. Entw. I, 85 f.) im Meno eine frühere und unreifere Form der Lehre von der Wiedererinnerung finden, als im Phädrus, und wenn SCHAARSCHMIDT (Samml. d. plat. Schr. 356 f.) unsere Stelle zum Beweis für die Unächtheit des Meno benützt, so kann ich so wenig, wie RIBBING (pl. Ideenl. I, 173 ff.) und STEGER (pl. Stud. I, 43), beistimmen. Der Meno sagt 81, C, die Seele habe alles gelernt, da sie alles, καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅδου καὶ πάντα χρήματα, gesehen habe. Aber nicht anders stellt noch die Republik und der Timäus die Sache dar, wenn jene (X, 614, E) die Seelen nach ihrer Wanderung durch die Unterwelt und den Himmel einander erzählen lässt, was sie in beiden gesehen haben, und diesem zufolge (41, D) jede derselben vor dem Eintritt in einen menschlichen Leib auf einen Stern gesetzt wurde, bei dessen Umlauf sie sich

Auffassung so eng zusammenhängt, dass beide schon in ihrer Entstehung nicht weit von einander abliegen können [1]. Wenn sie sich daher doch ganz überwiegend mit elementarischen Untersuchungen über die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, über die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend, über den Begriff des Wissens und ähnliche Fragen beschäftigen, so kann diess nicht daher rühren, dass Plato für sich selbst in der Hauptsache noch nicht über den sokratischen Standpunkt und über die ersten Anfänge seines eigenthümlichen Systems hinausgekommen war, sondern es muss in einer methodischen Berechnung begründet sein: der Schriftsteller beschränkt sich hier absichtlich auf das elementarische, weil er dieses erst allseitig feststellen, den Grund seines Gebäudes erst sichern will, ehe er es in die Höhe führt. Aus dem gleichen Gesichtspunkt haben wir sein Verfahren im

---

die Welt beschaute; mit der letzteren Darstellung stimmt aber auch der Phädrus (247, D) überein, wiewohl er die Ideen als das bezeichnet, was die Seelen während ihrer Fahrt um die Welt sehen. Der Meno seinerseits rechnet zu dem, was die Seele von der Präexistenz her kennt. 81, C. 82, A ff. moralische und mathematische Wahrheiten. Weiter wird dem Meno der Trugschluss (S. 85, E f.) vorgerückt: wenn die Seele das Wissen besass. ὃν ἂν ᾖ χρόνον καὶ ὃν ἂν μὴ ᾖ ἄνθρωπος, so müsse sie immer im Besitz eines Wissens gewesen sein. Und die Bündigkeit dieses Schlusses zu vertheidigen, will ich allerdings nicht unternehmen. Um so mehr möchte ich aber fragen, wo denn der bündige Schluss ist, mit dem sich die Präexistenz beweisen lässt, und ob z. B. die Beweisführung des Phädo 70, C ff. in dieser Beziehung vor der des Meno etwas voraus hat? Ja wird nicht unser „Trugschluss“ im Phädo 72, E ausdrücklich als ein bekannter sokratischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele angeführt?

[1] Plato selbst spricht sich über diesen Zusammenhang im Phädo 76, D f. aus. Wenn es, sagt er, ein Schönes, ein Gutes u. s. f., also überhaupt Ideen gebe, so müsse auch die Seele vor der Geburt schon gewesen sein, wenn man jene läugne, könne man auch dieses nicht zugeben. Er sagt diess zunächst mit Bezug auf die ἀνάμνησις, die ja wesentlich Erinnerung an die Ideen ist. Das gleiche gilt aber auch von dem späteren Beweis für die Unsterblichkeit aus dem Wesen der Seele (Phädo 100, B ff.), da er durchaus von der Beziehung, in welcher die Seele zur Idee des Lebens steht, ausgeht; und wenn der Phädrus hiefür nur den Begriff der Seele als ἀρχὴ κινήσεως zu Grunde legt (245, C ff.), so setzt auch dieser doch immer die Unterscheidung des Ewigen und Wesenhaften von der äusseren Erscheinung voraus, die sich für Plato an die Lehre von der absoluten Wirklichkeit der Ideen knüpft: die Seele nährt sich (247, D. 248, B) ihrem höheren Theile nach von der Anschauung der Ideen.

Kratylus, im Sophisten, im Politikus und im Parmenides zu beurtheilen. Die Ideenlehre wird von diesen Gesprächen entschieden vorausgesetzt [1]; im Politikus begründet Plato nicht allein seine Staatslehre, sondern zugleich spricht er auch mehrere wichtige Bestimmungen seiner Naturphilosophie aus [2]; und wenn sich schon hierin der Einfluss des | Pythagoreïsmus deutlich verräth, so fehlt es auch nicht an einzelnen bestimmten Hinweisungen auf diesen Vorgänger [3]. Es lässt sich daher nicht annehmen, dass diese Gespräche aus einer Zeit stammen, in der Plato sein philosophisches Princip noch nicht zum Abschluss gebracht und sich mit der pythagoreïschen Lehre noch nicht eingehender beschäftigt hatte; und wenn er nach Inhalt und Methode zunächst an die eleatisch-megarische Philosophie anknüpft, so kann diess nur beweisen, dass er seine Leser gerade von ihr aus weiter führen will, nicht dass er selbst über die hier geschilderte Stufe nicht hinaus ist. Um so weniger sind wir genöthigt, den Phädrus wegen der in ihm so bestimmt hervortretenden

---

[1] Vom Sophisten und vom Parmenides wird später noch gezeigt werden, wie sie diese Lehre begründen und ausführen; vom Kratylus vgl. man S. 439, C f. (wo das ὀνειρώττειν natürlich im äussersten Fall nur beweist, dass Plato voraussetzt, jene Lehre sei den Lesern noch neu, nicht dass sie ihm selbst erst als Ahnung aufgieng). 386, D. 389, B. D. 390, E. 423, E, vom Politikus S. 285, E f. 269 D.

[2] S. 269, D ff. finden wir den Gegensatz des unveränderlichen Göttlichen und der veränderlichen Körperwelt, und daraus abgeleitet die Annahme periodisch wechselnder Weltzustände; mit dieser Annahme wird dann weiter 272, D f. 271, B f. der Satz in Verbindung gebracht, dass jede Seele in jeder Weltperiode eine gewisse Anzahl irdischer Leiber zu durchlaufen habe, wofern sie nicht früher zu einem höheren Loos entrückt wird; 273, B. D ist die Lehre des Timäus von der Materie und dem Weltbildner schon deutlich zu erkennen.

[3] Krat. 400, B f. treffen wir die schon im Gorgias berührte philolaische Gleichsetzung des σῶμα und σῆμα nebst der Lehre, dass dieses Leben ein Reinigungszustand sei, 405, D die pythagoreïsche Weltharmonie, 403, E die platonische Unsterblichkeitslehre, welche doch immer auf den Pythagoreïsmus zurückweist, Soph. 252, B den pythagoreïschen Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten; im Parmenides (137, D. 143, D ff. 144, E. 158, B ff.) kommt dieser Gegensatz nebst den weiteren des Ungeraden und Geraden, des Einen und Vielen oft vor, ebd. 143, D ff. erinnert die Ableitung der Zahlen an die Pythagoreer; der Politikus berücksichtigt 284, E f. die pythagoreïschen Massbestimmungen, 273, D die Lehre vom Unbegrenzten.

Lehre von den Ideen und den wechselnden Lebenszuständen der Seele für jünger zu halten als der Sophist, der Staatsmann und der Parmenides [1]), oder auch nur für jünger, als der Gorgias, der Meno, der Euthydem, der Kratylus und Theätet [2]). Sondern es ist ebenso möglich, dass Plato die Ueberzeugungen, welche er bei der Abfassung dieser Gespräche schon gehabt, aber für den Zweck einer stetig fortschreitenden Lehrentwicklung zurückgestellt hat, im Phädrus mythisch vorherverkündigte; dass dieses Gespräch die Einleitung zu einer längeren Reihe von Schriften bilden soll, und dieser seiner Stellung gemäss dem Leser einen vorläufigen Ausblick auf das Ziel eröffnet, das sich in der Folge seinen Augen nicht selten wieder verbergen wird, wenn er auf dem weiten und vielfach verschlungenen Weg der methodischen Untersuchung zu ihm vordringt. Diese Möglichkeit wird aber für uns zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir alle jene Spuren der Jugendlichkeit in Betracht ziehen, welche auch schon anderen in der Haltung des Phädrus aufgefallen sind [3]); wenn wir bemerken, dass einige nicht unwichtige Lehrpunkte hier noch, wie im Feuer einer ersten Entdeckung, der näheren Bestimmung ent-

---

1) So Hermann und Steinhart, s. o. 433. 435, 2.

2) Wie Susemihl, s. o. Etwas früher, zwischen Euthydem und Kratylus, setzt den Phädrus Deuschle d. plat. Politikus S. 4.

3) Schon bei Diog. III, 38. Olympiod. 3 (s. o. 423, 1) wird er unter Hinweisung auf das μειρακιῶδες seines Thema, das dithyrambische seiner Darstellung, für Plato's erste Schrift erklärt. Eingehender weist Schleiermacher Pl. W. I, a, 69 f. „in der ganzen Art und Farbe“ des Phädrus den Charakter der Jugendlichkeit nach, und er beruft sich in dieser Beziehung namentlich auf jene Neigung zum Epidiktischen, jene Schaustellung seiner Ueberlegenheit, jenes Grossthun mit dem Ueberfluss des Stoffes, welches sich darin ausspreche, dass der Verfasser die erste Widerlegung des Gegners sofort durch eine zweite und dritte überbiete, um schliesslich diese Reden sammt seiner ganzen Schriftstellerei für ein blosses Spiel zu erklären; auf die prunkende Ausführlichkeit, mit welcher die Rhetoren widerlegt werden; auf die bei jedem Ruhepunkt erneuerte Ueppigkeit der Beiwerke, den unmässigen Gebrauch des Feierlichen und ähnliche Züge. Auch dem berühmten Mythus des Phädrus fehlt es an der Anschaulichkeit, welche die platonischen Mythen sonst auszeichnet, und der dithyrambische Ton des Ganzen lässt jene Ruhe noch vermissen, mit welcher Plato in anderen Gesprächen selbst die erhabensten Dinge behandelt, und unterscheidet sich namentlich von der geläuterten Reife des Gastmahls so merklich, dass wir kaum annehmen können, es liegen nur ein paar Jahre zwischen beiden.

behren, die Plato in der Folge nöthig gefunden hat[1]; wenn wir beachten, wie im zweiten Theil des Gesprächs die Elemente des wissenschaftlichen Verfahrens erst festgestellt, der Begriff und der Name der Dialektik, welche Plato schon im Euthydem[2] geläufig | sind, wie etwas neues eingeführt werden[3]; wenn wir die Aeusserungen des Phädrus über die Redekunst mit denen des Gorgias[4], sein Urtheil über Isokrates mit dem des Euthydem [1]) vergleichen. Alles diess spricht für die Annahme, Plato sei zwar bis über den Tod des Sokrates herab der sokratischen Weise des Philosophirens im ganzen getreu geblieben, und desshalb in den Schriften aus dieser Zeit nicht wesentlich über seinen Lehrer hinausgegangen; er habe dagegen in den nächsten

---

[1] Muth und Begierde, welche nach Tim. 42, A. 69, C f. vgl. Polit. 309, C. Rep. X, 611, B ff. die sterbliche, erst bei der Verbindung mit dem Körper entstandene Seele bilden, werden hier 246, A f. schon in den Präexistenzzustand verlegt, und die Liebe, das Hauptthema des Phädrus, wird 249, D ff. nur allgemein als das durch die Schönheit geweckte Verlangen nach dem Idealen gefasst, erst das Gastmahl fügt das weitere hinzu, dass es sich in ihr um Erzeugung im Schönen handle.

[2] S. 290, C, ebenso Krat. 390, C. Soph. 253, D f. Polit. 285, D. 287, A.

[3] S. 265, C ff. Da die Dialektik hier doch erst nach der formal logischen Seite geschildert wird, kann ich diese Darstellung nicht mit STEINHART (Pl. W. III, 459) für reifer halten, als die des Sophisten, der a. a. O. die logische Aufgabe der Dialektik auf die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe gründet. Ebensowenig genügt es mir, wenn STALLBAUM (De art. dial. in Phaedro doctr. Lpzg. 1853. S. 13) die elementarische Beschreibung der Dialektik im Phädrus mit seiner späteren Abfassung durch die Bemerkung zu vereinigen sucht, dass es sich in demselben nur darum handle, die Dialektik als die wahre Liebeskunst darzustellen. Wenn dem auch so wäre, würde noch nicht folgen, dass sie wie etwas noch ganz neues, dessen Name erst gesucht werden muss, zu behandeln war; aber das Gespräch selbst giebt uns kein Recht, den Zweck seines zweiten Theils in dieser Art zu beschränken.

[4] Der Phädrus zeigt S. 260, E ff. noch eingehend, dass die Rhetorik gar keine Kunst, sondern eine τριβὴ ἄτεχνος sei, der Gorgias setzt 463, A ff. eben dieses voraus; jener lässt die gewöhnliche Vorstellung, als ob die Aufgabe des Redners nur in der Ueberredung bestände, so wenig auch Plato selbst sie getheilt haben kann, nicht blos stehen, sondern er geht bei seiner Beweisführung ausdrücklich von ihr aus, dieser wiederlegt sie S. 458, E ff. 504, D ff. ausführlich, um dem Redner die höhere Aufgabe der Besserung und Belehrung seiner Zuhörer zu stellen, und ebendesshalb, weil sie dieser Forderung nicht entspricht, wird der Redekunst auch Theät. 201, A. Polit. 304, C im Vergleich mit der Philosophie, deren Methode der Phädrus von der ihrigen noch nicht bestimmt scheidet, ein untergeordneter Werth zugeschrieben. — Diesem Sachverhalt gegenüber (den mir auch UEBERWEG's Bemerkungen plat. Schr. 294 f. in keinem anderen Licht zeigen) kann ich weder der Kritik, welche der Phädrus über die einzelnen Rhetoren und ihre Theorieen ergehen lässt (STEINHART IV, 43), noch dem Umstand ein grosses

---

Gewicht beilegen, welchen Hermann (Plat. 517) für sich allein entscheidend findet, dass der Phädrus (270, A) um so viel günstiger über Perikles urtheile, als der Gorgias (515, C ff. 519, A). Jener lobt ihn als geistreichen und wissenschaftlich gebildeten Redner, dieser tadelt ihn als Staatsmann. Beides verträgt sich aber (wie schon Krische Plat. Phädr. 114 f. bemerkt) ganz gut, und jedenfalls ebensogut, als z. B. das Lob Homer's und anderer Dichter Symp. 209, D sich mit Aeusserungen, wie Gorg. 502, B ff. Rep. II, 377, C ff. X, 598, D ff. verträgt; und wenn dem nicht so wäre, fragte es sich immer noch, ob das ungünstigere Urtheil das frühere oder das spätere ist: der Sache nach wird das des Gorgias noch im Politikus 303, B f. wiederholt, und da Plato die Demokratie stets für schlecht und verderblich gehalten hat, lässt sich nicht absehen, wie er jemals zu einer anderen Ansicht über den Staatsmann hätte kommen können, der ihr am entschiedensten den Weg gebahnt hatte.

[1]) Im Euthydem werden, ohne Isokrates zu nennen, aber mit deutlicher Hinweisung auf ihn, seine abschätzigen Urtheile über die Philosophen (oder wie er sie zu nennen pflegt: die Eristiker, die Sophisten) entschieden zurückgewiesen, und die von ihm selbst angestrebte Mittelstellung zwischen einem Philosophen und einem Politiker wird als unhaltbar bezeichnet (s. o. 416, 2). Der Phädrus dagegen lässt 278, E f. Sokrates die Hoffnung aussprechen, dass Isokrates vermöge der philosophischen Anlage seines Geistes nicht blos alle andern Redner weit hinter sich lassen, sondern sich vielleicht auch der Philosophie selbst zuwenden werde. Spengel (Isokrates u. Platon. Abh. d. Münchner Akad. philos.-philol. Kl. VII 1855. S. 729—769, vgl. bes. S. 762 f.) hat gewiss Recht, wenn er glaubt, der Phädrus müsse geschrieben sein, ehe der Charakter des Isokrates sich entschieden in der Richtung entwickelt hatte, welche im Euthydem Plato's Abwehr herausfordert, ehe die Hoffnung, ihn noch für die Philosophie zu gewinnen, verschwunden war, und ehe er die Reihe jener Angriffe auf die Philosophen seiner Zeit (mit Einschluss Plato's, so wenig auch dieser oder ein anderer genannt wird) eröffnet hatte, die uns in der Rede gegen die Sophisten, Hel. 1—7. Panath. 26—32. π. ἀντιδόσ. 195. 258 ff. Philipp. 12 vorliegen. Da nun Isokrates 436 v. Chr. geboren ist, wäre er, wenn der Phädrus erst um 387/5 verfasst wäre, zur Zeit seiner Abfassung bereits in einem Lebensalter gestanden, in welchem diese Bedingung offenbar nicht mehr zutraf. Was Steinhart Plat. L. 181 ff. bemerkt, um dieser Folgerung zu entgehen, überzeugt mich um so weniger, da er sich schliesslich doch nur mit der Annahme zu helfen weiss, dass weder Plato im Euthydem an Isokrates, noch dieser in der Rede gegen die Sophisten an Plato gedacht habe.

Jahren nach jenem Ereigniss den Schwerpunkt seines Systems in der Ideenlehre und in dem Glauben an das überzeitliche Leben der Seele gefunden, und von diesem Punkt aus seine Ueberzeugungen, nach der vorläufigen | Ankündigung des Phädrus, in methodischem Fortschritt zu entwickeln begonnen. Dass dieselben im Laufe der Zeit näher bestimmt und schärfer gefasst wurden, dass der Gesichtskreis des Philosophen sich allmählich erweiterte, seine Darstellungsform und Methode sich theilweise veränderte, dass sein Verhältniss zu den älteren Schulen sich nicht durchaus gleichblieb, dass es lange anstand, bis er seine politische, noch weit länger, bis er seine naturphilosophische Theorie in's einzelne ausgeführt hatte, müssten wir wahrscheinlich finden, wenn auch die Spuren dieser Entwicklung in seinen Schriften weniger deutlich hervorträten, als diess in Wahrheit der Fall ist; aber der wesentliche Standpunkt und die allgemeinen Umrisse seiner Lehre müssen ihm doch von dem Zeitpunkt an festgestanden haben, welchen für uns der Phädrus, der Gorgias, der Meno und der Theätet bezeichnet.

Vom Gastmahl und vom Phädo wird kaum jemand bezweifeln, dass sie jünger sind, als der Phädrus, und einer Zeit angehören, in der Plato's Philosophie wie seine Darstellungskunst ihre volle Reife erlangt hatten ¹); und ebensowenig lässt sich der Philebus einer früheren Periode zuweisen. In welcher Ordnung aber alle diese Gespräche aufeinanderfolgten und wann jedes derselben verfasst wurde, lässt sich so schwer bestimmen, dass wir uns nicht wundern können, wenn die Ansichten über diese Fragen ausserordentlich weit auseinandergehen. Zwischen den Gesprächen, welche die Lehre von den Ideen und dem ewigen Leben der Seele mit Bestimmtheit vortragen, und denen, welchen sie noch fremd ist, muss ein Zwischenraum liegen, den wir nicht allzu kurz werden bemessen dürfen; und wenn nun jene grösstentheils erst nach Sokrates' Tod verfasst zu sein scheinen (s. o.), so werden wir keines von diesen in die allernächste Zeit nach demselben verlegen dürfen. Man könnte annehmen, Plato habe theils vielleicht schon in Megara theils

---

1) Ast und Socher wollen zwar den Phädo in die nächste Zeit nach Sokrates Tod setzen (s. o. 431, 1. 4), indessen ist diese Annahme im bisherigen wohl ausreichend widerlegt.

nach seiner Rückkehr von da in Athen die Dialogen geschrieben, welche zunächst nur ein Bild des Sokrates und der sokratischen Philosophie, so wie er diese damals auffasste, geben sollten; hierauf habe er seine Reise nach Aegypten und Cyrene angetreten; erst auf dieser Reise oder in der ersten Zeit nach derselben haben sich bei ihm die Ansichten festgestellt, durch die er entschieden über den sokratischen Standpunkt hinausgieng, oder habe er wenigstens jetzt erst den Entschluss gefasst, sie durch den Mund seines Lehrers verkündigen zu lassen, und so beginne diese zweite Epoche seiner schriftstellerischen Thätigkeit etwa vier oder fünf Jahre nach Sokrates' Tod. Aber über eine blosse Vermuthung lässt sich hier nicht hinauskommen.

Unter den Schriften aus dieser Zeit scheint der Phädrus die erste zu sein [1]). Auf ihn mag der Gorgias und der Meno gefolgt sein, die unter den Gesprächen dieser Klasse durch ihren Gegenstand und seine Behandlung dem Protagoras am nächsten stehen [2]). Für den Meno ergiebt sich aus dem bekannten Anachronismus [3]) die Wahrscheinlichkeit, dass er nicht allzulange nach 495 v. Chr. veröffentlicht wurde [4]). An ihn schliesst sich der Theätet seinem Inhalt nach an: jener (89, C f. 96, D ff.) führt die Frage über die Lehrbarkeit der Tugend auf die Vorfrage, ob sie ein Wissen ist, zurück, erinnert aber zugleich, dass ein tugendhaftes Handeln auch aus richtiger Vorstellung hervorgehen könne; dieser untersucht den Begriff des Wissens und sein Verhältniss zu der richtigen Vorstellung. Auch seiner Abfassungszeit nach scheint der Theätet dem Meno nahe zu stehen.

---

[1]) Was mir für diese Annahme zu sprechen scheint, wurde S. 457 f. vgl. 441 f. angegeben.

[2]) Vom Euthydem wird hiebei aus den S. 416 f. berührten Gründen abgesehen.

[3]) Ueber den S. 424, 1 zu vergleichen ist.

[4]) Denn theils wird Ismenias ausdrücklich ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα genannt, was in diesem Fall nur vom Standpunkt des Verfassers, nicht des Sokrates aus, gesagt sein kann; theils begreift es sich dann gerade, wenn der Vorgang noch neu, und der Unwille darüber bei Plato noch frisch war, am besten, wie er dazu kam, sich diesen auffallenden Anachronismus zu erlauben.

Denn wenn er nicht zur Zeit des korinthischen Kriegs geschrieben wurde, könnte seine Abfassung nicht vor 368 v. Chr. gesetzt werden [1]). Dass aber Plato so spät noch diese elementarische Untersuchung nöthig gefunden haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, da wir ihn in andern Gesprächen [2]) den Unterschied des Wissens und der Vorstellung als etwas allgemein anerkanntes behandeln sehen, an dessen Begründung es genügt mit zwei Worten zu erinnern: Wollte man andererseits diese alle ebenfalls später setzen, als 368, so müsste man Plato's meiste, umfangreichste und wichtigste Werke in die zwei letzten Jahrzehende seines Lebens zusammendrängen; was an sich selbst schon kaum denkbar ist, und diess noch mehr wird, wenn wir erwägen, dass gerade in diese zwanzig Jahre die Störung durch die beiden sicilischen Reisen und die uns durch Aristoteles bekannte Umgestaltung der platonischen Lehre fällt, von der es in den Schriften des Philosophen an allen Spuren sosehr fehlt, dass wir sie später, als diese, zu setzen genöthigt sind [3]). Es spricht daher eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Annahme, der Theätet sei nicht allzulange nach dem Meno, etwa zwischen 392 und 390 v. Chr., verfasst [4]).

Mit dem Theätet ist nun der Sophist in einer Weise verknüpft, welche es sehr wahrscheinlich macht, dass Plato seine Leser nicht blos bei diesem ausdrücklich auf jenen zurückweisen, sondern auch am Schlusse des Theätet auf eine weitere Untersuchung verwandten Inhalts vorbereiten wollte [1]. An den Sophisten seinerseits schliesst sich der Politikus unmittelbar an [2]; eine dritte, in beiden angekündigte Erörterung über den Begriff des Philosophen hat Plato — wir wissen nicht, wesshalb — nicht ausgeführt. Ist nun auch dadurch nicht bewiesen, dass alle diese Gespräche, ohne Unterbrechung durch andere Arbeiten, in direkter Aufeinanderfolge verfasst wurden, so erhellt doch, dass Plato, als er den Sophisten in Angriff nahm, den Plan zum Politikus bereits entworfen hatte, und so wird er wohl auch mit der Ausführung dieses Plans nicht zu lange gezögert haben. Weniger sicher ist die Sache in Betreff des Theätet; aber doch ist nicht zu vermuthen, dass zwischen ihm und dem Sophisten ein Zeitraum von mehreren Jahren in der Mitte liege, und so spricht immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Annahme, auch der Sophist und der Politikus seien noch vor der ersten sicilischen Reise oder um die Zeit derselben verfasst [3]. Auf den Sophisten weist der Parmenides zurück [1]), auf diesen der Philebus [2]), welcher seinerseits ebenso, wie der Politikus [3]), von der Republik vorausgesetzt wird [4]). Diese Gespräche müssen sich demnach

---

[1]) Vgl. S. 353, 1.

[2]) Tim. 51, D f. Rep. V, 477, A. E, VII, 533, E. Symp. 202, A; auch Parm. 155, D, wo neben der ἐπιστήμη die δόξα und αἴσθησις, also gerade die zwei Begriffe auftreten, deren Unterschied vom Wissen der Theätet untersucht.

[3]) Eine Ausnahme machen nur die Gesetze, von denen man ihrer ganzen Haltung nach nicht erwarten kann, dass sie die Metaphysik der späteren platonischen Lehre berühren.

[4]) Was Ueberweg plat. Schr. 227 ff. für seine und Munk's Annahme, der Theätet sei erst 368 geschrieben, geltend macht, scheint mir viel zu unsicher, um etwas beweisen zu können. Dagegen passt es zu der gewöhnlichen Ansicht sehr gut, dass im Theätet Euklides und Theodorus eine Rolle zugetheilt wird, mit denen Plato nicht lange vor dem hier für die Abfassung des Gesprächs angenommenen Zeitpunkt freundschaftlich verkehrt hatte. M. vgl. hiezu S. 353, 1.

---

[1] Nachdem sich im Theätet herausgestellt hat, dass von den verschiedenen Definitionen der ἐπιστήμη, als αἴσθησις, δόξα ἀληθὴς, δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, keine stichhaltig ist (210, A), sagt Sokrates zum Schluss: er müsse jetzt in Sachen seines Processes fortgehen; ἕωθεν δὲ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν. Mit Beziehung darauf wird nun der Sophist von Theodor mit den Worten eröffnet: κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν. Nun würden zwar die Schlussworte des Theätet für sich die Absicht einer Fortsetzung in weiteren Gesprächen noch nicht sicher beweisen (Bonitz plat. Stud. II, 41 unter Berufung auf den Schluss des Laches und Protagoras); aber wenn Plato eine solche Fortsetzung an sie angeknüpft hat, so ist für diesen Fall allerdings zu vermuthen, dass er durch sie auf dieselbe hinweisen wollte; und andererseits wäre der Anfang des Sophisten seinen Lesern unverständlich geworden, wenn er von dem Theätet durch einen allzugrossen Zwischenraum und durch eine Reihe anderer Gespräche getrennt war.

[2] Polit. Anf. Soph. 216, C f.

[3] Weit später setzt Ueberweg plat. Schr. 275 ff. nach Munk's Vorgang (s. o. 436, 2) die Trilogie des Theätet. Sein hauptsächlichster Beweisgrund für diese Annahme liegt in der Bemerkung: die vom Sophisten behauptete Bewegung in den Ideen (m. s. hierüber unten S. 436 ff. 2. Aufl.) müsse einer späteren Form der Ideenlehre angehören, als die von ihm bestrittene Annahme ihrer absoluten Unveränderlichkeit. Allein es fragt sich eben, ob die Ansicht, die er bestreitet, dieselbe ist, welche uns aus Schriften, wie der Phädo, der Timäus u. s. f. als die seinige bekannt ist (hierüber vgl. m. S. 215 f.), und ob die Bestimmung, dass die Ideen bewegt und beseelt seien, in den übrigen Gesprächen, ausser dem Sophisten, desshalb zurücktritt (dass sie ihnen nicht ganz fehlt, wird a. a. O. gezeigt werden), weil er sie

---

noch nicht gefunden hatte, oder desshalb, weil sie von der herrschenden Richtung seines Denkens zu weit ablag und sich mit anderen für ihn wichtigeren Bestimmungen zu schwer in Einklang bringen liess, als dass er sich veranlasst gesehen hätte, sie weiter zu verfolgen; ob uns also im Sophisten eine spätere Form der Ideenlehre, und nicht vielmehr ein später wieder aufgegebener Versuch vorliegt, die Bewegung in den Begriff der Ideen aufzunehmen. Und hier empfiehlt sich die letztere Annahme ausser den sonstigen für die Priorität des Sophisten vor dem Parmenides und des Politikus vor der Republik anzuführenden Gründen schon durch den Umstand, dass in der uns durch Aristoteles bekannten Fassung der Ideenlehre das Merkmal der Bewegung den Ideen durchaus fehlt, und eben dieser Mangel der Ideenlehre ausdrücklich vorgerückt wird (vgl. Th. II, b, 220 2. Aufl.), dass sich also der Sophist nicht als eine Darstellung derselben in ihrer letzten Gestalt, oder als der Uebergang zu ihr betrachten lässt. Glaubt UEBERWEG ferner (S. 290 ff.) im Politikus ebenso, wie im Phädo, anthropologische Bestimmungen zu entdecken, welche später sein müssen, als die des Timäus, so wird die Unrichtigkeit dieser Bemerkung später (S. 532 2. Aufl.) noch nachgewiesen werden. Sucht endlich SCHAARSCHMIDT (Samml. d. plat. Schr. 239 ff.) in demselben Gespräch eine ganze Reihe von Nachahmungen der Gesetze nachzuweisen; so kann ich auf diese Ausführung zwar hier nicht näher eintreten; ich habe aber unter allen den Stellen, auf die er sich beruft, nicht Eine gefunden, welche der Annahme widerstritte, dass der Staatsmann ein den Gesetzen vorangehendes platonisches Werk sei.

1) Wie ich diess schon plat. Stud. 186 ff. 192 f. durch Vergleichung von Parm. 128, E ff. mit Soph. 253, D ff. 251, A, Parm. 143, A. B. 145, A mit Soph. 244, B ff. 254, D ff., Parm. 133, C mit Soph. 255, C wahrscheinlich zu machen gesucht habe.

2) S. o. 404, 2.

3) Hinsichtlich dessen ich mich mit der Verweisung auf SUSEMIHL Genet. Entw. II, 303 ff. und S. 573 f. 2 Aufl. dieses Bandes, und mit der Bemerkung begnüge, dass mir zu der Vermuthung (ALBERTI Jahrb. f. Philol. Suppl. N. F. I, 166 ff.), er liege uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer zweiten Bearbeitung vor, keinerlei Anlass gegeben zu sein scheint.

4) Denn wenn es Rep. VI, 505, B heisst: ἀλλὰ μὴν τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις, wenn also genau die Frage, welche das Thema des Philebus bildet, hier als eine wohlbekannte behandelt wird, und die beiden dort ausführlich kritisirten Annahmen mit wenigen Bemerkungen abgethan werden, so wird man darin gerade so gut eine Verweisung auf den Philebus finden müssen, wie in den a. a. O. angegebenen Stellen des letzteren eine Verweisung auf den Parme-

in der angegebenen Ordnung gefolgt sein [1]). Wann aber jedes von ihnen verfasst wurde, wo der Euthydem und der Kratylus zwischen sie eintritt, lässt sich nicht ausmachen; und wenn andererseits die Abfassungszeit des Gastmahls mit Wahrscheinlichkeit in das Jahr 384 v. Chr. verlegt wird [2]), so gewährt uns doch dieser Anhaltspunkt für die Chronologie der übrigen Gespräche desshalb wenig Hülfe, weil wir die Stelle des Gastmahls in der Reihe der platonischen Werke nicht sicher bestimmen können. Möglich, dass Plato durch seine erste sicilische Reise verhindert wurde, die Trilogie des Sophisten zu vollenden [3]), und nach der dialektischen Arbeit des Parmenides statt der früher von ihm beabsichtigten Untersuchung über den Begriff des Philosophen im Gastmahl und im Phädo jene unübertrefflichen Schilderungen gab, von denen uns die eine den Weisen im heiteren Lebensgenuss, die andere im Sterben darstellt [4]). Die unmittelbarste

---

nides, Phädo 72, E (s. o. 415, 3) auf den Meno, Gess. V, 739, B f. (vgl. m. plat. Stud. 16 f.) auf die Republik.

[1]) Ueberweg S. 204 ff. bemerkt zwar nicht mit Unrecht, dass sich im Sophisten und in noch höherem Grad im Philebus (auf den auch die gegenwärtige Schrift S. 431 2. Aufl. aus der gleichen Veranlassung hingewiesen hatte) manche Anklänge an die spätere, durch Aristoteles bezeugte Form der Ideenlehre finden. Aber daraus folgt nicht, dass diese Gespräche später sind, als alle die, in welchen diese Anklänge nicht in der gleichen Art hervortreten. Sobald die Ideenlehre zu einer gewissen Vollendung gekommen war, musste sie auch diejenigen Bestimmungen enthalten, an die ihre spätere Form anknüpfte; aber diese Bestimmungen ausdrücklich hervorzuheben, hatte Plato nur da Veranlassung, wo die Ideenlehre als solche zum Gegenstand einer dialektischen Erörterung gemacht wurde; während sie in Darstellungen wie die Republik und der Timäus, deren Hauptzweck die Anwendung der Ideenlehre auf die sittliche Welt und die Natur ist, nicht berührt wurden. Indessen bemerkt Ueberweg selbst vom Timäus, dass seine Construction der Weltseele gleicher Art sei, wie die Constructionen des Sophisten und Philebus. Vgl. auch S. 463, 3.

[2]) Wenn nämlich Symp. 193, A der arkadische διοικισμὸς erwähnt wird, welcher nach Diodor XV, 12 in den Herbst von Ol. 98, 4 (385 v. Chr.) fällt, so ist es immerhin wahrscheinlich, dass Plato zu diesem merkwürdigen und eben nur im Munde des Aristophanes und unter dem überfliessenden Humor seiner Rede zu ertragenden Anachronismus gerade durch den frischen Eindruck jenes Ereignisses veranlasst wurde.

[3]) S. o. S. 463.

[4]) Dass wir nämlich keinen Grund haben, den Phädo mit Ueberweg

Vorbereitung der Republik und des Timäus ist der Philebus, und so ist zu vermuthen, er sei ihnen auch der Zeit nach zunächst vorangegangen. Diese beiden Werke selbst werden wir jedenfalls Plato's reiferen Jahren zuweisen müssen [1]; eine genauere Be-

---

für jünger zu halten, als den Timäus, wird später gezeigt werden; vgl. S. 532, 2. Aufl.

1) Schon der siebente platonische Brief (s. o. S. 352, 2) spricht zwar, als ob Plato die Republik noch vor seiner ersten sicilischen Reise geschrieben hätte, und in neuerer Zeit hat die Annahme, dass Aristophanes schon in den Ekklesiazusen (um Ol. 97, 1. 391 v. Chr.) den platonischen Staat, auf Grund der Republik oder gleichlautender mündlicher Lehre, verspotte, namhafte Vertheidiger gefunden. (So Morgenstern, Spengel, Bergk, Meineke, Tchorzewski u. a.; m. sehe die Nachweisungen bei Schnitzer Aristoph. Werke X, 1264 ff. Susemihl a. a. O. II, 296.) Allein auf eine so unzuverlässige Quelle, wie der siebente Brief, ist nicht viel zu geben; was aber das aristophanische Stück betrifft, so kann ich mich nur der Ansicht von Susemihl anschliessen, dass die platonische Republik nicht darin berücksichtigt sei. Gälte der Angriff hier einer bestimmten Person, so würde der Dichter, dessen Absicht der Masse seiner Zuhörer sonst ganz unverständlich geblieben wäre, diese Person ohne Zweifel trotz der neuen Gesetze gegen die Verspottung von Personen auf dem Theater, die ja doch andere von Anzüglichkeiten gegen Plato nicht abhielten, (s. o. 371, 2), deutlich genug zu bezeichnen gewusst haben; aber diess geschieht nicht blos nicht, sondern V. 578 sagt er ausdrücklich, jene Vorschläge, die man für eine Parodie der platonischen hält, seien noch nie gemacht worden. Auch der Inhalt der Ekklesiazusen nöthigt uns aber nicht, an Plato zu denken. Ihrem Hauptzweck nach gehen sie, wie diess der Dichter wiederholt und unzweideutig zu verstehen giebt, nur auf die gleichen sittlichen und politischen Zustände, welche schon von den Rittern, den Wespen, der Lysistrata, den Thesmophoriazusen vorausgesetzt werden, und welche auch nach der Restauration Thrasybul's sich nicht geändert hatten: die Weiber- und Gütergemeinschaft wird als demokratisches Extrem, nicht als das Hirngespinst eines aristokratischen Doctrinärs, auf die Bühne gebracht. Was aber die Aehnlichkeit einzelner Züge (wie V. 590 ff. 635 ff.) mit platonischem betrifft, so ist diese meiner Ansicht nach (welche hierin von Susemihl II, 297 abweicht) durchaus nicht so individuell, dass sie sich nicht ganz ungesucht aus der Voraussetzung einer Weiber- und Gütergemeinschaft auf griechischem Boden ergeben konnte. Solchen Einzelheiten darf man überhaupt nicht zu viele Beweiskraft zuschreiben, sonst könnte man am Ende auch zwischen Ekkles. 670 (ἣν δ' ἀποδύῃ γ' αὐτὸς δώσει) und der entsprechenden evangelischen Vorschrift einen Zusammenhang ausklügeln. Nicht einmal die Annahme hat etwas für sich, dass Aristophanes (wie auch Ueberweg annimmt, pl. Schr. 212 ff.) Plato's mündliche Lehre im Auge habe, denn theils müsste man auch in diesem Fall, ja dann nur um so mehr, eine Hindeutung darauf erwarten, dass Praxagora ihre Weis-

stimmung ihrer Entstehungszeit lässt sich allerdings nur vermuthungs- und annäherungsweise aus der Thatsache ableiten, dass der Kritias nicht blos uns als Bruchstück überliefert ist, sondern allem Anscheine nach von Anfang an Bruchstück war [1]. Diese Erscheinung weist nämlich darauf hin, dass Plato durch äussere Umstände an der Vollendung dieses Gesprächs verhindert wurde; und hiebei liegt es um so näher, an die zwei späteren sicilischen Reisen und die weiteren damit verbundenen Störungen zu denken [2], da wir auch abgesehen davon die Republik und den Timäus kaum über die Jahre, in die sie fielen, herabrücken könnten, wenn Plato zur Abfassung der Gesetze und zu der aus den aristotelischen Berichten ersichtlichen Umbildung seines Systems die ausreichende Zeit gehabt haben soll. Gesetzt die Republik sei vor der zweiten sicilischen Reise, also um 370—368 v. Chr., vollendet, der Kritias durch die dritte, um 36½, unterbrochen worden [3], so hätte man den erforderlichen Raum für die Abfassung eines so umfangreichen, durchdachten und künstlerischen Werkes, wie die Republik, für die Vorstudien zum Timäus, welche trotz der Mangelhaftigkeit seiner naturwissenschaftlichen Grundlagen und trotz der Benützung des Philolaus und anderer Vorgänger doch ohne Zweifel eine längere Zeit in Anspruch nahmen [4],

---

heit Plato, oder wenigstens (wenn Aristophanes nun plötzlich zu ängstlich geworden wäre, um noch zu wagen, was andere gewagt haben und ohne Zweifel ohne jede Gefahr wagen konnten), dass sie dieselbe den Philosophen verdanke; theils ist es auch sehr unwahrscheinlich, dass Plato seine Staatslehre damals schon so weit entwickelt hatte, um die Weibergemeinschaft und die Theilnahme der Frauen an Kriegführung und Regierung zu verlangen. Davon nicht zu reden, dass gerade Ueberweg (a. a. O. 128) Plato's Lehrthätigkeit erst 3—4 Jahre nach der Aufführung der Ekklesiazusen beginnen lässt. Auch Rep. V, 452, B. 451, A. 456, C enthält durchaus keine Hindeutung auf solche Scherze der Komiker über seine Vorschläge, welche sich diese bereits erlaubt hatten.

[1] S. o. S. 383, 2.

[2] Eine Combination, der auch Susemihl Genet. Entw. II, 503 beitritt.

[3] Ueber die Zeitrechnung vgl. m. S. 368 ff.

[4] Vor der Abfassung der Republik nämlich wird Plato diese Studien wenigstens in dem Fall nicht gemacht haben, wenn er damals den Plan zum Timäus noch nicht gefasst hatte; und dass es sich wirklich so verhielt, ist desshalb wahrscheinlich, weil die Republik noch keine Hindeutung auf die im Eingang des Timäus auftretenden Personen und die mit ihnen zu führenden Gespräche enthält.

und für die Erklärung des auffallenden Unterschieds, welcher zwischen dem Timäus und der Republik hinsichtlich ihres Tons und ihrer Darstellung stattfindet, und welcher durch die Verschiedenheit ihres Inhalts [1]) nicht so vollständig bedingt war, dass uns nicht das höhere Alter des Philosophen als weiterer Erklärungsgrund willkommen sein müsste [2]).

Die Erfahrungen, welche Plato in Syrakus machte, mögen dazu beigetragen haben, dass er die mit dem Kritias begonnene und für den Hermokrates beabsichtigte weitere Darstellung des Idealstaats abbrach, und statt dessen in den Gesetzen, nachdem er mit dem Versuch einer praktischen Wirksamkeit gescheitert war, sich selbst und der Welt von den Grundsätzen Rechenschaft ablegte, welche den Philosophen bei einer derartigen Wirksamkeit leiten müssten, und die Mittel untersuchte, deren er sich bei derselben unter gegebenen Verhältnissen zu bedienen hätte. Dass dieses Werk jünger als die Republik ist, und Plato's spätesten Lebensjahren angehört, steht ausser Zweifel [3]); dass er lange Zeit an ihm gearbeitet hat, müssen wir nicht blos wegen seines alle andern platonischen Schriften übertreffenden Umfangs, sondern auch wegen der Masse des in ihm verarbeiteten gesetzgeberischen Stoffs annehmen. Auch der Staat kann seine schriftstellerische Thätigkeit Jahre lang in Anspruch genommen haben, und es ist möglich, dass er in mehreren Abtheilungen an die Oeffentlichkeit trat, aber auf zuverlässige Zeugnisse kann sich

---

1) An die Susemihl hier allein gedacht wissen will.

2) Der feierlich lehrhafte Ton des Timäus hängt allerdings theils mit dem Gegenstand, der sich einer dialektischeren Behandlung grossentheils entzog, theils mit der Anschliessung an die pythagoreische Physik und die Schrift des Philolaus zusammen. Aber doch wird man nicht behaupten können, dass diese Gründe eine durchsichtigere Darstellung durchaus unmöglich gemacht hätten, und wenn uns andererseits die gleichen Züge, trotz der Verschiedenheit ihres Gegenstandes, noch gesteigert in den Gesetzen begegnen, so lässt diess vermuthen, dass sie durch das höhere Lebensalter des Philosophen und seine zunehmende Hinneigung zu pythagoreïscher Spekulation wenigstens mitveranlasst wurden.

3) Es wird darüber später (S. 638 ff. 2. Aufl.) eingehender gesprochen werden. Vorläufig vgl. m. ausser dem, was S. 464, 4. 423, 2 angeführt ist, auch die Angabe (b. Diog. III, 37. Suid. Φιλόσοφος. Προλεγόμενα τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 24), dass der Opuntier Philippus die Gesetze aus Plato's Concepten herausgegeben habe.

diese Annahme nicht stützen [1]. Ebensowenig liegt ein Beweis oder eine Wahrscheinlichkeit für eine zweite Bearbeitung dieses Werkes vor [2]. Wenn endlich neuere Gelehrte sowohl das erste als das letzte Buch von dem Hauptkörper desselben abtrennen wollten, so kann diese Vermuthung weder eine Ueberlieferung noch überzeugende innere Gründe für sich anführen, es legt ihr vielmehr die künstlerische und sachliche Einheit des Werks ein unübersteigliches Hinderniss in den Weg [3].

---

[1] Ihr einziger Anhaltspunkt liegt in der S. 423, 1 berührten Angabe bei Gellius, Xenophon habe dem platonischen Staat, *lectis ex eo duobus fere libris qui primi in volgus exierant*, die Cyropädie entgegengestellt. Allein dieser namenlosen Angabe fehlt es nicht blos an jeder Beglaubigung, sondern sie trägt auch ihre Widerlegung in sich selbst, da sich weder am Schluss des zweiten Buchs der Republik noch an einer anderen Stelle zwischen dem Anfang des ersten und dem Schluss des dritten ein Abschnitt findet, der eine besondere Herausgabe der bis dahin fertigen Theile hätte rechtfertigen können, und da auch mindestens so viel hätte erschienen sein müssen, um Xenophon zur Cyropädie zu veranlassen; unsere, schon dem Thrasylus (b. Diog. III, 57) bekannte Eintheilung der Bücher setzt aber Gellius offenbar voraus. M. s. über diese Frage Susemihl Genet. Entw. II, 88 f., welcher sie richtiger, als Ueberweg plat. Schr. 212, beurtheilt.

[2] Nach Diog. III, 37 hatten Euphorio und Panätius erzählt: πολλάκις ἐστραμμένην εὑρῆσθαι τὴν ἀρχὴν τῆς πολιτείας. Genauer sagt Dionys. De comp. verb. S. 208 f. R. und Quintilian VIII, 6, 64: die vier (oder nach Dion. die acht) ersten Worte der Republik seien auf einem Täfelchen, das man nach Plato's Tod vorfand, in mehrfach veränderter Ordnung geschrieben gewesen. Allein daraus kann man nicht einmal mit Dionys. a. a. O. schliessen, dass Plato bis zu seinem Tod an seinen Schriften gefeilt habe; es handelt sich hier vielmehr offenbar um eine der Veröffentlichung vorangegangene Probe darüber, wie sich die Eingangsworte bei verschiedener Stellung ausnehmen. Noch weniger darf man diese stylistischen Correcturen zu verschiedenen Bearbeitungen des ganzen Werks aufblähen.

[3] Es ist bekanntlich Hermann Plat. I, 537 ff., welcher die Behauptung aufgestellt hat, das erste Buch sei ursprünglich ein für sich bestehendes Werk aus Plato's erster, sokratischer Periode, das erst später der Republik als Einleitung vorangestellt worden sei, und das zehnte sei erst nach geraumer Zeit zu den übrigen hinzugekommen. Auch das fünfte, sechste und siebente sollen erst nachträglich zwischen das vierte und achte eingeschoben worden sein. Indessen hat er es mit der Begründung dieser weitgreifenden Behauptungen doch allzu leicht genommen. Diess im einzelnen nachzuweisen, werde ich mir hier um so eher ersparen dürfen, da Hermann's Annahme auch schon von Steinhart Pl. WW. V, 67 f. 675 f. und Susemihl Genet. Entw. II, 65 ff., mit besonderer Beziehung auf das erste Buch,

4. Ueber den Charakter, die Methode und die Eintheilung der platonischen Philosophie.

Die platonische Philosophie ist einerseits die Vollendung, andererseits aber eine Erweiterung und Ueberschreitung der sokratischen. Wie es Sokrates bei seinen philosophischen Untersuchungen nicht blos um ein Wissen, sondern ebensosehr auch um das sittliche Leben zu thun war, wie ihm das rechtschaffene Handeln mit dem richtigen Erkennen, die Sittlichkeit und die Religion mit der Philosophie unzertrennlich verbunden, ja eins und dasselbe war, so werden wir das gleiche auch bei Plato finden; und wie jener Erkennen und Handeln auf das begriffliche Wissen gründen wollte, so ist auch diesem die Betrachtung der allgemeinen Begriffe das Richtmass alles Thuns und aller Ueberzeugungen. Plato's Ansichten über die Aufgabe und das Princip der Philosophie stehen so ganz auf sokratischem Boden. Aber was bei Sokrates nur ein allgemeiner Grundsatz gewesen war, das wird bei Plato zum System, was jener nur als Erkenntnissprincip aufgestellt hatte, wird von diesem als metaphysisches Princip ausgesprochen. Sokrates hat ein begriffliches Wissen verlangt und gesucht, aber er hatte immer nur einzelne Thätigkeiten und Erscheinungen, im Anschluss an den gegebenen Fall, auf ihren Begriff zurückgeführt, ein Ganzes wissenschaftlich verknüpfter Begriffe zu gewinnen, die Gesammtheit des Wirklichen in dieser Art zu erklären, hatte er nicht unternommen; er hatte sich vielmehr im Gegentheil grundsätzlich auf ethische Untersuchungen beschränkt, und er war auch bei diesen nicht syste-

---

geprüft worden ist. Nur darauf möchte ich hindeuten, wie der Schluss des Ganzen (X, 608, C ff.) bereits im Eingang (I, 330, D) vorbereitet ist. Denn wie hier die Erörterung über die Gerechtigkeit, welcher die ganze Ethik und Politik untergeordnet wird, von der Bemerkung ausgeht, dass nur der Gerechte dem jenseitigen Leben ruhig entgegensehe, so kehrt sie dort nach Lösung aller dazwischenliegenden Aufgaben zu diesem ihrem Ausgangspunkt zurück, um in dem Ausblick auf die jenseitige Vergeltung ihren erhabenen Abschluss zu finden. Schon diese Einrahmung beweist, dass wir es hier mit einem einheitlichen Werke zu thun haben, das bei aller Freiheit einzelner Ausführungen und allen Zuthaten, die während der Ausarbeitung hinzugekommen sein mögen, doch nach einem festen Plan entworfen ist.

matisch, sondern blos epagogisch verfahren. Erst in Plato erweitert sich die sokratische Philosophie zum wissenschaftlichen Lehrgebäude; mit der sokratischen Ethik wird die vorsokratische Naturphilosophie verknüpft, und für beide wird in der reinen Begriffswissenschaft oder der Dialektik der Grund gelegt. Ebendamit zeigt sich aber auch die Nothwendigkeit eines Princips, das nicht allein unser Denken im wissenschaftlichen Verfahren zu leiten, sondern auch die Dinge in ihrem Sein und Wesen zu erklären geeignet ist. Indem Plato über die sokratische Ethik hinausgeht, muss er auch über die sokratische Fassung des begrifflichen Wissens hinausgehen. Die Erkenntniss der Begriffe, hatte Sokrates gesagt, ist die Bedingung alles wahren Wissens und alles richtigen Handelns. Also, schliesst | Plato weiter, ist überhaupt nur das begriffliche Denken ein wirkliches Wissen, alle andern Weisen des Erkennens dagegen, die sinnliche Anschauung und die Vorstellung, gewähren keine wissenschaftliche Sicherheit der Ueberzeugung. Ist aber nur das Wissen des Begriffs ein wirkliches Wissen, so kann diess, wie er glaubt, seinen Grund allein darin haben, dass nur dieses ein Wissen des Wirklichen ist, dass ein wahrhaftes Sein blos dem im Begriff vorgestellten Wesen der Dinge, allem anderen dagegen nur in dem Masse zukommt, in dem es am Begriff theilhat. So wird hier der Idealismus des Begriffs, welcher in Sokrates erst als logische Forderung und wissenschaftliche Fertigkeit, als dialektischer Trieb und dialektische Kunst vorhanden war, zur objektiven Weltanschauung erhoben und zum System ausgeführt. Dieses selbst aber war nicht möglich, ohne bestimmter zwischen der wissenschaftlichen und der sittlichen Thätigkeit zu unterscheiden. Jene unmittelbare und unbedingte Einheit beider, welche Sokrates verlangt hatte, lässt sich nur so lange festhalten, als man mit ihm bei einer allgemeinen Anschauung der beiderseitigen Aufgaben stehen bleibt; geht man dagegen näher auf das einzelne ein, untersucht man einerseits die Bedingungen des wissenschaftlichen Denkens genauer, und wendet man dasselbe auch auf solche Gebiete an, die keine unmittelbar sittliche Bedeutung haben, fasst man andererseits die Eigenthümlichkeit der sittlichen Thätigkeiten und die verschiedenen Arten derselben schärfer in's Auge, so kann man sich neben dem Zusammenhang auch den Unterschied des

Erkennens und des Handelns nicht verbergen. Dass sich dieser Unterschied auch Plato aufdrang, wird später gezeigt werden. Aber doch entfernt er sich hierin, und in seiner ganzen Auffassung der Philosophie, lange nicht so weit von seinem Lehrer, wie Aristoteles. Er unterscheidet bestimmter, als jener, zwischen der sittlichen Willensrichtung und der wissenschaftlichen Erkenntniss, ohne aber darum mit diesem die Philosophie für eine ausschliesslich theoretische Thätigkeit zu erklären. Er ergänzt die sokratische Ethik nicht blos durch dialektische, sondern auch durch naturphilosophische Untersuchungen, aber die letzteren kommen bei ihm doch immer noch zu kurz, und wie viel ihm selbst dieser Zweig der Forschung zu verdanken haben mag, der naturwissenschaftliche Sinn und Eifer eines Aristoteles war ihm fremd, und seine Leistungen auf diesem Gebiete lassen sich mit denen seines | Schülers weder an Umfang der Kenntnisse, noch an Schärfe der Beobachtung, Genauigkeit der Erklärung und Fruchtbarkeit der Ergebnisse vergleichen. Er hypostasirt die Begriffe zu Ideen, aber indem er nun diese für das allein Wirkliche, das Stoffliche als solches für das Wesenlose und Nichtseiende hält, macht er sich die Erklärung der Erscheinungswelt unmöglich. Er führt die Begriffsphilosophie zum System aus, aber so tief in's besondere einzudringen, wie sein Nachfolger, findet er sich nicht getrieben; nur die Idee gilt ihm als der wahre Gegenstand des Denkens, das einzelne der Erscheinung hat für ihn kein Interesse: er kann es wohl benützen, um die Idee an ihm zur Anschauung zu bringen, aber jene gründliche Vollständigkeit, mit der ein Aristoteles das empirisch Gegebene durcharbeitet, ist nicht seine Sache; die Einzelforschung erscheint ihm fast nur wie ein geistreiches Spiel, und wenn er sich eine Zeit lang in ihr umgesehen hat, kehrt er immer wieder, wie ermüdet, zur Betrachtung der reinen Begriffe zurück. Er nimmt auch in dieser Beziehung eine mittlere Stellung zwischen Sokrates und Aristoteles ein, zwischen dem Philosophen, welcher zuerst den Begriff aus der Vorstellung entwickeln lehrte, und dem, welcher ihn vollständiger, als irgend ein anderer unter den griechischen Denkern, durch alle Gebiete des Wirklichen durchgeführt hat.

In demselben Mass aber, wie unser Philosoph über Sokrates hinausgieng, musste er auf die vorsokratischen Lehren zurückgehen, und auch diejenigen unter seinen Mitschülern berücksichtigen, welche ebendamals jene Lehren zur Fortbildung der sokratischen zu verwenden suchten. In welchem Umfang er beides gethan hat, ist bekannt. Plato ist der erste von den griechischen Philosophen, der seine Vorgänger nicht blos überhaupt allseitig gekannt und benützt, sondern auch ihre Principien mit Bewusstsein durch einander ergänzt und zu einem höheren zusammengefasst hat. Was Sokrates über den Begriff des Wissens, was Parmenides und Heraklit, die Megariker und die Cyniker über den Unterschied des Wissens und Meinens, Heraklit, Zeno und die Sophisten über die Subjektivität der sinnlichen Anschauung gelehrt hatten, das hat er zur entwickelten Erkenntnisstheorie fortgebildet; das eleatische Princip des Seins und das heraklitische des Werdens, die Lehre von der Einheit und die von der Vielheit der Dinge, hat er in der Ideenlehre ebenso verknüpft, als widerlegt, zugleich aber beide durch den anaxagorischen Begriff des Geistes, den sokratisch-megarischen des Guten, und die idealisirten pythagoreïschen Zahlen ergänzt; die letzteren eigentlich gefasst erscheinen in der Lehre von der Weltseele und den mathematischen Gesetzen als die Vermittler zwischen Idee und Sinnenwelt; das Eine Element derselben, der Begriff des Unbegrenzten, für sich festgehalten, und mit der heraklitischen Ansicht von der Erscheinungswelt combinirt, giebt die platonische Definition der Materie; der kosmologische Theil desselben Systems wiederholt sich in der platonischen Vorstellung vom Weltgebäude, während in der Lehre von den Elementen und der speciellen Physik auch Empedokles und Anaxagoras, in entfernteren Anklängen auch die Atomistik und die ältere jonische Naturphilosophie eine Stelle finden; die Lehre des Anaxagoras von der immateriellen Natur des Geistes und der pythagoreïsche Unsterblichkeitsglaube greifen tief in die Psychologie ein; in der Ethik lässt sich die sokratische Grundlage und in der Politik die Sympathie mit der pythagoreïschen Aristokratie nicht verkennen. Und doch ist Plato weder der neidische Nachahmer, als den ihn die Verläumdung verschrieen hat, noch der unselbständige Eklektiker, der es nur der Gunst der Umstände zu danken gehabt hätte, dass sich das in den früheren Systemen Zerstreute bei ihm zu einem harmonischen Ganzen zusammenfand; dieses selbst vielmehr, dass er die vorher vereinzelten Strahlen des Geistes in Einen Brennpunkt zu sammeln weiss, ist das Werk seiner Originalität und die Frucht seines philosophischen Princips. Die sokratische Begriffsphilosophie ist von Hause aus darauf angelegt, die Dinge allseitig zu betrachten, die verschiedenen Bestimmungen derselben, von welchen einer einseitigen Auffassung bald die eine bald die andere für das Ganze gilt, dialektisch zu verknüpfen, das mannigfaltige der Erfahrung auf seinen inneren Grund zurückzuführen[1]). Indem Plato dieses Verfahren im grossen anwendet, und nicht blos das Wesen der sittlichen Thätigkeiten, sondern das Wesen des Wirklichen überhaupt untersucht, wird er von selbst auf die Annahmen seiner Vorgänger gewiesen, die ja alle von irgend einer richtigen Wahrnehmung ausgegangen waren; aber während sich diese einseitig und ausschliessend zu einander verhalten hatten, verlangen seine wissenschaftlichen Grundsätze, dass | er sie zu einer höheren und umfassenderen Weltansicht verschmelze. Wie daher die Kenntniss der früheren Lehren unserem Philosophen zur Fortbildung der sokratischen den bedeutendsten Anstoss gab, so war es umgekehrt diese, welche es ihm allein möglich machte, die Leistungen der anderen zusammenfassend für sein System zu verwerthen. Die sokratische Begriffsphilosophie wurde durch ihn in den fruchtbaren und wohlbearbeiteten Boden der vorsokratischen Naturphilosophie verpflanzt, um sich aus demselben alle ihr verwandten Stoffe anzueignen, und indem so die ältere Spekulation mit sokratischem Geist durchdrungen, mit sokratischer Dialektik umgebildet und geläutert, diese ihrerseits zur metaphysischen Spekulation erweitert wurde, indem sich die Ethik durch die Naturphilosophie und die Naturphilosophie durch die Ethik ergänzte, gelang ihm eine der grössten wissenschaftlichen Schöpfungen, welche wir kennen. Die Philosophie konnte allerdings bei der Gestalt, welche ihr Plato gegeben hatte, nicht stehen bleiben: schon Aristoteles hat die Ansichten seines Lehrers in den wesentlichsten Beziehungen umgebildet, nicht einmal die ältere Akademie konnte sie ganz rein festhalten, und nur eine Selbsttäuschung war es, wenn spätere Systeme sich für eine treue Wiederholung des platonischen gehalten haben; aber gerade das ist Plato's Grösse, dass er zur Fortentwicklung der Philosophie einen so kräftigen, über die Schranken seines eigenen Systems hinaustragenden Anstoss gegeben hat, und das innerste Princip aller ächten Spekulation, den Idealismus des Gedankens, hat er mit solcher Energie, mit solcher Frische der ersten jugendlichen Begeisterung ausgesprochen, dass ihm trotz all seinen wissenschaftlichen Mängeln die Ehre geworden ist, für alle Zeit denen, in welchen jenes Princip lebt, die philosophische Weihe zu ertheilen.

---

[1]) Vgl. S. 33. 95 f.

Die Vertiefung, Läuterung und Fortbildung der sokratischen Philosophie erkennen wir auch in Plato's wissenschaftlicher Methode. Aus dem Grundsatz des begrifflichen Wissens ergiebt sich als seine nächste Folge jene Dialektik, als deren Urheber Sokrates zu betrachten ist [1]). Während aber dieser sich begnügt hatte, aus der Vorstellung den Begriff zu entwickeln, fügt Plato (s. u.) die weitere Forderung hinzu, dass die Begriffswissenschaft durch methodische | Eintheilung zum System ausgeführt werde; und während Sokrates in der Begriffsbildung selbst, von den zufälligen Veranlassungen des gegebenen Falls ausgehend, nicht über das Besondere hinauskommt, verlangt er, dass sich das Denken mittelst einer fortgesetzten Analyse vom Bedingten zum Unbedingten, von der Erscheinung zur Idee und von den besonderen Ideen zur höchsten und allgemeinsten erhebe. Bei der sokratischen Dialektik hatte es sich zunächst nur darum gehandelt, die Kunst des richtigen Denkens zum unmittelbaren Gebrauch für die Einzelnen zu gewinnen, ihre Vorstellungen zu Begriffen zu läutern; die dialektische Uebung war daher zugleich Erziehung, die wissenschaftliche und die sittliche Thätigkeit fiel sowohl für die Arbeit des Philosophen an sich selbst, als für seine Einwirkung auf andere zusammen. Die platonische Dialektik dagegen soll der Systemsbildung dienen, sie nimmt daher im Vergleich mit der sokratischen weitere Umrisse und eine festere Gestalt an; was dort Sache der persönlichen Uebung war, wird hier zur bewussten, auf allgemeine Regeln zurückgeführten Methode; wenn dort die Einzelnen durch richtige Begriffe gebildet werden sollten, so soll hier die Natur und der Zusammenhang der Begriffe als solcher ausgemittelt, es sollen nicht blos die sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben, sondern das Wesen des Wirklichen überhaupt untersucht, es soll ein wissenschaftliches Bild des Universums gewonnen werden. Aber so weit, wie Aristoteles, geht Plato nicht in dieser Richtung. Die logische Technik wird von ihm noch nicht zu dieser genauen, bis in's einzelste gehenden Theorie ausgeführt, wie von jenem; weder für die Ableitung, noch für die systematische Anwendung der Begriffe nimmt er eine solche Masse des erfahrungsmässigen Stoffes zu Hülfe; um jene gleichmässige Ausbreitung der wissenschaftlichen Erkenntniss über alle Gebiete, welche sein Schüler anstrebt, ist es ihm weit weniger zu thun, als um die Anschauung der Idee als solcher; das Empirische betrachtet er theils als ein blosses Hülfsmittel, um sich zur Idee zu erheben, eine Leiter, die man hinter sich lassen muss, wenn man die Höhe des Gedankens erreichen will, theils als blosses Beispiel für die Natur und Wirksamkeit der Ideen, als eine Schattenwelt, zu welcher der Philosoph nur vorübergehend herabsteigt, um sich sofort wieder in das Lichtreich der reinen Wesenheit zurückzuziehen [1]. Während | demnach Sokrates in der Hauptsache dabei stehen bleibt, die Begriffe zu suchen, deren Erkenntniss für ihn mit der sittlichen Bildung zusammen fällt, während andererseits Aristoteles die Induktion und die Demonstration im rein wissenschaftlichen Interesse über alles Gegebene ausdehnt, so besteht Plato's Eigenthümlichkeit eben darin, dass bei ihm die sittliche Erziehung und die wissenschaftliche Belehrung, und in der Wissenschaft selbst die Begriffsbildung und die Begriffsentwicklung, trotz ihres theilweisen Auseinandertretens, doch innerlich aneinanderhaften und durch den gemeinsamen Zweck verknüpft sind, zu jener Anschauung der Idee zu führen, welche zugleich das Leben in der Idee ist [2]. Dieses Verhältniss ist freilich bei ihm auch kein ganz unveränderliches; wir sehen vielmehr in seinen Gesprächen zuerst die sokratische Induktion über die Construction entschieden vorherrschen, hierauf beide sich verschlingen, und zuletzt die epagogische Begründung gegen die systematische Ausführung zurücktreten; und dem entsprechend sehen wir auch die Gesprächsform sich allmählich der fortlaufenden Darstellung annähern. Aber der Grundcharakter seines Verfahrens verwischt sich doch nie, und wie tief er auch zeitweise in's einzelne eingehen mag, in letzter Beziehung ist es ihm doch immer nur darum zu thun, die Idee möglichst rein und unmittelbar durch die Erscheinung durchleuchten zu lassen, ihren Widerschein im Endlichen aufzuzeigen, mit ihrem Licht nicht allein den Verstand des Menschen, sondern den ganzen Menschen zu erfüllen.

---

[1]) Denn die Dialektik Zeno's und der Sophisten ist anderer Art; diesen ist es nur um Widerlegung fremder Annahmen, Sokrates um das positive Ergebniss der Begriffsbestimmung zu thun.

---

[1] M. s. hierüber besonders Rep. VI, 511, A f. VII, 514, A ff.

[2] Vgl. auch meine Plat. Stud. S. 23 f.

Aus dieser Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie haben wir uns auch die Kunstform zu erklären, welche der Urheber derselben in seinen Schriften für ihre Mittheilung gewählt hat. Wie eine künstlerische Natur nöthig war, um eine solche Philosophie zu erzeugen, so musste umgekehrt diese Philosophie zur künstlerischen Darstellung auffordern. Die Erscheinung so unmittelbar auf die Idee bezogen, wie wir diess bei Plato finden, wird zur schönen Erscheinung, die Anschauung der Idee in der Erscheinung zur ästhetischen Anschauung[1]). Wo die Wissenschaft und das Leben sich so durchdringen, wie bei ihm, da wird sich die Wissenschaft nur in lebendiger | Schilderung mittheilen lassen, und da das mitzutheilende ein ideales ist, wird diese Schilderung eine dichterische sein müssen. Zugleich muss aber die Darstellung eine dialektische sein, wenn sie ihrem begriffsphilosophischen Inhalt entsprechen soll. Plato vereinigt diese beiden Anforderungen in dem philosophischen Dialog, durch welchen er sich zwischen die persönliche Gesprächführung des Sokrates und die rein wissenschaftliche, fortlaufende Darstellung des Aristoteles[2]) in die Mitte stellt. Das sokratische Gespräch wird hier idealisirt, die Zufälligkeit seiner Veranlassungen und seines Ganges wird durch ein strengeres wissenschaftliches Verfahren, die Mängel der Persönlichkeiten werden durch künstlerische Behandlung verbessert; zugleich wird aber das eigenthümliche des Gesprächs, die Gegenseitigkeit der Gedankenerzeugung, bewahrt, die Philosophie wird nicht blos als Lehre, sondern zugleich als lebendige Kraft, in der Person des wahren Philosophen, vor Augen gestellt, und es wird dadurch eine sittliche und künstlerische Wirkung erreicht, wie sie der wissenschaftlichen Untersuchung für sich allein nie hätte gelingen können. Dass freilich der letzteren als solcher der fortlaufende Vortrag angemessener sei, zeigt sich auch bei Plato; denn in demselben Masse, wie seine wissenschaftlichen Erörterungen an Tiefe und Umfang gewinnen, verliert sich in ihnen die Freiheit der dialogischen Bewegung: während diese in den frühesten Werken die logische Durchsichtigkeit nicht selten beeinträchtigt, wird sie in den dialektischen Gesprächen der mittleren Reihe mehr und mehr unter das Gesetz der begrifflichen Gedankenentwicklung gebunden, in den späteren wird der Dialog zwar zum Zweck einleitender Erörterungen und persönlicher Schilderung noch mit gewohnter Meisterschaft gehandhabt [1]), sofern es sich dagegen um die Darstellung des Systems handelt, sinkt er fast zur blossen Form herab, und im Timäus wird er geradezu in die Einleitung verwiesen [2]). | Nur werden wird daraus nicht mit HERMANN [3]) schliessen dürfen, dass diese Form für Plato eine blos äusserliche Bedeutung gehabt habe, dass sie für ihn nichts weiter als eine beliebte und hergebrachte Einkleidungsweise sei, die er von seinen Vorgängern überkommen hatte, als sokratischer Schüler in seinen ersten Versuchen anwandte, und dann aus Pietät und Anhänglichkeit gegen die Sitte beibehielt. Einen äusseren Bestimmungsgrund zur Wahl dieser Form hatte er allerdings an den Unterredungen seines Lehrers, und ein Vorbild für ihre künstlerische Behandlung an der dramatischen Poësie, namentlich wo diese der Sittenschilderung und der Reflexion diente, wie bei Epicharm 1), Sophron 2), Euripides. Aber dass sie vor Plato schon zu einer beliebten Manier für die philosophische Darstellung geworden wäre, ist nicht zu beweisen 3) und wenn | es sich damit auch anders verhielte, würden wir doch einem so selbständigen und schöpferischen, mit so feinem künstlerischem Gefühl begabten Manne, wie Plato, zutrauen dürfen, dass er sich zu der Form, welcher er sein langes Leben hindurch treu blieb, welche er auch da nicht verliess, als sie ihm vielfach unbequem wurde, nicht so äusserlich verhalten, dass er sie nicht blos um des Herkommens

---

[1]) Und dass gerade diese es ist, in welcher die philosophische Idee seiner Ansicht nach zuerst dem Bewusstsein aufgeht, sagt Plato selbst Phädr. 250, B. D. Symp. 206, D.

[2]) Aristoteles hat nur für populäre Schriften, und wie es scheint nur in seiner platonischen Periode, die dialogische Form gewählt.

---

[1]) Z. B. im Gastmahl, im Phädo und in den zwei ersten Büchern der Republik.

[2]) Man vgl. hiezu, was S. 361 f. über Plato's mündlichen Unterricht gesagt wurde, und HERMANN Plat. 352. Wenn STEINHART Plat. WW. VI, 44 das Zurücktreten der Gesprächsform im Timäus und Kritias daraus erklärt, dass sich ihr Gegenstand für die dialogische Darstellung nicht geeignet habe, so steht diess mit dem obenbemerkten nicht im Widerspruch. Indessen giebt es auch in den dialogischen Darstellungen manche Parthieen, in denen diese Form gleichfalls sehr unbequem ist.

[3]) A. a. O. 352. 354 f. Ges. Abhandl. 285 ff.

---

1) S. Th. I, 428 f.

2) Vgl. S. 344, 3.

3) Als Vorgänger Plato's werden Zeno, Sophron und Alexamenus von Teos genannt. Aber von Zeno (welchem die Prolegg. in Plat. c. 5, Schl. gar noch den Parmenides, wohl wegen des platonischen Parmenides, beifügen) ist es nicht wahrscheinlich, dass er sich der Gesprächsform bedient hat; siehe Th. I, 494. Von Sophron, den er nach Diog. III, 18 nachgeahmt hätte, sagt Arist. poët. c. 1. 1447, b, 9: οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους. Mögen daher jene Mimen auch in ungebundener Rede abgefasst gewesen sein (Arist. bei Athen. XI, 505, c), so können sie doch für das Dasein philosophischer Dialogen nichts beweisen. Wenn endlich Alexamenus „sokratische Gespräche“ schrieb, so müssen theils auch diese den platonischen sehr unähnlich gewesen sein, da sie Aristoteles bei Athen. a. a. O. als Gedichte (in Prosa λόγοι καὶ μιμήσεις) mit den Mimen Sophron's zusammenstellt (m. vgl. über die Stelle Suckow Form d. plat. Schr. S. 50 f.), theils könnte der vereinzelte Vorgang eines so unbekannten und gewiss nicht bedeutenden Mannes nicht von ferne beweisen, dass die dialogische Behandlung philosophischer Stoffe „hergebracht und beliebt“ war. Diess wurde sie vielmehr erst durch die sokratische Schule, in welcher diese Form freilich ganz allgemein war (s. o. S. 198, 1. 204, 3. 205, 8. 206, 1. 207, 2. 242, 7, von den Memorabilien nicht zu reden. Nur von Aristipp's Diatriben wissen wir nicht, ob sie in Gesprächsform abgefasst waren, und von seinen 25 Gesprächen nicht, ob sie ächt waren; s. S. 298); und dass sie hier durch den Vorgang des Meisters üblich wurde, liegt am Tage; wahrscheinlich waren aber damals, als Plato seine ersten Schriften verfasste, noch nicht viele sokratische Gespräche vorhanden, und auch Xen. Mem. IV, 3, 2 kann das Gegentheil nicht beweisen.

willen gewählt und nicht blos aus Gewohnheit beibehalten habe, dass sie vielmehr mit seiner ganzen Auffassung der Philosophie in innerem Zusammenhang stehe. Welches aber dieser Zusammenhang sei, diess deutet uns Plato selbst an [1]), wenn er im Phädrus (S. 275, D ff.) der geschriebenen Rede, im Gegensatz gegen die mündliche, vorwirft, dass sie unfähig, sich selbst zu vertheidigen, allen Angriffen und Missverständnissen preisgegeben sei; denn gilt auch dieser Vorwurf der schriftlichen Darstellung im allgemeinen, mochte sich daher Plato immerhin bewusst sein, dass auch seine Dialogen demselben nicht schlechthin entgehen können, so setzt doch andererseits die Ueberzeugung von den Vorzügen der mündlichen Belehrung die Absicht voraus, auch der schriftlichen, diesem „Abbild der lebendigen und beseelten Rede“ [2]), die Vortheile der letzteren so viel wie möglich anzueignen, und wenn nun diese nach Plato's Ansicht auf der Kunst der wissenschaftlichen Gesprächführung beruhen [3]), so werden wir die Anwendung dieser Kunst für seine eigenen Darstellungen eben hieraus abzuleiten berechtigt sein. Unverkennbar zeigen ja aber auch seine eigenen Dialogen die Absicht, eben durch genthümliche Form den Leser zu selbstthätiger Gedankenerzeugung zu nöthigen. „Warum sollten so häufig, nachdem ächt sokratisch das Scheinwissen durch Nachweisung des Nichtwissens zerstört ist, nur einzelne scheinbar unzusammenhängende Striche der Untersuchung in ihnen sich finden? warum die eine durch die andere verhüllt sein? warum die Untersuchung am Schluss in scheinbare Widersprüche sich auflösen? setzt Plato nicht voraus, dass der Leser durch selbstthätige Theilnahme an der aufgezeichneten Untersuchung das fehlende zu ergänzen, den wahren Mittelpunkt derselben aufzufinden und diesem das übrige unterzuordnen vermöge, aber auch nur ein solcher Leser die Ueberzeugung gewinne, zum Verständniss gelangt zu sein?" [1]) Der objectiv wissenschaftlichen, systematischen Entwicklung sind jene Eigenthümlichkeiten nicht günstig; hat sie Plato dennoch mit der grössten Kunst und mit offenbarer Absichtlichkeit durchgeführt, so muss er dazu seinen besonderen Grund gehabt haben, und diesen können wir nur darin finden, dass er jene objektive Darstellung überhaupt nicht für genügend hielt, sondern statt ihrer eine Behandlungsart suchte, bei welcher der Leser angeregt würde, das Wissen nur als ein selbsterzeugtes zu besitzen, bei welcher die objektive Belehrung durch die subjektive Bildung zum Wissen bedingt wäre. Hat aber Plato diese Absicht gehabt, und war er zugleich überzeugt, dass das Gespräch derselben besser, als der fortlaufende Vortrag, entspreche, so folgt von selbst, dass er die Gesprächsform auch für seine Schriften aus diesem Grunde gewählt hat. Das Denken ist ihm eine Zwiesprache der Seele mit sich selbst [2]), die philosophische | Mittheilung ein Erzeugen der Wahrheit in einem anderen (s. u.), das logische darum wesentlich ein dialogisches. Und auch ihrer äusseren Abzweckung nach waren seine Schriften ohne Zweifel in erster Reihe für seine Freunde, denen er selbst sie mittheilte,

---

[1] Vgl. SCHLEIERMACHER Platon's Werke I, a, 17 ff. BRANDIS Gr.-röm. Phil. II, a 154. 158 ff.

[2] Phädr. 276. A.

[3] Phädr. 276, E: πολὺ δ' οἶμαι, καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους u. s. w. Die Dialektik definirt nun Plato allerdings (Phädr. 266, B) zunächst nur als die Kunst der logischen Begriffsbildung und Eintheilung; dass er aber für die angemessenste Form derselben das Gespräch hielt, diess könnte ausser der Erklärung der διαλεκτικὴ als Kunst des wissenschaftlichen Fragens und Antwortens (Rep. VII, 531, E. 534, B. D. Krat. 390 C), und ausser der Etymologie (vgl. Phil. 57, E. Rep. VII, 532, A. VI, 511, B, wogegen die Ableitung bei XENOPHON Mem. IV, 5, 12 nichts beweist), auch schon der Gegensatz der Dialektik und Rhetorik (Phädr. a. a. O.) zeigen; ausdrücklich sagt es aber der Protagoras, wenn er S. 328, E ff. diejenigen tadelt, welche nur fortlaufende Reden halten, weil sie wie Bücher weder zu antworten noch zu fragen wissen, weil mithin die vom Phädrus gerühmten Vorzüge der mündlichen Belehrung bei ihnen nicht zutreffen. (HERMANN's verunglückte Conjectur: οὐχ ὥσπερ βιβλία verkennt den Sinn der Stelle völlig.) Aus diesem Grunde wird dort 348, C der Dialog als das beste Mittel der Belehrung empfohlen und den sophistischen Prunkreden gegenüber wiederholt (vgl. S. 334, C. ff.) auf Einhaltung der Gesprächsform gedrungen.

---

1) Worte von Brandis a. a. O. S. 159 f., die ich mir vollständig aneignen kann.

2) Soph. 263, E: διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γενόμενος τοῦτ᾽ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια . . . τὸ δέ γ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος. Das gleiche Theät. 189, E.

nicht unmittelbar für das grössere Publikum bestimmt[1]); sie wollte er an den Inhalt der wissenschaftlichen Unterredungen, die er mit ihnen zu führen pflegte, erinnern, oder ihnen für dieselben einen Ersatz geben[2]): was lag näher, als darin auch die im Verkehr mit ihnen gegebene Form, die des sokratischen Gesprächs zu wählen? [3]) In der Folge hat allerdings die strengere Wissenschaft diese Form mit Recht wieder verlassen; aber für Plato war sie naturgemäss, und gerade desshalb steht er unter allen, die philosophische Gespräche geschrieben haben und schreiben werden, so einzig und unerreicht da, weil sich bei keinem anderen die Bedingungen, unter denen sie sich ihm ergab, in gleicher Weise vorfinden: in seiner Person diese seltene Vereinigung von wissenschaftlicher und künstlerischer Begabung, in seiner Philosophie diese gleichmässige Vollendung und diese innige Verschmelzung des Theoretischen und des Praktischen, der philosophischen Liebe und der Dialektik.

Den Mittelpunkt dieser Gesprächführung bildet nun Sokrates. Er erscheint nicht allein in den meisten Dialogen als der überlegene Lenker des Gesprächs, in den übrigen als ein geistig bedeutender Zuhörer und Mitunterredner, sondern seine Persönlichkeit ist recht eigentlich das Band, welches die verschiedenen Stücke künstlerisch verknüpft, und einige der anziehendsten und wichtigsten Gespräche sind ebensosehr der Schilderung dieser Persönlichkeit, als der philosophischen Lehrentwicklung gewidmet[4]).

---

1) Es gab ja damals noch keinen Buchhandel in unserem Sinn, wenn auch die ersten Anfänge desselben in jene Zeit zu fallen scheinen, sondern die gewöhnliche Art, eine Schrift bekannt zu machen, bestand darin, dass man sie vorlas, wie diess auch Plato gethan haben soll (s. o. S. 363, 4). Es fragt sich, ob Plato's Schriften vor seinem Tod schon ausserhalb seiner Schule eine grössere Verbreitung gefunden hatten. Noch nach demselben wird es Hermodor zum Vorwurf gemacht, dass er mit platonischen Schriften Handel treibe; vgl. die unten, S. 642, 2. Aufl., angeführten Stellen.

2) S. o. S. 441.

3) Aus dieser ihrer nächsten Bestimmung hat man sich wohl auch die Freiheit theilweise zu erklären, mit der Plato lebende Personen aus seiner Bekanntschaft, in der Republik z. B. und im Eingang des Parmenides seine Brüder, in seinen Gesprächen verwendet und charakterisirt.

4) Erst in dem letzten seiner Werke, in den Gesetzen, hat Plato, im Zusammenhang mit den sonstigen Eigenthümlichkeiten dieser Schrift, die Person des Sokrates aus dem Spiel gelassen.

Dieser Zug ist nun zunächst allerdings ein Opfer des Dankes und der Verehrung, welches der Schüler seinem Lehrer darbringt: Plato ist sich bewusst, das beste in seinem geistigen Leben Sokrates zu verdanken, und in diesem Bewusstsein giebt er ihm in seinen Schriften die edelsten Früchte desselben als sein Eigenthum zurück, das er nur von ihm entlehnt habe. Weiter war diese Rolle des Sokrates auch durch künstlerische Rücksichten gefordert: denn die Einheit der platonischen Lehre und die Zusammengehörigkeit aller ihr gewidmeten Schriften liess sich künstlerisch nicht besser darstellen, als wenn sie an eine und dieselbe Persönlichkeit geknüpft wurde; und dass sich hiezu die des Sokrates ungleich besser eignete, als jede andere, dass sich ein weit edleres, gefälligeres, jeder Idealisirung fähigeres Bild ergab, wenn Plato seine Ueberzeugungen Sokrates in den Mund legte, als wenn er selbst in allen Gesprächen das Wort genommen hätte, liegt am Tage. Sein Verfahren hat aber ohne Zweifel noch einen tieferen, das innerste seiner Denkweise berührenden Grund. Da die Philosophie seiner Auffassung nach nicht blosse Lehre, sondern die Vollendung des gesammten Geisteslebens, die Wissenschaft nicht ein fertiges, abgelöst von der Person des Wissenden mittheilbares System, sondern persönliche Thätigkeit und geistige Entwicklung ist, so lässt sich die wahre Philosophie nur an dem vollendeten Philosophen, nur an der Persönlichkeit, den Reden und dem Verhalten des Sokrates darstellen [1]).

Mit dieser Auffassung der Philosophie steht auch ein weiterer Zug in Verbindung, in welchem sich Plato's schriftstellerische Eigenthümlichkeit besonders deutlich ausprägt: die Mythen, welche er mit der philosophischen Untersuchung zu verbinden, und namentlich für die Einführung oder den Abschluss einer Erörterung zu verwenden liebt [2]). Doch kommt hiebei noch ein anderes Motiv in's Spiel. Einestheils drückt sich nämlich darin allerdings der religiöse und dichterische Charakter der platonischen Philosophie aus [1]): Plato benützt die Ueberlieferungen des Volks- und Mysterienglaubens, in denen er unter der Hülle der Fabel einen tieferen Sinn ahnt, zur künstlerischen Darstellung seiner Ideen er erweitert | und vermehrt sie zugleich durch eigene Dichtungen, welche von der durchsichtigen Personifikation philosophischer Begriffe bis zur episch lebendigen, reich und üppig ausgeführten Schilderung fortgehen. Andererseits aber ist der Mythus, im ganzen genommen, bei ihm nicht etwa nur ein Gewand, welches dem vorher schon in rein wissenschaftlicher Gestalt vorhandenen Gedanken umgeworfen würde; sondern diese Darstellungsform ist ihm selbst noch in manchen Fällen Bedürfniss, und seine Meisterschaft in derselben beruht gerade darauf, dass sie diess ist, dass er nicht erst nachträglich, auf dem Wege der Reflexion, für den Gedanken ein Bild sucht, sondern auf ursprünglichere Weise, als schaffender Künstler, in Bildern denkt, dass der Mythus in der Regel nicht das wiederholt, was der Philosoph anderwärts dialektisch ausgesprochen hat, sondern das, wofür ihm der begriffliche Ausdruck noch fehlt, ahnend vorausnimmt. Die platonischen Mythen deuten mit Einem Wort fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen

---

[1]) Man vgl. hiezu die geistvollen Bemerkungen von Baur, Sokrates und Christus. Tüb. Zeitschrift 1837, 3, 97—121.

[2]) Um der bequemeren Uebersicht willen will ich alle hieher gehörigen Darstellungen verzeichnen. Es sind diess folgende: Prot. 320, C ff. über Prometheus und Epimetheus und den Ursprung der politischen Tugend, vielleicht aus einer Schrift des Protagoras; s. Th. I, 917. Polit. 269, C ff.: die wechselnden Weltperioden; auf diese Darstellung sehen die Gesetze IV, 713, B ff. in ihrer kurzen mythischen Schilderung des goldenen Zeitalters

---

zurück. Tim. 21, A f. und Kritias: die Weltrevolutionen, die Atlantiden und die Athener. Symp. 189, D ff.: die Erzählung des Aristophanes von der Entstehung des Geschlechtsunterschieds. Ebd. 203, A ff.: die Erzeugung des Eros. Rep. III, 414, D ff.: dreierlei Menschenklassen. Phädr, 246, A ff. Meno 81, A ff. Gorg. 523, A ff. Phädo 107, D — 114, C. Rep. X, 614, B ff. Tim. 41, A ff.: die Seele, ihre Präexistenz, ihre Wanderungen, ihre jenseitigen Zustände, ihre Erinnerung an die früheren Anschauungen. Mythisch ist auch die ganze Einkleidung des Timäus, der Demiurg sammt den Untergöttern und die Geschichte der Weltbildung, ebenso der Namengeber im Kratylus. Auf den Inhalt dieser Mythen werde ich an den betreffenden Orten näher eingehen. In keiner inneren Beziehung zu philosophischen Lehren stehen die kleinen Erzählungen von den Cicaden und von Theuth. Phädr. 259, A f. 274, C f. Die Sage von Gyges Rep. II, 359, D f. wird von Plato zur Erläuterung eines Satzes benützt, aber nicht in eigenem Namen vorgetragen. Rep. VII, 514 ff. ist eine Allegorie, aus der sich ein Mythus bilden liesse, aber die Form der Erzählung fehlt ihr.

[1]) Ueber die religiöse Bedeutung der platonischen Mythen vgl. m. Baur a. a. O. 91 ff. Theol. Stud. u. Krit. 1837, 3, 552 ff.

Erkenntniss: sie treten da ein, wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht [1]. Diess findet nun hauptsächlich in zwei Fällen statt: wenn es sich darum handelt, die Entstehung der Dinge zu erklären, deren methodische Ableitung Plato nach den Voraussetzungen seines Systems unmöglich ist [2], und wenn Zustände geschildert werden sollen, welche sich nicht nach der Analogie unserer gegenwärtigen Erfahrung bestimmen lassen, von denen sich überhaupt kein genaueres Bild entwerfen lässt. Das erste gilt von der mythischen Kosmogonie des Timäus [3], das andere von den Erzählungen über das jenseitige Leben und die Urgeschichte der Menschheit; denn auch bei der letzteren ist die Aufgabe die Beschreibung der Zustände, in welchen sich die menschliche Gesellschaft unter wesentlich veränderten, idealen Bedingungen befinden würde. Wenn Plato in diesen Fällen zur mythischen Darstellung greift, so bekennt er dadurch mittelbar, dass ihm die eigentliche unmöglich sei. Seine Mythen sind daher | nicht blos ein Beweis seiner künstlerischen Meisterschaft und eine Folge des innigen Zusammenhangs, welcher hier noch zwischen der Philosophie und der Poësie stattfindet, sondern sie verrathen zugleich auch die Schranken seines methodischen Denkens; so bewundernswerth sie daher auch an sich selbst sind: sofern wir den wissenschaftlichen Masstab an sie anlegen, sind sie mehr ein Zeichen der Schwäche als der Stärke: sie zeigen die Punkte an, wo es sich herausstellt, dass er noch nicht ganz Philosoph sein kann, weil noch zu viel vom Dichter in ihm ist [4].

---

[1] Plato selbst deutet diess bei seinen eschatologischen Mythen an; Phädo 114, D. Gorg. 523, A. 527, A. und Tim. 29, D. 59, C redet er von dem εἰκὼς μῦθος. In seinem Sinn ist es daher nicht, wie es auch an sich selbst schief ist, wenn Stumpf (Verh. d. plat. Gott. z. Idee d. Gut. 37), den Mythus mit der Allegorie verwechselnd, behauptet (was er aber S. 100 im Grunde wieder zurücknimmt): „der Mythus schliesse die Wahrscheinlichkeit aus, denn er könne wörtlich genommen nur falsch, dem Sinne nach gedeutet nur wahr sein.“ Der Sinn der Mythen wird doch wohl das sein, was ihre Urheber damit ausdrücken wollten; kann aber dieses nur wahr sein?

[2] Wie diess seiner Zeit gezeigt werden wird.

[3] Ebendahin gehört der Namengeber des Kratylus und der φυτουργὸς τῆς κλίνης Rep. X, 597, B ff.

[4] M. vgl. die Bemerkungen von Hegel Gesch. d. Phil. II, 163 ff..

Die umfassendere und methodischere Entwicklung der Philosophie bringt es mit sich, dass sich auch ihre einzelnen Zweige bei

---

deren Richtigkeit auch A. Jahn (Dissertatio Platonica. Bern 1839. S. 20 ff. 123 f.) mehr zugestanden als widerlegt hat; im übrigen hat dieser Gelehrte die einfache Auffassung der Sache durch schiefe philosophische Voraussetzungen vielfach getrübt; seine Eintheilung der Mythen (ebd. 31 f.) in theologische, psychologische, kosmogonische und physische (eine ähnliche hat schon Sallust de mundo c. 4) ist willkührlich und ungenügend. Weit befriedigender hat Deuschle (Plat. Sprachphil. 38 ff. Ueber plat. Mythen 3 ff.), dem sich Susemihl (Genet. Entw. d. plat. Phil. I, 228. 283 f.) und im wesentlichen auch Steinhart (Pl. WW. VI, 73 f.) anschliesst, über die Natur und Bedeutung der mythischen Darstellung bei Plato gehandelt. Er zeigt, dass die platonische Weltanschauung und die Methode ihrer Entwicklung nicht genetischer, sondern wesentlich „ontischer“ Art gewesen sei, dass es daher nicht im Interesse der platonischen Philosophie gelegen habe, und dass sie auch nicht die Mittel gehabt habe, um die Genesis des Seienden zu erklären. Da aber doch das Gewordene als solches sich der Betrachtung aufgedrängt habe, so habe eine Form gefunden werden müssen, in die zugleich ein spekulativer Inhalt gelegt werden konnte, während sie andererseits durch ihr unphilosophisches Gepräge die Nichtigkeit des empirischen Substrats andeutete. Diese Form sei nun der Mythus, „dessen Werth und Reiz (wie Steinhart a. a. O. sagt) eben in jenem geheimnissvollen, der Erkenntniss unzugänglichen, nur mit der Phantasie und dem Gefühl zu erfassenden Zusammensein des Seienden und Werdenden, des Ewigen und Vergänglichen“, dessen Bedeutung wesentlich darin besteht, „den auf dem Wege des Denkens nicht zu erklärenden Uebergang der Idee in die Erscheinung durch Bilder zur Anschauung zu bringen.“ Eine mythische Darstellung werde daher (Deuschle plat. M. 10) „überall da erfolgen, wo ein Knotenpunkt in der Lehre Plato's selbst eintritt zwischen wahrhaft Seiendem, das in begreiflicher Untersuchung, und einem Werdeprocess, der in einer ergänzenden Anschauung die entsprechende Darstellungsform findet.“ Was mich abhält, dieser Ausführung, deren treffendes ich nicht verkenne, unbedingt beizupflichten, ist dieses. Für's erste kann ich nicht zugeben, dass die mythische Darstellung von Plato nur dann gebraucht werde, wenn es sich um die Erklärung eines Werdens handelte. Denn will man auch von Phädr. 259, A f. 274, C f. absehen und ebensowenig darauf ein Gewicht legen, dass Phädr. 247, C. 250, B. Rep. X, 597, B die Ideen selbst in dieser Weise besprochen werden, so handelt es sich doch auch in den Mythen des Gastmahls und des Staatsmanns (wie später gezeigt werden wird) nicht um die Erklärung eines Gewordenen, sondern in jenem ist die Aufgabe nur eine Beschreibung des Eros, eine Begriffsbestimmung, die ebensogut in rein dialektischer Form gegeben werden konnte, wenn nicht künstlerische Rücksichten den Philosophen bestimmten, seinen Gedanken mit einer leichten und durchsichtigen mythischen Hülle zu umkleiden; in diesem soll nur

Plato deutlicher unterscheiden, als bei den Früheren. Doch treten sie in seinen Schriften noch nicht so scharf auseinander, wie bei Aristoteles, und auch ihre nähere Bestimmung ist nicht ganz sicher [1]). Die Neueren haben unserem Philosophen nicht selten Eintheilungen geliehen, welche ihm offenbar fremd sind [2]), und

---

der Satz ausgeführt werden, dass die Zurückführung der Staatskunst auf die Hirtenkunst höchstens auf die Zustände des goldenen Zeitalters passen würde, dass sie dagegen, auf die unsrigen angewandt, schief sei, und die wesentlichsten Unterschiede beider übersehe. Was der Mythus des Staatsmanns sonst noch von philosophischen Gedanken enthält, war für seinen nächsten Zweck entbehrlich. Auch Rep. III tritt der Mythus nicht an die Stelle einer Erklärung. Ebendesswegen kann ich nun auch weiter Deuschle (Plat. M. 12) nicht einräumen, dass ein Mythus, wie der des Gastmahls, aus philosophischen Gründen nothwendig gewesen sei, so vollkommen ich auch seine künstlerische Zweckmässigkeit anerkenne; wie wir denn überhaupt wohlthun werden, in diese Darstellungen nicht zu viel philosophische Construction hineinzutragen. und die dichtende Phantasie nicht allzufest einzuschnüren. Was endlich den wissenschaftlichen Werth der platonischen Mythen betrifft, so scheint mir mein Urtheil über denselben durch die Bemerkung (plat. Sprachphil. 38) nicht umgestossen, dass diese Darstellung für Plato auf seinem Standpunkt nothwendig sei. Diess habe auch ich zu zeigen gesucht; aber die Behauptung, dass gerade in diesem Bedürfniss einer mythischen Darstellung die Mängel seines wissenschaftlichen Verfahrens zum Vorschein kommen, ist damit vollkommen vereinbar, wie im Grunde auch Deuschle plat. M. 4 zugiebt. Die weitere Literatur über die platonischen Mythen (wozu jetzt auch Volquardsen über die Mythen bei Pl. Schlesw. 1871 hinzugekommen ist) bei Alb. Fischer De mythis Plat. (Königsb. 1865) 27 f. Ueberweg Grundr. I, 129. Fischer's Eintheilung der Mythen in poëtische und philosophische (a. a. O.) ist auch dann ungenau, wenn man unter den ersteren rein poëtische versteht (denn poëtisch überhaupt sind alle, sonst wären sie keine Mythen), man müsste denn diese Klasse auf Phädr. 259 (von den Cicaden) beschränken; denn schon Phädr. 274 C f. (von Theuth) ist eine didaktische Erzählung, wenn gleich ohne eigentlich philosophischen Inhalt, von den weiteren, die F. in diese Klasse stellt, ist Rep. II, 359, D f., wie bemerkt, überhaupt kein Mythus, Prot. 230, C ff. aber und Symp. 189, D ff. drücken bestimmte philosophische Annahmen aus. Die weitere Theilung der philosophischen Mythen in ontologische, methodische, kosmologische, psychologische, politische ist theils unfruchtbar, theils gleichfalls nicht scharf, da nicht selten mehrere dieser Materien in demselben Mythus behandelt werden.

[1]) M. vgl. zum folgenden Ritter II, 244 ff.

[2]) So die Eintheilung in einen allgemeinen und einen angewandten Theil (Marbach Gesch. d. Phil. I, 215, welcher den letztern dann wieder in Physik und Ethik theilt, ähnlich Schleiermacher Gesch. d. Phil. 98: „Zwie-

das gleiche gilt von | den früher [1]) erwähnten Versuchen der alten Grammatiker, seine Werke nach dem Inhalt zu ordnen. Weit mehr hat die Angabe für sich, dass Plato den gesammten Inhalt der Philosophie in die drei Fächer der Dialektik (oder Logik), der Physik und der Ethik vertheilt habe [2]), so wenig auch die Zeugnisse dafür genügen [3]). Denn theils wird diese Eintheilung schon von Aristoteles vorausgesetzt [4]), und Xenokrates hat sich ihrer bedient [5]), theils sondern sich die wichtigsten unter den platonischen Gesprächen ihrem überwiegenden Inhalt nach in drei jener Eintheilung entsprechende Gruppen, wenn auch kaum eines derselben vollständig darin aufgeht: der Timäus, und sofern wir die Anthropologie mit zur Physik rechnen auch der Phädo, ist physikalischen, die Republik und die Gesetze nebst dem Politikus, dem Philebus, dem Gorgias sind ethischen, der Theä-

---

fache Richtung der Erkenntniss auf Einheit und Totalität und in letzterer auf Physik und Ethik;“ doch wird Plato selbst nur die Trichotomie der Dialektik, Physik und Ethik beigelegt); bei Plato selbst findet sich diese Unterscheidung nirgends. Ebensowenig die einer theoretischen und praktischen Philosophie (Krug Gesch. d. alt. Phil. 209 u. a. Buhle Gesch. d. Phil. II, 70 f. und Tennemann Plat. Phil. I, 240 ff. fügen dazu als drittes noch die Logik oder Dialektik, unter der sie aber nur die Erkenntnisstheorie verstehen). Ganz modern und unplatonisch ist vollends van Heusde's (Initia philos. Plat.) Unterscheidung einer *philosophia pulcri*, *veri et justi*.

[1]) S. 427, 3.

[2]) Cic. Acad. I, 5, 19, der hiebei nach c. 4, 14 vgl. Fin. V, 3, 8. 4, 9 Antiochus folgt. Diog. III, 56: zu der Physik habe Sokrates die Ethik, Plato die Dialektik hinzugefügt (richtiger Apul. dogm. Plat. 3: er habe die Ethik und Dialektik von Sokrates). Attikus b. Euseb. pr. ev. XI, 2, 2 ff., Apul. a. a. O., die aber beide ihre Unzuverlässigkeit schon darin zeigen, dass sie die Theologie und die Ideenlehre mit zur Physik rechnen; ebenso macht es Aristokl. b. Euseb. a. a. O. 3, 6 und Alcinous Isag. c. 7, welcher die drei Theile dialektische, theoretische und praktische Philosophie nennt. Ungleich umsichtiger sagt Sext. Math. VII, 16, nachdem er die drei Theile der Philosophie aufgezählt hat: ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγὸς . . . ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτη καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

[3]) S. vor. Anm. Auch der Eklektiker Antiochus ist in Sachen der platonischen Philosophie kein urkundlicher Zeuge, die Schriftsteller aus dem zweiten und dritten christlichen Jahrhundert ohnedem nicht.

[4]) Top. I, 14. 105, b, 19 vgl. Anal. post. I, 33, Schl.

[5]) S. Anm. 2.

tät, Sophist und Parmenides dialektischen Inhalts. Wir werden daher diese Eintheilung der Sache nach immerhin von Plato herleiten dürfen, wiewohl sie in seinen Schriften nicht vorkommt [1]), und für seine mündlichen Vorträge sich | wenigstens nicht beweisen lässt. Ist sie aber auch ganz sachgemäss, so reicht sie doch nicht aus, um den philosophischen Inhalt der platonischen Schriften vollständig darin unterzubringen. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass sich in diesen die sokratische Induktion, die wissenschaftlich vorbereitende und sittlich erziehende Erörterung, mit der systematischen Lehrentwicklung verbindet, und sich im Anfang sogar in grösserer Breite geltend macht, als jene. Welche Stelle sollen wir nun diesen Ausführungen anweisen, wo alle jene Widerlegungen der populären Vorstellungsweise und der gewöhnlichen Tugend, der Sophistik und ihres Eudämonismus, alle jene Verhandlungen über den Begriff und die Methode des Wissens, über die Einheit der Tugend und das Verhältniss des Wissens zum sittlichen Handeln, über die philosophische Liebe und die Stufen ihrer Entwicklung einreihen? Das gewöhnliche ist, einen Theil derselben der Dialektik, einen andern der Ethik zuzutheilen. Aber so wird theils die zusammenhängende Darstellung dieser Wissenschaften durch elementarische Erörterungen unterbrochen, welche Plato selbst da, wo er jene giebt, längst hinter sich hat, theils werden andererseits die bei unserem Philosophen so eng verschlungenen Untersuchungen über das wahre Wissen und die richtige Weise des Handelns weit auseinander gerückt. Darum nun aber auf eine aus dem Inhalt hergenommene Gliederung der Darstellung zu verzichten, und sich allein an die muthmassliche Ordnung der platonischen Gespräche zu halten [2]), scheint auch nicht räthlich; denn wenn wir auch auf diesem Wege ein treues Bild von der Reihenfolge erhalten, in welcher der Philosoph seine Gedanken dargestellt hat, so erhalten wir doch keines von ihrem innern Zusammenhang; dass aber dieser mit jener nicht schlechthin zusammenfällt, diess könnte schon die häufige Erörterung eines und desselben Gedankens in weit auseinanderliegenden Gesprächen darthun. Wollen wir nun Plato nicht auch in seinen Wiederholungen, überhaupt in dem mit seiner Darstellungsweise verknüpften Mangel an vollständiger systematischer Durchsichtigkeit folgen, so müssten wir doch bei den Dialogen, welche der Hauptsitz einer Lehre sind, auch gleich die Parallelen aus den übrigen beibringen. Ist aber hiemit die Ordnung seiner Schriften einmal verlassen, so haben wir keinen Grund mehr, uns im übrigen an dieselbe zu binden, die Aufgabe wird vielmehr die sein, uns in den innern Quellpunkt des platonischen Systems zu versetzen, und um diesen die Elemente desselben in dem innern Verhältniss, das sie im Geist ihres Urhebers hatten, anschiessen zu lassen [1]. Eine fruchtbare Andeutung hiefür giebt uns Plato selbst in der Republik VI, 511, B. Der höchste Theil des Denkbaren, sagt er hier, und der eigentliche Gegenstand der Philosophie sei dasjenige, „was die Vernunft als solche mittelst des dialektischen Vermögens ergreift, indem sie die Voraussetzungen nicht zu Principien, sondern wirklich zu blossen Voraussetzungen macht, gleichsam zu Auftritten und Schwungbrettern [2], um von ihnen aus bis zum Unbedingten, zum Princip von allem zu gelangen, und nachdem sie dieses ergriffen, hinwiederum, das was aus ihm folgt verfolgend, zum letzten herabzusteigen, so dass sie sich nun überall keines Sinnlichen mehr bedient, sondern rein von Begriffen durch Begriffe zu Begriffen fortgeht.“ Deutlich genug wird in dieser Stelle, und ebenso in einer beachtenswerthen aristotelischen Aussage [1]), dem Denken ein doppelter Weg vorgezeichnet, der Weg von unten nach oben und der von oben nach unten, die epagogische Erhebung zur Idee, welche sich durch Aufhebung der endlichen Voraussetzungen vollzieht, und das systematische Herabsteigen von der Idee zum Besonderen. Nun wissen wir bereits, dass diese zwei Wege den | beiden in Plato’s Lehre verbundenen, und auch in seiner schriftstellerischen Darstellung sich unterscheidenden Elementen entsprechen; ich folge daher dieser Andeutung und bespreche im folgenden zuerst die propädeutische Begründung, sodann die systematische Ausführung der platonischen Lehre, welche letztere in die Dialektik, die Physik und die Ethik zerfällt [2]).

---

[1] Unter der Dialektik versteht Plato, wie tiefer unten gezeigt werden soll, die Philosophie überhaupt. Da er aber allerdings ein streng wissenschaftliches Verfahren nur da anerkennt, wo mit reinen Begriffen operirt wird, ist die Beschränkung der Dialektik auf die Lehre vom wahrhaft Seienden nicht gegen seinen Sinn. Die Namen der Physik und der Ethik kennt er nicht. Statt der letzteren würde er eher Politik sagen; vgl. Polit. 303. E. 305, E. 259, B mit Euthyd. 291, C ff. Gorg. 464, B.

[2] Einen Anfang dazu könnte man bei Brandis finden, vgl. a. a. O. S. 182. 192; nachher jedoch geht auch er zu einer sachlichen Anordnung über, die in der Hauptsache mit der gewöhnlichen zusammentrifft.

---

[1] Dass ich mit diesen Bemerkungen den Werth der Untersuchungen über die Reihenfolge und das gegenseitige Verhältniss der platonischen Dialogen herabzusetzen, und Hegel's wegwerfendem Urtheil über dieselben (Gesch. d. Phil. II, 156), nebst Marbach's oberflächlicher Wiederholung dieses Urtheils (Gesch. d. Phil. I, 198) beizutreten nicht beabsichtige, darf ich nicht erst versichern. Diese Untersuchungen sind an ihrem Orte vom höchsten Werthe, aber in der Darstellung des platonischen Systems muss das Literarische hinter der Frage nach dem philosophischen Zusammenhang zurückstehen.

[2] Eigentlich: Anläufen, ὁρμαὶ, doch scheint das Wort hier nicht den Anlauf selbst, sondern den Ausgangspunkt zu bezeichnen. — Aehnlich Symp. 211, C: ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον [τοῖς πολλοῖς καλοῖς].

5. Die propädeutische Begründung der platonischen Lehre.

Diese Begründung besteht im allgemeinen darin, dass der unphilosophische Standpunkt aufgelöst und die Erhebung zum philosophischen in ihrer Nothwendigkeit nachgewiesen wird. Im besondern können wir drei Stadien dieses Wegs unterscheiden. Den Ausgangspunkt bildet das gewöhnliche Bewusstsein. Indem die Voraussetzungen, welche diesem für ein erstes und festes gegolten hatten, dialektisch zersetzt werden, so erhalten wir zunächst das negative Resultat der Sophistik [1]. Erst wenn auch diese überwunden ist, kann der Begriff und die Aufgabe der Philosophie positiv entwickelt werden.

---

[1]) Eth. N. I, 2. 1095, a, 32: εὖ γὰρ καὶ Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει, πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός, ὥσπερ ἐν τῷ σταδίῳ ἀπὸ τῶν ἀθλοθετῶν ἐπὶ το πέρας ἢ ἀνάπαλιν. Diese Aeusserung scheint sich auf Plato’s Verfahren im mündlichen Unterricht zu beziehen, denn das ἠπόρει καὶ ἐζήτει passt weder auf die Stelle der Republik noch auf die analoge (doch mit jener nicht wirklich zusammenfallende) des Phädo 101, D. Vgl. auch was später (S. 390 2. Aufl.) aus Phädr. 265, D ff. anzuführen sein wird.

[2]) Dass diese drei Theile nur in der oben angegebenen Ordnung gestellt werden können, bedarf keines Beweises, und die umgekehrte Anordnung bei Fries Gesch. d. Phil. I, §. 58 ff. wohl ebensowenig der Widerlegung, als die Behauptung desselben Historikers (a. a. O. S. 288), dass es Plato als einem treuen Sokratiker durchaus nur um die praktische Philosophie zu thun gewesen, und dass er auch in der Methode nicht über das epagogische Verfahren hinausgegangen sei.

Den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins hat Plato theils nach seiner theoretischen, theils nach seiner praktischen Seite widerlegt. — Theoretisch angesehen ist das gewöhnliche Bewusstsein im allgemeinen vorstellendes Bewusstsein, oder wenn wir seine Elemente genauer unterscheiden wollen, so besteht ihm die Wahrheit theils in der sinnlichen Wahrnehmung, theils in der Vorstellung im engeren Sinn, oder der Meinung (δόξα) [2]. Im Gegensatz hiegegen zeigt Plato im Theätet, dass das Wissen (ἐπιστήμη) etwas anderes sei, als die Wahrnehmung (Empfindung, αἴσθησις) und die richtige Vorstellung. Die Wahrnehmung ist kein Wissen, denn (Theät. 151, E ff.) die Wahrnehmung ist nur die Art, wie uns die Dinge erscheinen (φαντασία); sollte daher das Wissen in der Wahrnehmung bestehen, so würde folgen, dass für jeden wahr ist, was ihm als wahr erscheint — der Grundsatz der Sophistik, dessen Widerlegung wir später kennen lernen werden. Die Wahrnehmung zeigt uns Einen und denselben Gegenstand in der widersprechendsten Weise, bald gross bald klein, bald hart bald weich, bald gerade bald krumm; wie könnten wir sie für ebenso wahr halten, wie das Denken, das diese Widersprüche beseitigt? [3] Aber auch die richtige Vorstellung ist noch kein Wissen; denn so gewiss dieses in der Thätigkeit der Seele als solcher, nicht in der Hingebung an die äusseren Eindrücke gesucht werden muss [4], so wenig entspricht doch die Vorstellung der Aufgabe des Wissens. Wäre das richtige Vorstellen — so wird diess indirekt bewiesen — schon ein Wissen, so liesse sich die Möglichkeit der falschen Vorstellung nicht erklären. Für's erste nämlich könnte sich die falsche Vorstellung, scheint es, weder auf das beziehen, was man weiss, noch auf das, was man nicht weiss; denn von jenem hat man die richtige Vorstellung, von diesem, wenn wirklich das Wissen mit dem Vorstellen zusammenfällt, gar keine[1]). Soll dieselbe ferner eine Vorstellung sein, der kein Gegenstand entspricht, so würde diess voraussetzen, dass man sich das Nichtseiende vorstelle, diess ist aber unmöglich, da jede Vorstellung Vorstellung eines Seienden ist. Soll sie andererseits in der Verwechslung verschiedener Vorstellungen (ἀλλοδοξία) bestehen, so ist es gleichfalls undenkbar, dass man das, was man weiss, eben vermöge dieses Wissens, mit einem andern, gleichfalls gewussten, oder auch mit einem Nichtgewussten verwechsle[2]). D. h. Wissen und richtige | Vorstellung können nicht dasselbe sein, denn die richtige Vorstellung schliesst die Möglichkeit der falschen nicht aus, durch's Wissen dagegen ist diese ausgeschlossen[3]); die Vorstellung kann wahr oder falsch, das Wissen nur wahr sein: man kann nicht falsch wissen, sondern nur wissen oder nicht wissen[1]). Auch die Erfahrung kann uns aber von dem Unterschied beider überzeugen; denn ein Wissen lässt sich nur durch Belehrung hervorbringen, richtige Vorstellungen dagegen werden nicht selten (z. B. von den Rednern) auf dem Wege der blossen Ueberredung bewirkt (200, E ff.). Das Wissen kann also überhaupt nicht auf dem Gebiete der Vorstellung liegen, sondern es muss einer von ihm specifisch verschiedenen Thätigkeit angehören[2]). Es kann ebendesshalb auch nicht[3]) als eine richtige Vorstellung definirt werden, die mit einer Erklärung (λόγος) verknüpft sei. Denn was

---

[1] Auf Grote's Einwendungen gegen diesen Satz (Plato I, 259 f.) wurde schon S. 157 geantwortet.

[2] M. vgl. hierüber Rep. V, 475, E ff. und die sogleich zu berührenden weiteren Stellen.

[3] Rep. VII, 523, E ff. X, 602, C ff.

[4] Theät. 187, A: ὅμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν [τὴν ἐπιστήμην] ἐν αἰσθήσει τοπαράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.

---

[1]) S. 187, C ff.

[2]) S. 189, B — 200, D vgl. besonders den Schluss dieses Abschnitts. Was das einzelne hierin, und namentlich die weit ausgesponnenen Vergleichungen der Seele mit einer Wachstafel und einem Taubenschlage betrifft, so ist der kurze Sinn derselben, zu zeigen, dass sich unter Voraussetzung der Identität von Wissen und richtiger Vorstellung zwar wohl die unrichtige Verbindung einer Vorstellung mit einer Wahrnehmung, nicht aber eine Verwechslung der Begriffe selbst denken lasse, dass mithin jene Voraussetzung unrichtig sei. In der Ausführung dieser Sätze erhalten wir nun eine Reihe feiner und treffender Bemerkungen, wie ja Plato überhaupt in die Widerlegung des Falschen immer Andeutungen des Richtigen einzuflechten liebt; diess gilt namentlich von den Bestimmungen, welche Aristoteles in der Folge so fruchtbar zu machen gewusst hat, von der Unterscheidung des aktuellen und potentiellen Wissens (197, B f.) und von dem Satze, dass der Irrthum nicht in den einzelnen Vorstellungen als solchen, sondern immer nur in einer unrichtigen Verknüpfung von Vorstellungen, und näher bei sinnlichen Dingen in einer unrichtigen Verknüpfung der Gedächtnissbilder mit den Wahrnehmungen seinen Grund habe (193, B ff.). Wenn jedoch STEINHART (Pl. W. III, 44. 91 f. u. ö.) diesem positiven Gehalt unseres Gesprächs solche Bedeutung beilegt, dass er in demselben neben der Widerlegung der unrichtigen Bestimmungen über das Wissen zugleich „die genetische Entwicklung des Denkprozesses" findet, so kann ich nicht beitreten. Wie das Wissen entsteht, wird hier nicht untersucht, und auch worin es besteht, ist nur indirekt dadurch angedeutet, dass sein Unterschied von der Wahrnehmung und der Vorstellung dargethan wird.

[3]) Von der obigen Darstellung abweichend, glaubt BONITZ Plat. Stud.

I, 69 f., es handle sich S. 187, B. 200, C nicht um die Möglichkeit des Irrthums, sondern um die Erklärung des psychischen Vorgangs bei seiner Entstehung; während mir vielmehr seine Bedeutung gerade darin zu liegen scheint, dass gezeigt wird: wenn die δόξα ἀληθὴς mit der ἐπιστήμη zusammenfiele, so wäre die δόξα ψευδὴς unerklärlich, dass also die von Theätet gegebene Definition der ἐπιστήμη als δόξα ἀληθὴς auf apagogischem Wege widerlegt wird. Für diese Auffassung spricht meines Erachtens schon die Erwägung, dass unser Abschnitt nur bei ihr mit dem Thema des ganzen Gesprächs in eine innere Verbindung kommt, während er bei jeder andern als eine unmotivirte und unverhältnissmässig ausführliche Episode den Zusammenhang der Untersuchung über den Begriff der ἐπιστήμη unterbricht; und zur Bestätigung dient ihr die ganze weitere Ausführung. Die Schwierigkeiten, mit denen ihr zufolge die Erklärung der falschen Vorstellung zu kämpfen hat, führen sich schliesslich alle auf den Grundwiderspruch zurück, dass man das, was man weiss, zugleich auch wieder nicht wissen, oder mit einem andern verwechseln müsste; vgl. S. 199, C ff. 196, C u. a. St. Dieser Widerspruch verschwindet aber, sobald man die Voraussetzung (187, C) aufgiebt, dass das Gegenstück der δόξα ψευδὴς, die δόξα ἀληθὴς, mit dem Wissen zusammenfalle; denn die richtige Vorstellung kann allerdings (wie diess Plato auch Meno 97, E Tim. 51, E sagt) in Irrthum umschlagen, wogegen diess seiner Ansicht nach beim Wissen unmöglich ist.

[1] Direkt sagt diess der Gorgias 454, D: ἆρ' ἔστι τις . . . πίστις ψευδὴς καὶ ἀληθής; φαίης ἄν, ὡς ἐγὼ οἶμαι. Ναί. Τί δέ; ἐπιστήμη ἐστὶ ψευδὴς καὶ ἀληθής; Οὐδαμῶς. Δῆλον γὰρ αὖ ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστιν. Πίστις ist hier dasselbe, was sonst δόξα heisst; vgl. Rep. VII, 534, A (unten S. 495, 4), wo der auf das Wirkliche, im Unterschied von den blossen Bildern, bezügliche Theil der δόξα πίστις genannt wird, und ebd. V, 477, E: ὡμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν. Πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταὐτόν ποτέ τις νοῦν ἔχων τιθείη;

[2] Vgl. SCHLEIERMACHER Platons Werke II, 1, 176.

[3] Mit Antisthenes; s. o. S. 252 f.

man auch unter der Erklärung verstehen mag: wenn sie selbst nicht von einem Wissen, sondern nur von einer richtigen Vorstellung ausgeht, so kann die Vorstellung durch ihr Hinzukommen nicht zum Wissen erhoben werden [1]). Fragen wir aber, wodurch sich dieses von jener unterscheide, so antwortet schon der Meno [2]): der Vorstellung fehle die Einsicht in die Nothwendigkeit | der Sache, sie sei daher, auch wenn sie richtig ist, nur ein unsicherer und wandelbarer Besitz; das Wissen allein gewähre durch Ergänzung dieses Mangels bleibende Erkenntniss der Wahrheit. Und alle früheren Erörterungen zusammenfassend erklärt der Timäus 51, E: „das Wissen entsteht durch Belehrung, die richtige Vorstellung durch Ueberredung [3]); jenes hat immer die Einsicht in die wahren Gründe, dieser fehlt sie; jenes kann durch Ueberredung nicht wankend gemacht werden, diese kann es; am Besitz der richtigen Vorstellung nehmen alle theil, an der Vernunft blos die Götter, das menschliche Geschlecht dagegen nur in geringem Grade." — Mehr von der objektiven Seite beweist die Republik [4]) den untergeordneten Werth der Vorstellung daraus, dass die Wissenschaft das schlechthin Seiende, die Vorstellung dagegen nur ein mittleres zwischen Sein und Nichtsein zum Inhalt habe, dass sie mithin auch nur ein mittleres zwischen Wissen und Nichtwissen sein könne; diese Ausführung setzt indessen theils schon den Unterschied des Wissens von der Vorstellung voraus, theils beruht sie auch auf Bestimmungen, die erst der weiteren Entwicklung des Systems angehören.

---

[1]) S. 201, C--210. Auf die einzelnen Wendungen, in denen das obige hier ausgeführt ist, kann ich nicht näher eingehen; m. s. darüber Susemihl I, 199 ff. Steinhart III, 81 ff. — Hermann's Behauptung (Plat. 498. 659), die Alberti (z. Dialektik d. Pl. Jahn's Jahrbb. Suppl. N. Folge, I, 123) wiederholt, der aber auch Susemihl S. 207 und Steinhart S. 85 sich annähern, dass die scheinbar bekämpfte Bestimmung Plato's eigene Meinung enthalte, hat den Augenschein gegen sich. Nach Plato wird die richtige Vorstellung nicht durch eine Erklärung im Sinn des Antisthenes, sondern durch Erkenntniss der Gründe (αἰτίας λογισμῷ Meno 98, A) zum Wissen.

[2]) 97 ff. vgl. Symp. 202, A. Rep. VI, 506, C. Durch das gleiche Merkmal wird Gorg. 465, A die τέχνη von der ἐμπειρία unterschieden.

[3]) Diess nach Gorg. 454, E.

[4]) V, 476, D—478, D vgl. Symp. 202, A. Phileb. 59, A f. Aus demselben Grunde wird Rep. VI, 509, D ff. VII, 533, E f. das Gebiet des Sichtbaren und Werdenden der Vorstellung, das des Geistigen und wahrhaft Seienden dem Wissen zugetheilt. Wenn ebdas. in der δόξα selbst wieder die Vorstellung der wirklichen Dinge und die der blossen Bilder (die πίστις und εἰκασία) unterschieden werden, so geschieht diess nur, um für die Unterscheidung der Vernunfterkenntniss in die symbolische und die reine (S. 510, D) innerhalb der δόξα eine Parallele zu haben; dass Plato sonst der δόξα die αἴσθησις zur Seite stellte, sehen wir ausser dem Theätet auch aus Parm. 155, D und Tim. 28, B. 37, B und der später noch zu besprechenden Stelle Arist. De an. I, 2. 404, b, 21.

Was auf theoretischem Gebiete der Gegensatz von Vorstellen und Wissen ist, das ist auf dem praktischen der Gegensatz der gemeinen und der philosophischen Tugend 1). Die gewöhnliche Tugend ist schon in formeller Beziehung ungenügend, denn sie ist Sache der blossen Gewohnheit, ohne klare Einsicht; statt vom Wissen lässt sie sich von der Vorstellung leiten. Sie ist aus diesem Grund eine Vielheit einzelner Thätigkeiten, die zu keiner inneren Einheit verbunden sind, ja die sich theilweise sogar widersprechen. Ebenso leidet sie aber auch, wenn wir auf ihren Inhalt sehen, an dem Mangel, theils neben dem Guten auch das Böse als Zweck zu | setzen, theils das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern aus fremdartigen Gründen zu begehren. In allen diesen Beziehungen findet Plato eine höhere Auffassung des Sittlichen nothwendig.

Die gewöhnliche Tugend entsteht durch Angewöhnung, sie ist ein Handeln ohne Einsicht in die Gründe dieses Handelns 2), sie beruht nur auf einer richtigen Vorstellung, nicht auf dem Wissen 3), wie diess augenscheinlich daraus hervorgeht, dass ihr Besitz nicht mit der Fähigkeit verbunden ist, sie anderen mitzutheilen, dass es der gewöhnlichen Vorstellung oder wenigstens der gewöhnlichen Praxis zufolge keine Lehrer der Tugend

---

1) Vgl. die folgenden Anm.

2) Meno 99, A ff. u. ö. Phädo 82, A: οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ. Rep. X, 619, C (über einen, der beim Wiedereintritt in's menschliche Leben sich durch eine verkehrte Wahl unglücklich macht): εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα. Vgl. Rep. III, 402, A. VII, 522, A.

3) Meno 97 ff. besonders S. 99, A—C. Rep. VII, 534, C.

giebt[1]); — denn die, welche sich selbst für Tugendlehrer ausgeben, die Sophisten, werden weder von Plato, wie wir sogleich sehen werden, noch auch von der allgemeinen Stimme[2]) als solche anerkannt. Aus diesem Grunde trägt aber auch diese Tugend keine Bürgschaft ihrer Dauer in sich, ihr Entstehen und Bestehen ist vielmehr dem Zufall und den Umständen preisgegeben; alle, die sich mit ihr begnügen, die hochgerühmten Staatsmänner des alten Athens nicht ausgeschlossen, sind tugendhaft nur vermöge göttlicher Schickung, d. h. sie verdanken ihre Tugend dem Zufall[3]), sie stehen auf keiner wesentlich höheren | Stufe als

---

[1] Prot. 319, B ff. Meno 87, B ff. 93 ff.

[2] Meno 91, B ff., wo Anytus die Männer der ἀρετὴ δημοτικὴ vertritt.

[3] Diese schon von Ritter II, 472 ausgesprochene Ansicht von der θεία μοῖρα hat zwar bei Hermann (Jahn's Archiv 1840, S. 56 ff. vgl. Plat. 484), Susemihl (Genet. Entw. I, 71), Feuerlein (Sittenl. d. Alterth. 82), Schaarschmidt (Samml. d. plat. Schr. 350) und Stallbaum (Vind. loci leg. Plat. 22 ff.) Widerspruch gefunden, indessen wird es wohl möglich sein, sich darüber zu verständigen. Zunächst nämlich bezeichnet der Ausdruck allerdings nichts anderes, als eine göttliche Fügung, mag nun diese in der Lenkung der äusseren Umstände, oder mag sie in einer eigenthümlichen natürlichen Begabung und inneren Anregung bestehen. An die erstere haben wir z. B. im Phädo 58, E zu denken, wo es von Sokrates heisst: μηδ' εἰς Ἅιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ κἀκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν. Dagegen tritt Rep. VI, 492, E zu diesem bereits das andere Moment hinzu, wenn hier gesagt wird: mit gewöhnlicher menschlicher Begabung werde in den bestehenden Staaten, verdorben wie sie sind, niemand für die Philosophie gerettet werden; ὅ τί περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς. (Schaarschmidt giebt diess allzu ungenau wieder, wenn er Plato sagen lässt: „wenn ein sittlicher Charakter in der Welt vorkomme, habe göttliche Hülfe ihn geschaffen.“ Es handelt sich nicht um die Welt schlechthin, sondern um die gegenwärtige κατάστασις τῶν πολιτειῶν.) Die göttliche Fügung umfasst hier die beiden Hülfsmittel, wodurch der Einzelne vor dem nachtheiligen Einfluss eines verderbten Staatswesens bewahrt werden kann: die höhere Begabung und die äusseren Umstände; vgl. ebd. 496, B f. Aehnlich werden in der plat. Apologie 33, C (s. o. 49, 5) die Träume und Orakel, welche Sokrates zur Beschäftigung mit der Philosophie auffordern, von der θεία μοῖρα hergeleitet. In andern Stellen geht der Ausdruck allein auf die Naturanlage und die durch sie bedingte Meisterschaft in irgend einem Fach, eine Bedeutung, die für ihn um so näher liegt, da θεία μοῖρα schon an und für sich das Göttliche im Menschen, das ihm vermöge seiner Gottverwandtschaft von der Natur mitgegebene göttliche Erbtheil bezeichnet (z. B. Prot. 322, A. Phädr.

Wahrsager und Dichter und überhaupt alle die, welche das Schöne und Richtige aus blosser Begeisterung (μανία, ἐνθουσιασμὸς)

230, A). In diesem Sinn heisst z. B. Gess. IX, 875, C der wahre Herrscher, welcher durch eine ungewöhnlich glückliche Natur zur richtigen Einsicht (ἐπιστήμη) und zur entsprechenden Handlungsweise geführt würde, θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς. Die gleiche oder eine ähnliche Bezeichnung der Naturanlage hat Hermann a. a. O. S. 56 bei Xen. Mem. II, 3, 18. Arist. Eth. N. X, 10. 1179, b, 21 nachgewiesen; vgl. auch Epinomis 985, A. In allen diesen Fällen liegt in dem θείᾳ μοίρᾳ einfach die Ableitung eines Gegebenen aus der göttlichen Ursächlichkeit, ohne dass damit die bewusste menschliche Thätigkeit ausgeschlossen würde; es kann vielmehr das Wissen selbst auf die göttliche Fügung zurückgeführt werden, wie Rep. VI, 492, E. Gess. IX, 875, C. Anderwärts dagegen steht die θεία μοῖρα im Gegensatz gegen die ἐπιστήμη, um ein solches zu bezeichnen, was der Mensch nicht seiner bewussten, durch klare Einsicht geleiteten Selbstthätigkeit, sondern der blossen Naturanlage, den Umständen, und einer Begeisterung zu verdanken hat, über die er sich selbst keine deutliche Rechenschaft ablegen kann. So wird sich Rep. II, 366, C das θείᾳ φύσει (was mit θείᾳ μοίρᾳ wesentlich gleichbedeutend ist) und die ἐπιστήμη geradezu entgegengesetzt, wenn es heisst: alle lieben die Ungerechtigkeit, πλὴν εἴ τις θείᾳ φύσει δυσχεραίνων τὸ ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ. Aehnlich steht Gess. I, 642, C θείᾳ μοίρα dem αὐτοφυῶς parallel, im Gegensatz zur ἀνάγκη: wer in Athen rechtschaffen sei, ist die Meinung, dem müsse es damit ernst sein, denn da in den gesetzlichen Einrichtungen keine Nöthigung liege, sich rechtschaffen zu verhalten, so werde diess nur ein solcher thun, den seine eigene Natur dazu hinführe. Das θ. μ. soll hier ebenso, wie Rep. VI, 492, E (s. o.), die Tugend des Einzelnen in einem schlechteingerichteten Staat als einen nur aus besonderer göttlicher Fügung zu erklärenden Ausnahmsfall bezeichnen. In analoger Weise setzt der Phädrus 244, C, hier allerdings lobend, die prophetische Begeisterung als ein θείᾳ μοίρᾳ erfolgendes der ζήτησις τῶν ἐμφρόνων entgegen, und denselben Gegensatz wendet der Io 534, B in Plato's Sinn auf die poëtische Begeisterung an, wenn er bemerkt, die Dichter reden οὐ τέχνῃ, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ, womit offenbar das gleiche gesagt ist, wie Apol. 22, C in den Worten: ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες u. s. w.; vgl. auch Gess. III, 682, A. Dass auch im Meno das θείᾳ μοίρᾳ im Gegensatz gegen das Wissen und die auf dem Wissen beruhende Tugend steht, liegt am Tage. Die grossen Staatsmänner der alten Zeit, heisst es 99, B ff., haben ihr Geschäft auf blosse εὐδοξία hin, οὐ σοφίᾳ τινὶ σοφοὶ ὄντες, verrichtet; sie stehen in Betreff ihrer Einsicht auf Einer Linie mit den Wahrsagern u. s. w. (οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμῳδοὶ u. s. f.), welche gleichfalls ohne verständiges Bewusstsein (νοῦν μὴ ἔχοντες . . μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν) oft das richtige treffen; die Tugend werde denen, welche sie nicht auch als Lehrer anderen mitzutheilen wissen, θείᾳ μοίρᾳ ἄνευ νοῦ zu Theil; wer dagegen jenes verstände, von dem würde, wie von hervorbringen[1]; wesshalb denn Plato Rep. X, 619, D die Mehrzahl von denen, welche sich durch unphilosophische Tugend die himmlische Seligkeit erworben haben, beim Wiedereintritt in's Erdenleben fehlgreifen lässt, und im Phädo 82, A spottend von

---

Tiresias, gelten: οἷος πέπνυται, αἱ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν. Eine Tugend, von welcher dieses gesagt werden kann, steht so tief unter der philosophischen Sittlichkeit, dass Plato allerdings, wenn er die letztere im Meno von der θεία μοῖρα herleitete, nach Feuerlein's Annahme, „sich selbst noch nicht recht klar gewesen wäre, woher er die Tugend ableiten sollte"; und Hermann's Behauptung (a. a. O. S. 61 f.), dass in denen, von welchen Plato hier redet, die Mängel der gewöhnlichen Tugend seiner Annahme zufolge durch die göttliche Beihülfe ergänzt seien, *ita ut, si quis divinitus regatur, eum non minus firmiter incedere significet, quam qui rationem ducem habeat*, ist grundfalsch; die Stelle des Politikus aber, worauf er diese Behauptung gründet, 309, C gehört gar nicht hieher, denn sie handelt nicht von der im Meno besprochenen, sondern eben von der philosophischen Tugend: wenn die richtige Ansicht (ἀληθὴς δόξα) über Recht und Unrecht, durch Gründe befestigt (μετὰ βεβαιώσεως) in die Seele aufgenommen werde, dann, sagt sie, seien die sittlichen Kräfte derselben durch ein göttliches Band verknüpft; gerade diese Begründung (δεσμὸς) aber ist es, wodurch nach Meno 97, E f. die richtige Vorstellung zum Wissen wird. Nicht einmal Steinhart scheint mir Plato's Ansicht ganz genau wiederzugeben, wenn er sie dahin bestimmt (Pl. W. II, 118): dass im praktischen Leben, auch wo die Erkenntniss fehlt oder nur unvollständig vorhanden ist, doch die göttliche Genialität, im Bunde mit einem durch Uebung erworbenen richtigen praktischen Urtheile, immer noch eine Tüchtigkeit und Sicherheit des Handelns bewirken könne, die in ihrer Sphäre alles Beifalls würdig und mit der höheren Tugend aus der gleichen Wurzel des göttlichen Lebens erwachsen sei. Gerade die Sicherheit des Handelns ist es, welche Plato a. a. O. jeder nicht auf's Wissen gegründeten Tugend abspricht. Damit verträgt es sich vollkommen, wenn er diese gewöhnliche Tugend von einer göttlichen Schickung herleitet, und man braucht diesen Ausdruck nicht (mit Morgenstern, Stallbaum u. a. s. Hermann a. a. O. S. 52, A. 4) für Ironie zu halten: er erkennt die höhere Lenkung gerade darin, dass die Tugend in der Welt doch nicht ausstirbt, wiewohl es die Menschen versäumen, durch gründlichen Unterricht für ihre Erhaltung zu sorgen, ganz ebenso, wie er es Rep. VI, 492, E auf göttliche Schickung zurückführt, dass in den verderbten Staaten doch noch dann und wann ein ächter Philosoph auftritt. So wenig aber hiernach die gewöhnliche Tugend etwas schlechthin zufälliges ist, so ist sie doch zufällig für die, welche sie besitzen, weil sie nicht die Mittel haben, sie methodisch zu erzeugen und sicher festzuhalten (Meno 97, E f. 100, A), und nur in diesem Sinn habe ich hier und Platon. Stud. S. 109 die θεία μοῖρα dem Zufall gleichgesetzt.

[1] Meno 96, D bis zum Schlusse; vgl. Apol. 21, B ff.

ihnen sagt, sie haben die fröhliche Aussicht, dereinst bei der Seelenwanderung unter die Bienen, Wespen oder Ameisen, oder sonst ein wohlgeordnetes Volk, oder auch wieder unter die Klasse der ruhigen Bürger versetzt zu werden. Das einzige Mittel, um die Tugend dieser Zufälligkeit zu entheben, besteht darin, dass sie auf's Wissen begründet wird. Nur die theoretische Auffassung des Sittlichen enthält überhaupt den Grund auch des praktischen Verhaltens; das Gute begehren alle, und auch wenn sie schlechtes begehren, thun sie diess nur, weil sie das schlechte für gut halten; wo daher die richtige Erkenntniss dessen ist, was gut und nützlich ist, da muss nothwendig auch der sittliche Wille sein, da es schlechthin undenkbar ist, dass jemand wissentlich und absichtlich das anstrebte, was ihm schädlich ist: alle Fehler entspringen aus Unwissenheit, alles Rechthandeln aus Erkenntniss des Rechten [1]), niemand ist freiwillig böse [2]). Wenn man daher gewöhnlich die Fehler mit dem Mangel an Einsicht entschuldigt, so ist Plato so wenig dieser Meinung, dass er vielmehr umgekehrt mit Sokrates behauptet, dass es besser sei, absichtlich, als unabsichtlich zu fehlen [3]), dass z. B. die unfreiwillige Lüge, oder die Selbsttäuschung, ungleich schlimmer sei, als die bewusste Täuschung anderer, und dass dem, welcher nur die letztere flieht, und nicht noch weit mehr die erstere, jedes Organ für die Wahrheit abgehe [4]) — woraus aber dann freilich sogleich auch das weitere | folgt, dass die Fehler der Wissenden keine wirklichen Fehler, sondern nur solche Verletzungen der gewöhnlichen Moral sind, die sich von einem höheren Standpunkt aus selbst wieder rechtfertigen [1]).

---

[1]) Prot. 352—357. 358, C. Gorg. 466, D — 468, E. Meno 77, B ff. Theät. 176, C f. Euthyd. 279, D f., wo die εὐτυχία aus diesem Grund auf die Weisheit zurückgeführt wird. Wenn einige dieser Stellen von eudämonistischen Prämissen ausgehen, so ist diess blos κατ' ἄνθρωπον gesprochen; wo sich Plato unbedingt erklärt, verwirft er die eudämonistische Begründung der Moral auf's bestimmteste.

[2]) Tim. 86, D. Weiteres hierüber tiefer unten, S. 543 2. Aufl.

[3]) In dieser Allgemeinheit nur im kleineren Hippias ausgesprochen, dessen Thema dieser Satz bildet; derselbe ist aber klar genug auch in anderen Stellen enthalten; m. s. die vorangehende und die zwei folgenden Anm. und S. 123, 1.

[4]) Rep. VII, 535, D: οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν ταὐτὸν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ χαλεπῶς φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δ' ἀκούσιον εὐκόλως προςδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται. Vgl. ebd. II, 382.

Mit der Bewusstlosigkeit der gewöhnlichen Tugend hängt es nun zusammen, dass sie die Sittlichkeit nicht als Eine in allen ihren Aeusserungen sich gleiche, sondern nur als eine Vielheit besonderer Thätigkeiten aufzufassen weiss. Im Gegensatz hiegegen behauptet Plato, wie diess aus der Zurückführung der Tugend auf's Wissen von selbst folgt, mit Sokrates die Einheit aller Tugenden, und er begründet diese Behauptung durch den Nachweis, dass sich die Tugenden weder durch die Personen unterscheiden können, denen sie zukommen, noch durch ihren Inhalt: jenes nicht, denn das, was die Tugend zur Tugend macht, müsse in allen dasselbe sein [2]); ebensowenig aber dieses, denn der Inhalt der Tugend bestehe nur im Wissen vom Guten, in der Wissenschaft oder der Einsicht [3]). Dass trotzdem Plato selbst wieder gewisse Unterschiede der Tugend annimmt, ohne jedoch auf ihre wesentliche Einheit zu verzichten, wird später gezeigt werden; wahrscheinlich ist er aber erst in der weiteren Entwicklung seines Systems auf diese Bestimmung gekommen, die sich unter seinen Schriften allein in der Republik findet[1].

---

[1]) S. o. S. 123 und Hipp. min. 376, B: ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων . . . εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.

[2]) Meno 71, D ff.

[3]) Plato führt diesen sokratischen Satz in seinen früheren Gesprächen wiederholt aus. So vor allem im Protagoras. Nachdem hier der Behauptung dass die δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ὁσιότης, σοφία und ἀνδρεία ebensoviele Theile der Tugend seien, schon S. 329, C—333, B einige mehr spitzfindige als überzeugende, aber von Plato doch wohl ernstlich gemeinte Einwürfe entgegengehalten waren, wird die Frage 349, B auf's neue aufgenommen: und als Protagoras einräumt, dass die vier ersten von den genannten fünf Tugenden sich ähnlich seien, von der Tapferkeit dagegen behauptet, sie sei von jenen durchaus verschieden, wird ihm nachgewiesen (358, C f.): da niemand freiwillig das, was er für ein Uebel hält, dem Guten vorziehe, die Furcht aber in der Erwartung eines Uebels bestehe, so wähle niemand das, was er für furchtbar hält, der Unterschied zwischen Tapferen und Feigen führe sich daher darauf zurück, dass jene wissen, was zu fürchten oder nicht zu fürchten ist, diese eben diess nicht wissen: die Tapferkeit sei σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν. Eine ganz gleichlautende (schon S. 120, 3 besprochene) Definition wird nun freilich im Laches 198, A f. von Sokrates gleichfalls bestritten: allein was er gegen sie einwendet, ist nur diess, dass die Tapferkeit, so definirt, nicht ein Theil der Tugend neben anderen sein könnte, da man nicht wissen könne, was zu fürchten oder nicht zu fürchten ist, ohne ganz allgemein zu wissen, was gut und schlecht ist, in diesem Wissen aber alle Tugenden enthalten seien. Damit soll offenbar nicht jene Definition für unbrauchbar erklärt, es soll vielmehr nur darauf hingewiesen werden, dass die verschiedenen Tugenden nicht neben einander liegende und von einander unabhängige Eigenschaften, sondern blos verschiedene Gestalten

Ist aber die gewöhnliche Tugend schon darum unvollkommen, weil ihr die Einsicht in ihr wahres Wesen und in die innere Zusammengehörigkeit ihrer Theile abgeht, so ist sie es nicht weniger auch hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Motive. Denn zur Tugend rechnet man gewöhnlich nicht blos das Thun des Guten, sondern auch das des Bösen, | indem man den Grundsatz

---

der Tugend seien, deren Wesen, der bekannten sokratischen Lehre gemäss, in der Erkenntniss des Guten gefunden wird. Auch im Charmides 173, A ff. hat der Zweifel, ob die σωφροσύνη, wenn sie Selbsterkenntniss und somit Wissen des Wissens ist, auch etwas nütze, nicht den Sinn, gegen die Zurückführung dieser Tugend auf's Wissen eine ernstliche Einwendung zu erheben, sondern er soll nur bemerklich machen, dass das Verhältniss des Wissens zur Glückseligkeit noch einer genaueren Bestimmung bedürfe.

[1] Bonitz im Hermes V, 434 f. glaubt zwar, schon der Laches deute eine Definition der Tapferkeit an, welche mit der später in der Republik gegebenen der Sache nach übereinkäme. Wenn man nämlich die Bestimmung derselben als einer φρόνιμος καρτερία (192, D) mit der weiteren (194, E. 199, B ff.) verbinde, dass die Tugend in der Einsicht über das, was ein Gut und was ein Uebel ist, bestehe, so ergebe sich der Begriff der Tapferkeit als der auf sittlicher Einsicht beruhenden Beharrlichkeit. Mir scheint aber diese Combination doch etwas mehr in dem Gespräch zu finden, als wirklich darin liegt. Denn Sokrates bestreitet 192, D ff. nicht blos die Vorstellung, als ob eine unverständige Beharrlichkeit den Namen der Tapferkeit verdiene, sondern vorher noch zeigt er, dass auch die Definition der letzteren als φρόνιμος καρτερία nicht zutreffe; und sind auch die Gründe, mit denen er diess beweist, vom sokratisch-platonischen Standpunkt selbst aus keineswegs unwiderleglich, so wird doch hier mit keinem Wort darauf hingewiesen, dass sie nicht ernstlich gemeint seien: es wird gezeigt, die Tapferkeit sei weder eine καρτερία φρόνιμος noch eine ἄφρων καρτέρησις, woraus man doch nur schliessen kann, dass ihr Wesen überhaupt nicht in der καρτερία bestehe. Andererseits wird die von Nicias vorgetragene ächt sokratische Definition, wie so eben bemerkt wurde, nicht unbedingt bestritten, sondern es wird nur nachgewiesen, dass sie sich mit der Voraussetzung, als ob die Tapferkeit blos ein Theil der Tugend sei, nicht vertrage; ob aber der Fehler in jener Definition oder in dieser Voraussetzung liege, wird nicht gesagt. Mir scheint nach dem Standpunkt, den Plato auch im Protagoras

aufstellt, den Freunden Gutes, den Feinden Böses zu thun[1]; und die Beweggründe der Tugend entnimmt man gewöhnlich nicht ihr selbst, sondern dem ausser ihr liegenden Zwecke der Lust und des Vortheils[2]. Die wahre Tugend aber erlaubt weder das eine noch das andere. Wer wirklich tugendhaft ist, wird niemand Böses thun, denn der Gute kann nur Gutes wirken[3], und ebensowenig wird ein solcher das Gute nur darum thun, um durch seine Tugend anderweitige Vortheile, diesseitige oder jenseitige, zu erreichen. Denn das heisst die Tugend um der Schlechtigkeit willen lieben, aus Furcht tapfer und aus Unmässigkeit geordnet sein; das ist ein Schattenbild der wahren Tugend, eine sklavenhafte Tugend, an der nichts ächtes und gesundes ist, eine Gerechtigkeit, welche die Selbstsucht als ihren innersten Kern in ihrem Schooss trägt, und höchstens durch Schwäche verhindert wird, sie in offenem Unrecht hervorbrechen zu lassen[4]. Die wahre Tugend dagegen besteht eben darin, dass man sich von allen jenen Triebfedern frei mache und die Ein-

---

einnimmt, nur das letztere seine Meinung sein zu können; so dass demnach das positive, auf welches die scheinbar ergebnisslose Erörterung des Laches hindeutet, in dem sokratischen Satz läge, dass sich die Tapferkeit, wie alle Tugend, auf ein Wissen, die Erkenntniss des Guten, zurückführe.

[1] Meno 71, E. Krito 49, B ff. Rep. I, 334, B, vgl. oben S. 142 f.

[2] Phädo 68, D ff. 82, C. Rep. II, 362, E ff.: die Gerechtigkeit werde nur um des Lohnes willen empfohlen, den sie von Menschen und Göttern, im Diesseits und im Jenseits eintrage, nicht um ihrer selbst willen: im Gegentheil: man preise und beneide das Glück der Ungerechten, und traue selbst den Göttern zu, dass sie sich von ihnen durch Opfer beschwichtigen lassen.

[3] Rep. I, 334, B ff. Krito a. a. O. Nur vom Standpunkt des gemeinen Bewusstseins aus bezeichnet Plato Phil. 49, D die Freude über das Unglück der Feinde als erlaubt (vgl. Susemihl II, 38); er wiederholt hier eine sokratische Definition, s. o. S. 142, 3.

[4] In diesem Sinn zeigt Plato Rep. II, 365, A ff., dass sich die Theorie der rücksichtslosesten Selbstsucht nach richtiger Folgerung aus den Beweggründen ergebe, durch welche die Gerechtigkeit empfohlen zu werden pflege, und Rep. VI, 492, A ff. bezeichnet er die Massen, welche in den politischen Versammlungen die Staaten und die Staatsmänner beherrschen, als die eigentlichen Jugendverführer, als die grossen Sophisten, welchen die gewöhnlich sogenannten Sophisten nur nachsprechen, ihre Neigungen studiren, und sich darnach richten. Die sophistische Ethik ist seiner Ansicht nach die einfache Consequenz der gewöhnlichen.

sicht allein als die Münze betrachte, gegen die man alles umtauschen muss [1]). |

Was also Plato dem gewöhnlichen Standpunkt vorwirft, ist im allgemeinen die Bewusstlosigkeit, in der er sich über sein eigenes Thun befindet, und der Widerspruch, in den er sich in Folge davon verwickelt, sich bei einer Wahrheit, welche den Irrthum, und bei einer Tugend, welche die Schlechtigkeit an sich hat, zu beruhigen. Eben diesen Widerspruch hatte nun die Sophistik aufgezeigt und zur Verwirrung des populären Bewusstseins benützt, statt aber von hier aus zu einer tieferen Begründung des Wissens und der Sittlichkeit fortzuschreiten, war sie bei diesem negativen Resultat stehen geblieben, und hatte als positiven Zweck nur die unbedingte Geltung der subjektiven Meinung und Willkühr aufgestellt. Hat es sich nun schon im bisherigen gezeigt, dass Plato von einer ganz anderen Grundlage ausgeht und einem ganz anderen Ziele zustrebt, so sehen wir ihn sofort auch zur wissenschaftlichen Widerlegung der Sophistik fortgehen.

Auch hier können wir die theoretische und die praktische Seite unterscheiden. Der Grundsatz der Sophistik lässt sich im allgemeinen in dem Satz ausdrücken, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei; theoretisch gefasst bedeutet dieser Satz: es ist für jeden wahr, was ihm wahr erscheint, praktisch: es ist für jeden recht, was ihm gutdünkt. Beide Grundsätze hat unser Philosoph eingehend widerlegt.

Dem theoretischen Grundsatz der Sophistik hält er [2]) zunächst schon die Erfahrungsthatsache entgegen, dass wenigstens die Urtheile über zukünftiges auch für den urtheilenden selbst oft keine Wahrheit haben; der entscheidende Beweis liegt aber für ihn darin, dass derselbe alle Möglichkeit des Wissens überhaupt aufheben würde. Hat alles Wahrheit, was dem Einzelnen wahr zu sein scheint, so giebt es überhaupt keine Wahrheit, denn von jedem Satze, und gleich von diesem selbst, wäre das Gegentheil ebenso wahr; es giebt mithin auch keinen Unterschied des Wissens und Nichtwissens, der Einsicht und des Unverstandes, der Tugend und der Schlechtigkeit; es müsste dann alles, der heraklitischen Lehre gemäss, in beständigem Flusse sein, so dass sich von jedem alles ebensogut aussagen liesse, als sein Gegentheil [1]). Dann würde aber gerade das unerkannt bleiben, was allein den wahren Inhalt des Wissens bilden kann, das Wesen der Dinge (die οὐσία), da dieses der sinnlichen Wahrnehmung, auf die uns Protagoras beschränkt, unzugänglich ist; es könnte kein anundfürsichseiendes und festes geben, nichts, was an sich selbst schön, wahr und gut ist, ebendamit aber auch kein Wissen von der Wahrheit; von Wahrheit und Wissenschaft kann nur gesprochen werden, wenn diese nicht in der sinnlichen Empfindung, sondern in der reinen Beschäftigung des Geistes mit dem wahrhaft Seienden gesucht wird.

---

[1]) Phädo S. 68, B ff. 82, C. 83, E. Rep. X, 612, A, Stellen, von denen namentlich die erste zu dem schönsten und reinsten gehört, was Plato geschrieben hat. Von vielem verwandten, das man hier anzuführen versucht sein könnte, möge mir erlaubt sein auf die herrlichen Aeusserungen Spinoza's Eth. pr. 41. Ep. 34. S. 503 zu verweisen.

[2]) Theät. 170, A—172, B. 177, C—187, A. Krat. 386, A ff. 439, C ff.

Ausführlicher hat sich Plato über die sophistische Ethik geäussert, zu deren Bekämpfung ihm auch der cyrenaische Hedonismus, den er mit jener zusammennimmt, Anlass gab. Zunächst noch in ihrer Verflechtung mit der sophistischen Rhetorik wird dieselbe im Gorgias [2]) kritisirt. Von sophistischer Seite wird hier behauptet, das höchste Glück bestehe in der Macht, zu thun, was man möge, und eben dieses Glück sei auch das naturgemässe Ziel unseres Handelns, denn das natürliche Recht sei nur das Recht des Stärkeren. Der platonische Sokrates zeigt dagegen: thun zu können, was man möge (ἃ δοκεῖ τινι), sei an sich noch kein Glück, sondern nur, zu thun was man wolle (ἃ βούλεται); diess sei aber nur, was dem Handelnden wirklich zum Besten dient, denn alle wollen das Gute. Dass aber dieses nicht die Lust sei, gebe schon die allgemeine Meinung zu, wenn sie zwischen dem Schönen und dem Angenehmen, dem Schändlichen und dem Unangenehmen unterscheide; und dasselbe fordere auch die Natur der Sache, denn Gut und Böse schliessen sich aus, Lust und Unlust setzen sich wechselseitig voraus, Lust und Unlust kommen dem Guten und Schlechten gleichsehr zu, Güte und Schlechtigkeit nicht. Weit entfernt daher, dass die Lust das höchste Gut und das Streben nach Lust das allgemeine Recht wäre, sei es vielmehr umgekehrt besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, und durch Strafe von der Schlechtigkeit geheilt zu werden, als unbestraft zu bleiben, denn gut könne nur sein, was gerecht sei [1]). — Die tiefere Begründung dieses Urtheils, die aber freilich ebendesshalb auch schon in den objektiven Theil des Systems eingreift, giebt der Philebus [2]). Die Frage, welche hier untersucht wird, ist diese: ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei — jenes der sophistische, dieses der sokratische, von der megarischen und cynischen Schule schärfer gefasste Grundsatz. Die Antwort lautet dahin, dass zwar zur vollendeten Glückseligkeit beides erforderlich sei, die Einsicht jedoch das ungleich höhere und dem absolut Guten näher verwandt sei. In dem Beweis dieses Satzes bildet den Hauptnerv die Bemerkung, dass die Lust dem Gebiete des Werdens angehöre [3]), das Gute dagegen ein anundfürsichseiendes und wesenhaftes [4]) sein müsse, wenn doch alles Werden ein Sein zum Zweck hat, das Gute aber der höchste Zweck ist; dass die Lust dem Unbegrenzten (Stofflichen) am nächsten verwandt sei, die Einsicht dagegen der göttlichen Vernunft als der alles ordnenden und bildenden Ursache [5]).

---

[1]) Aehnlich widerlegt Aristoteles die heraklitische und protagorische Lehre, indem er ihr vorwirft, dass sie den Satz des Widerspruchs läugne. Metaph. IV, 4. 5.

[2]) Vgl. besonders S. 466, C—479, E. 488, B—508, C. Dass auch die Unterredung mit dem Politiker Kallikles zur Widerlegung des sophistischen Princips gehört, habe ich schon Th. I, 922, 6 bemerkt. Die sophistische Ethik spricht nach Plato nur dasselbe in der Form allgemeiner Grundsätze aus, was die gewöhnliche Handlungsweise stillschweigend voraussetzt: s. o. S. 503, 4. vgl. S. 23.

---

[1] 1) Vgl. hiezu Theät. 176, D f. Ueber die scheinbar abweichende Darstellung des Protagoras s. m. S. 508, 1.

[2] 2) Besonders S. 23, B—55, C.

[3] 3) Vgl. Rep. IX, 583, E: τὸ ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν. Tim. S. 64.

[4] 4) αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὂν, οὐσία Phil. 53, C ff.

[5] 5) Wenn Wehrmann Plat. de summo bono doctr. S. 49 ff. glaubt, von der Lustempfindung als solcher könne Plato diess nicht sagen, und desswegen unter der ἡδονὴ hier zunächst die Begierde verstehen will, so ist dieser Sinn von Plato selbst mit nichts angedeutet, vielmehr wird Phil. 27, E. 41, D durch den Gegensatz der λύπη auch die ἡδονὴ ausdrücklich auf die Lustempfindung bezogen. Diese ist unbegrenzt, weil sie immer mit ihrem Gegentheil verknüpft ist (s. o. und Phädo S. 60, B. Phädr. 258, E), und daher in jedem Moment die Möglichkeit enthält, durch vollständigere Befreiung von diesem zu wachsen.

Weiter macht Plato hier auch darauf aufmerksam, dass Lust und Unlust nicht selten blos auf einer optischen Täuschung beruhen, dass die Lust in den meisten Fällen nur mit ihrem Gegentheil, der Unlust, zusammen vorkomme, dass gerade die heftigsten Lustempfindungen aus einem krankhaften körperlichen oder geistigen Zustand entspringen. Zieht man nun diese ab, so bleibt als reine Lust nur der theoretische Genuss des sinnlich Schönen übrig, von dem aber Plato | selbst anderswo (Tim. 47, A f.) erklärt, sein wahrer Werth liege gleichfalls nur darin, die unentbehrliche Grundlage des Denkens zu bilden, und den er auch im Philebus der Einsicht entschieden nachsetzt. — Um endlich noch der Republik zu erwähnen, so stimmt auch sie mit diesen Erörterungen überein, und weist sichtbar darauf zurück, wenn sie (VI, 505, C) gegen die Lustlehre bemerkt: selbst ihre Anhänger müssen zugeben, dass es auch schlechte Lüste gebe, indem sie nun doch zugleich die Lust für das Gute halten, so thun sie nichts anderes, als dass sie Gutes und Böses für dasselbe erklären; und ebenso an einem anderen Orte [1]: die wahre Glückseligkeit habe nur der Philosoph, denn nur seine Lust bestehe in der Erfüllung mit etwas wahrhaft Wirklichem, nur sie sei rein, und nicht an eine sie bedingende Unlust gebunden; die Frage, ob die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit nützlicher sei, sei so lächerlich, wie die, ob es zuträglicher sei, gesund oder krank zu sein [2]. Nur eine specielle Anwendung des Unterschieds zwischen dem relativ Guten und dem absolut Guten ist es auch, wenn Rep. I, 339—347 die sophistische Behauptung, dass die Gerechtigkeit nichts anderes sei, als der Vortheil des Herrschers, durch die Ausschliessung der Lohndienerei von der Regierungskunst widerlegt wird, denn offenbar liegt hiebei die allgemeine Voraussetzung zu Grunde, dass die sittliche Thätigkeit ihren Zweck in sich selbst haben müsse, nicht in etwas ausser ihr liegendem. Wird endlich ebendaselbst [3] der Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit weiter daraus bewiesen, dass der Gerechte nur gegen den

---

[1] IX, 583, B — 587, A — äusserlicher ist die vorangehende Beweisführung von S. 576, E an.

[2] Rep. IV, 445, A f.

[3] 348, B ff., wo aber die Durchsichtigkeit des an sich richtigen Gedankens durch den zweideutigen Gebrauch des πλεονεκτεῖν (dessen Angemessenheit ich Susemihl II, 101 nicht zugeben kann) verloren hat.

Ungerechten, nicht aber gegen den Gerechten, der Ungerechte dagegen nicht allein gegen Gerechte, sondern auch gegen Ungerechte im Vortheil zu sein strebe, dass daher ohne alle Gerechtigkeit gar kein geselliger Zustand und kein gemeinsames Handeln möglich sei, dass nicht einmal eine Räuberbande dieser Tugend gänzlich entbehren könne, so wird hiemit der praktische Grundsatz der Sophistik in der gleichen Weise widerlegt, wie früher der theoretische: wie kein Wissen möglich ist, wenn | statt des Begriffs der Sache die Meinung der Einzelnen gilt, so ist kein verständiges und zweckmässiges Handeln möglich, wenn der Einzelne seine Willkühr und seinen Vortheil zum Gesetz macht, statt sie einem allgemeingültigen Gesetz zu unterwerfen [1].

---

[1] Der obigen Darstellung scheint die Behandlung der ethischen Fragen im Protagoras zu widersprechen. Um seine Definition der Tapferkeit als σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν (360, D) zu begründen, stellt Sokrates hier (350, B) den Satz auf, das ἡδέως ζῇν falle mit dem εὖ ζῇν oder dem ἀγαθὸν, das ἀηδῶς ζῇν mit dem κακὸν zusammen; und auf die Einwendung des Protagoras, dass nicht jedes ἡδὺ ein ἀγαθὸν, nicht jedes ἀνιαρὸν ein κακὸν sei, führt er 353, C ff. aus: man nenne das Angenehme nur dann schlecht, wenn grössere Unannehmlichkeiten, das Unangenehme nur dann gut, wenn grössere Genüsse daraus hervorgehen; die Lebenskunst bestehe daher darin, dass man das Grössenverhältniss der aus den Handlungen nicht allein für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft hervorgehenden Lust und Unlust abzumessen und zu berechnen verstehe. Dürften wir nun hierin, wie Grote will (Plato II, 78 ff. 120. 599. I, 540), den positiven Ausdruck von Plato's eigener Ueberzeugung sehen, so bliebe nichts übrig, als ihm einzuräumen, dass zwischen dem Protagoras und den übrigen Gesprächen, namentlich dem Gorgias, ein unversöhnlicher Widerspruch stattfinde. Aber eine solche Unbeständigkeit Plato zuzutrauen, müsste man sich auch dann bedenken, wenn man mit Grote die im Protagoras vorgetragene sensualistische Theorie an sich selbst für richtiger hielte; und diess um so mehr, da auch schon der Krito und die Apologie, welche wir doch kaum für jünger, keinenfalls für viel jünger halten können, als den Protagoras, Grundsätze aussprechen, die sich mit der Darstellung des letzteren, so wie Grote sie auffasst, nicht vertragen würden. (Vgl. S. 128.) Plato deutet jedoch selbst an, dass das, was er im Prot. Sokrates in den Mund legt, nicht sein letztes Wort ist, wenn er wiederholt (351, C. 353, E) auf die πολλοὶ hinweist, mit denen er es hier zu thun habe. Diesen zeigt er nach sokratischem Vorgang, dass sie zu der Annahme, als ob man das Böse wissentlich thun könne, desshalb kein Recht haben, weil das Böse schliesslich doch immer das sei, was dem Menschen schade. Aber warum es diess ist, wird nicht gesagt: es bleibt vorerst unentschieden, ob die Lust, welche den Masstab des Guten bilden soll, die sinn-

Diess also erscheint in letzter Beziehung als der Grundfehler der sophistischen Ethik, dass sie mit ihrer Lustlehre das Vergängliche an die Stelle des Bleibenden, den Schein an die Stelle des Wesens, die relativen und darum immer wieder in ihr Gegentheil umschlagenden Zwecke an die Stelle des in sich einstimmigen absoluten Zwecks setzt. Auf eben dieses waren aber auch die Einwendungen gegen das theoretische Princip der Sophistik zurückgekommen. Die Sophistik ist also nach platonischer Auffassung überhaupt die durchgeführte Verkehrung der richtigen Weltansicht, die systematische Verdrängung des Wesens durch den Schein, des wahren Wissens durch ein Scheinwissen, des sittlichen Handelns durch einen niedrigen, nur endlichen Zwecken fröhnenden Eudämonismus, sie ist, nach der Definition am Schlusse des Sophisten, die Kunst, ohne wirkliches Wissen und im Bewusstsein dieses Mangels sich durch eristische Dialektik den Schein des Wissens zu geben; und ebenso ist die im grossen angewandte Sophistik, oder die Rhetorik, die Kunst, denselben Schein ganzen Volksmassen vorzuspiegeln, welchen die Sophistik Einzelnen vorspiegelt¹); oder wenn wir beide zusammennehmen, so besteht die Kunst des Sophisten darin, die Launen des grossen Thiers, des Volks, zu studiren und geschickt zu behandeln²); der Sophist versteht weder, noch besitzt er etwas von der Tugend³), er ist nichts weiter, als ein Krämer und Handwerker, der seine

---

liche Lust ist, auf die der Begriff der ἡδονή im Philebus beschränkt wird, oder jene höhere Befriedigung, die aus der Gesundheit der Seele hervorgeht. Diese Frage wird erst im Gorgias und den späteren Schriften erledigt und daher auch jetzt erst das Gute vom Angenehmen ausdrücklich unterschieden (s. o. S. 449, 2). Liegt nun auch hierin immerhin ein Fortschritt in der Entwicklung der platonischen Ethik, so betrifft dieser doch weniger ihren Inhalt, als ihre wissenschaftliche Ausführung: ein Eudämonismus, wie ihn Grote Plato zutraut, ist auch dem Protagoras fremd.

1) S. Soph. 268, B. Phädr. 261, A ff. Gorg. 455, A. 462, B—466, A. Eine Satyre auf die sophistische Eristik ist der Euthydem. Vgl. Th. I, 885. 910 f.

2) Rep. VI, 493.

3) Meno 96, A f., wozu weiter alle jene Gespräche zu vergleichen sind, in welchen die sophistische und die sokratische Tugendlehre sich gegenübergestellt werden, der kleinere Hippias, der Protagoras, der Gorgias, das erste Buch der Republik und ebd. VI, 495, C ff.

Waare anpreist, wie sie auch beschaffen sein möge[1]), und der Redner, statt ein Führer des Volks zu sein, erniedrigt sich zu seinem Knechte[2]); statt die Unwissenden, wie er sollte, als Wissender zu belehren, und die sittlich Verwahrlosten zu bessern, benützt er die Unwissenheit, selbst unwissend, zur Ueberredung, und schmeichelt gewissenlos dem Unverstand und den Begierden[3]). Weit entfernt daher, dass die Sophistik und die Rhetorik wirkliche Künste wären, sind sie vielmehr als blosse Fertigkeiten (ἐμπειρίαι), und näher als Theile der Schmeichelkunst zu bezeichnen, als Afterkünste, die ebensogut Zerrbilder der Gesetzgebungskunst und Rechtspflege sind, wie die Putzkunst und die Kochkunst Zerrbilder der Gymnastik und der Arzneikunde[4]); und nur eine vorübergehende Ausnahme von diesem Urtheil ist es, wenn Plato im Sophisten 231, B ff. die prüfende und reinigende Kraft der Sophistik zwar andeutet, diese Andeutung aber sogleich wieder, als zu ehrenvoll für dieselbe, zurücknimmt.

Verhält es sich nun aber so mit dem, was gewöhnlich für Philosophie ausgegeben wird, und kann doch der Standpunkt des unphilosophischen Bewusstseins ebensowenig genügen, worin haben wir im Gegensatz hiegegen die wahre Philosophie zu suchen?

Schon im bisherigen hat es sich gezeigt, dass Plato dem Begriff der Philosophie einen viel weiteren Umfang giebt, als wir diess gewohnt sind; während wir unter Philosophie nur eine bestimmte Weise des Denkens zu verstehen pflegen, so ist sie dem Plato ebenso wesentlich eine Sache des Lebens, ja dieses praktische Element ist bei ihm das erste, die allgemeine Grundlage, ohne die er sich das theoretische gar nicht zu denken weiss. Er steht auch hierin dem Sokrates noch näher, dessen Philosophie ganz mit seinem persönlichen Charakter zusammenfiel, und ist er auch über diese Beschränktheit des sokratischen Philosophirens

---

1) Prot. 313, C ff. Soph. 223, B — 226, A. Rep. VI, 495, C ff.

2) Gorg. 517, B ff. Dass von diesem Urtheil auch die berühmtesten Staatsmänner Athens nicht auszunehmen seien, sagt Plato ebd. S. 515, C ff.

3) Gorg. 458, E ff. 463, A ff. 504, D ff. vgl. Theät. 201, A f. Polit. 304, C.

4) Gorg. 462, B ff. Mit der Kochkunst vergleicht schon ARISTOPH. Ritter 215 f. die Demagogie.

hinausgegangen, um die Idee zum System zu entwickeln, so hat er doch diese Thätigkeit selbst noch nicht so ausschliesslich theoretisch gefasst, wie Aristoteles[1]). Wollen wir daher seine Bestimmungen über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie kennen lernen, so werden wir mit ihrer Ableitung aus dem praktischen Bedürfniss, mit der Schilderung des philosophischen Triebs beginnen müssen; erst das zweite ist die theoretische Form der Philosophie, die philosophische Methode; aus | beiden ergiebt sich dann drittens Plato's Gesammtansicht von der Philosophie und der Bildung des Menschen für dieselbe.

Die allgemeine Grundlage der Philosophie ist der philosophische Trieb. Aber wie dieser bei Sokrates nicht die rein theoretische Form des Erkenntnisstriebs gehabt hatte, sondern unmittelbar mit dem eigenen Wissen sich zugleich auf die Erzeugung des Wissens und der Tugend in anderen richtete, so bezieht ihn auch Plato wesentlich auf die praktische Verwirklichung der Wahrheit, und bestimmt ihn desshalb näher als Zeugungstrieb, oder als Eros. Die Philosophie entspringt ihm zufolge, wie alles höhere Leben, aus Begeisterung (μανία)[2]). Wenn die Erinnerung an die Urbilder, welche die Seele in ihrem überirdischen Dasein geschaut hat, beim Anblick der diesseitigen Abbilder wieder in ihr erwacht, so wird sie von staunendem Entzücken ergriffen, sie kommt ausser sich und geräth in Begeisterung[3]); und eben hierin, in dem überwältigenden Gegensatz der Idee gegen die Erscheinung, liegt der letzte Grund für jene Verwunderung, welche nach Plato der Anfang der Philosophie ist[4]), für jene Verwirrung, jenen brennenden Schmerz, der jedes edlere Gemüth erfasst, wenn zuerst die Ahnung des Höheren in ihm aufgeht [1]), für jene Seltsamkeit und jene Ungeschicklichkeit in weltlichen Geschäften, welche dem oberflächlichen Blick im Bilde des Philosophen zunächst entgegentritt [2]). Dass nun aber diese ideale Begeisterung die Form der Liebe annimmt, diess leitet der Phädrus (250, B. D) aus dem eigenthümlichen Glanz ab, durch welchen sich die sichtbaren Abbilder des Schönen vor denen aller anderen Ideen auszeichnen: daher komme es, dass sie gerade den stärksten Eindruck auf das Gemüth machen. Genauer erklärt das Gastmahl diese Erscheinung aus dem Streben der sterblichen Natur nach Unsterblichkeit: weil sie der göttlichen Unveränderlichkeit ermangle, so entstehe für sie die Nothwendigkeit, durch immer neue Erzeugung ihrer selbst sich zu erhalten. Dieser Zeugungstrieb sei die Liebe [3]). Die Liebe entspringt daher einerseits aus der höheren, gottverwandten Natur des Menschen [4]), sie ist das Streben, dem Unsterblichen ähnlich zu werden. Andererseits aber ist sie doch erst ein Streben, noch nicht der Besitz selbst, und insofern setzt sie einen Mangel voraus: sie eignet nur den endlichen, nicht dem vollkommenen göttlichen Wesen [5]). Sie steht demnach in der Mitte zwischen Haben und Nichthaben, denn sie ist eben der Uebergang von diesem zu jenem: der Eros ist der Sohn der Penia und des Poros [6]). Den Gegenstand dieses Strebens bildet im allgemeinen das Gute, oder genauer, der Besitz des Guten, die Glückseligkeit, denn diese ist das, was alle begehren; und ebendesshalb richtet es sich auch auf die Unsterblichkeit, weil mit dem Glückseligkeitstrieb unmittelbar der Wunsch gegeben ist, dass der Besitz des Guten ein ewiger sein möge[1]). Die Liebe ist also überhaupt das Streben des Endlichen, sich zur Unendlichkeit zu erweitern, sich mit einem ewigen und unvergänglichen Inhalt zu erfüllen, ein dauerndes zu erzeugen. Die äussere Bedingung ihres Daseins ist die Gegenwart des Schönen[2]), denn dieses allein erweckt durch seine harmonische, dem Göttlichen in uns entsprechende Form das Verlangen nach dem Unendlichen[3]). So verschieden aber das Schöne der Art und dem

---

[1]) Vgl. S. 470. 472.

[2]) Die religiöse oder künstlerische Begeisterung wird ja überhaupt von den Griechen als Wahnsinn bezeichnet; m. vgl. auch, was Th. I, 651, 1. 759, 3 angeführt wurde, und HERAKLIT bei PLUT. Pyth. orac. c. 6, S. 397.

[3]) Phädr. 244, A ff. 249 D—251, B. Die unbedingte Lobpreisung jedoch, welche in der ersten von diesen Stellen, der dithyrambischen Haltung dieser Rede entsprechend, der göttlichen Begeisterung gezollt ist, wird durch andere Aeusserungen (Apol. 22, C. Meno 99, B ff. Tim. 71, E f. vgl. Io 534, B) und durch Phädr. 248, D selbst wesentlich beschränkt.

[4]) Theät. 155, D. vgl. ARIST. Metaph. I, 2. 982, b, 12. Diese Verwunderung wird hier aus der Wahrnehmung der Widersprüche abgeleitet, in welche sich die gewöhnliche Vorstellung verwickelt, eben diese sind es ja aber, in denen sich die Idee indirekt ankündigt.

---

[1] Phädr. 251, A ff. Symp. 215, D ff. (s. o. S. 153) 218, A f. Theät. 149, A. 151, A. Rep. VII, 515, E. Meno 80, A.

[2] Theät. 173, C ff. 175, B. E. Rep. VII, 516, E. 517, D. Der eigentliche Typus dieser philosophischen Atopie ist Sokrates, der sich gerade in ihr als der vollendete philosophische Erotiker, ja als der personificirte Eros zeigt; m. s. das Gastmahl 215, A f. 221, D f. und dazu meine Uebersetzung dieser Schrift S. 86. Schwegler über die Composition des plat. Symp. S. 9 ff. Steinhart Pl. W. IV, 258 u. a.

[3] Symp. 206, B ff. vgl. Gess. VI, 773, E. IV, 721, B f.

[4] Diess ist darin angedeutet, dass Poros, der Vater des Eros, der Sohn der Metis genannt wird; s. S. 513, 3.

[5] A. a. 202, B ff. 203, E f.

[6] A. a. O. S. 199, C—204, B.

---

[1]) A. a. O. 204, E — 206, A.

[2]) A. a. O. 206, C f. 209, B. vgl. Phädr. 250, B. D.

[3]) In dem obigen ist bereits auch die Erklärung des Mythus Symp. 203 angedeutet. — Eros ist ein Dämon, eines von den Wesen, welche zwischen Sterblichen und Unsterblichen in der Mitte stehen und die Gemeinschaft beider vermitteln, er ist demgemäss zugleich arm und reich, hässlich und voll Liebe zum Schönen, unwissend und von Weisheitsstreben erfüllt, er vereinigt überhaupt die widersprechendsten Eigenschaften, weil in der Liebe beides, die endliche und die unendliche Seite unserer Natur, vereinigt ist und durch sie verknüpft wird. Er ist der Sohn der Penia und des Poros, denn die Liebe entspringt einestheils aus der Bedürftigkeit des Menschen (s. S. 199, D ff.), anderntheils aus seiner höheren Anlage, welche ihn in den Stand setzt, den ihm fehlenden Besitz zu erwerben (πόρος heisst nicht Reichthum, sondern Erwerb, Betriebsamkeit). Sein Vater heisst ein Sohn der Metis, denn wie der Erwerb überhaupt die Frucht der Klugheit ist, so beruht insbesondere derjenige Erwerb, um welchen es sich hier handelt, der Erwerb höherer Güter, auf der vernünftigen, geistigen Natur des Menschen. Eros wird endlich am Geburtsfest Aphrodite's erzeugt, denn die Erscheinung des Schönen ist es, wodurch die Liebe erweckt, der höhere Theil des menschlichen Wesens sollicitirt wird, den niederen, endlichen und bedürftigen zu befruchten, sich mit ihm zum Streben nach dem Guten zu vereinigen (vgl. S. 203, C mit 206, C, f.). Diess ist der Lehrgehalt, welcher in dem Mythus durchsichtig genug niedergelegt ist, und über den man sich auch nachgerade ziemlich zu vereinigen scheint (m. s. Susemihl I, 393 f. und die von ihm angeführten. Deuschle Plat. Mythen S. 13), wenn auch in der Auffassung des einzelnen immer kleine Abweichungen stattfinden werden. Alles weitere dagegen rechne ich zur dichterischen Ausschmückung, und ich kann insofern der Deutung, welche Susemihl a. a. O. dem Garten des Zeus und der Trunkenheit des Poros giebt, nicht beitreten. Weit weniger aber allerdings der Auslegung, durch welche A. Jahn in seiner Dissert. Plat. 64 ff. 249 ff., unter theilweiser Beistimmung von Brandis II, a, 422 f., zu den Erklärungen der Neuplatoniker zurückkehrte (welche derselbe S. 136 ff., vgl. Steinhart Plat. W. IV, 338 f., mit gelehrtem Fleiss gesammelt hat). Metis bedeutet nach ihm die göttliche Vernunft, Poros und Aphrodite die Ideen des Guten

Grade nach ist, so verschieden ist auch die Liebe: sie stellt sich nicht von Anfang an gleich rein dar, sie verwirklicht sich vielmehr, vom unvollkommeneren nur allmählich zum vollkommeneren aufsteigend, in einer Stufenreihe verschiedener Formen. Das erste ist die Liebe zu schönen Gestalten, erst zu Einer, dann zu allen; eine höhere Stufe ist die Liebe zu schönen Seelen, die sich in Erzeugung sittlicher Reden und Bestrebungen, in Werken der Erziehung, der | Kunst, der Gesetzgebung bethätigt; eine dritte die Liebe zu schönen Wissenschaften, das Aufsuchen des Schönen, wo es sich immer finden mag; die höchste endlich die Liebe, welche sich auf die reine, gestaltlose, ewige und unveränderliche, mit nichts endlichem oder materiellem vermischte Schönheit, auf die Idee richtet, welche das wahre Wissen und die wahre Tugend hervorbringt, und so das Ziel des Eros, die Unsterblichkeit, allein erreicht [1]). Ist aber erst dieses die adäquate Verwirklichung dessen, was der Eros anstrebt, so zeigt sich eben hierin, dass er auch von Anfang an eigentlich nur hierauf gerichtet gewesen sein kann, und dass alle untergeordneten Stufen seiner Befriedigung nur unklare und unreife Versuche waren, die Idee in ihren Abbildern zu ergreifen [2]). Seinem wahren Wesen nach ist daher der

---

und Schönen, Penia die Materie, Eros die menschliche Seele. Unsere Schrift selbst schliesst durch das, was sie im vorangehenden und folgenden ohne Bild über den Eros sagt, diese Deutung ebenso bestimmt aus, wie sie andererseits die richtigere an die Hand giebt.

1) Symp. 208, E—212, A. In der unentwickelteren Darstellung des Phädrus S. 249, D ff. wird diese Unterscheidung kaum erst angedeutet, und der philosophische Trieb noch unmittelbar mit der sittlichen Knabenliebe zusammengenommen.

2) Diesen Umstand übersieht DEUSCHLE Plat. Myth. 30, wenn er gegen die Gleichstellung des Eros mit dem philosophischen Trieb einwendet, nur in seiner höchsten Vollendung falle jener mit diesem zusammen. Nach platonischer Anschauung ist der eigentliche Gegenstand der Liebe von Anfang an das Schöne als solches, das Ewige, die Idee, und wenn diese zuerst nur in ihren sinnlichen und endlichen Nachbildungen ergriffen wird, wenn die Einsicht in den Zweck und die Aufgabe seines Thuns dem Liebenden nur allmählich aufgeht, so ändert diess nichts an der Sache: die niedrigeren Formen der Liebe sind nur Vorstufen (Symp. 211, B f.), oder sofern man bei ihnen stehen bleibt, Missverständnisse des wahren, philosophischen Eros, eigentlich aber ist es immer nur das Gute und der dauernde Besitz des Guten, den alle begehren (Symp. 205, D ff. Phädr. 249, D ff.), wie ja auch

Eros der philosophische Trieb, das Streben nach Darstellung des absolut Schönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch spekulatives Wissen und philosophisches Leben, und nur als ein Moment in der Entwicklung dieses Triebs ist alle Freude an irgend welchem besonderen Schönen zu betrachten[1]). |

Der philosophische Trieb ist indessen blos das Streben nach dem Besitz der Wahrheit; fragen wir nun aber weiter, welches das Mittel ist, um wirklich zu diesem Besitz zu kommen, so antwortet uns Plato, etwas unerwartet für seine gewöhnlichen, en-

---

die Unsterblichkeit, der nach Plato alle, selbst die sinnliche Liebe gilt, nur durch ein philosophisches Leben wirklich zu erlangen ist (Phädr. 248, E. 256, A f. Symp. 212, A u. a.). Plato versteht eben unter Philosophie nicht blos die wissenschaftliche Untersuchung, sondern jede menschliche Thätigkeit gilt ihm in demselben Masse für eine philosophische, in dem sie sich auf etwas wahres und wesenhaftes bezieht.

[1]) Neben dem Phädrus und dem Gastmahl ist hier auch noch des Lysis zu erwähnen, über den im übrigen S. 418, 1 zu vergleichen ist. Wenn hier bei der Untersuchung über den Begriff des φίλος S. 219, A das Ergebniss gewonnen wird: τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου, so passt diese Formel vollständig auf die Lehre des Gastmahls über den Eros; denn die Liebe ist nach diesem aus einem Mangel und Bedürfniss hervorgegangen, sie entsteht demnach διὰ τὸ κακὸν, oder wie es Lys. 218, C genauer heisst, διὰ κακοῦ παρουσίαν, sie richtet sich um des absolut Guten und Göttlichen willen (ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ) auf das Schöne im endlichen Dasein (τοῦ ἀγαθοῦ φίλον), sie kann endlich nur einem zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte stehenden Wesen (dem οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν) zukommen; auch den Satz des Gastmahls 203, E f., dass die Götter, überhaupt die Weisen, nicht philosophiren, ebensowenig aber die durchaus Unwissenden, sondern die zwischen beiden in der Mitte Stehenden, finden wir hier S. 218, A fast mit denselben Worten. Können wir nun doch nicht voraussetzen, dass Plato schon zu der Zeit, als er den Lysis schrieb, die leitenden Gedanken seines späteren Systems gefunden hatte, so bleibt nur die Annahme übrig, die psychologische Analyse, von welcher doch auch seine spätere Darstellung ausgeht, habe ihn schon damals bis zu dem Punkte geführt, den er von sokratischer Grundlage aus erreichen konnte, aber die weitere metaphysische Erklärung dieser psychologischen Erscheinungen habe sich ihm erst später ergeben. Eine Bestätigung dieser Ansicht könnte man darin finden, dass auch das Gastmahl 199, C ff. dem Sokrates ähnliches, wie der Lysis, das weitere dagegen Diotima in den Mund legt. Doch ist dieser Umstand nicht beweisend.

thusiastischen Verehrer: die dialektische Methode[1]). Alle andere sittliche und geistige Uebung, jene ganze Vorbildung, welche uns das Gastmahl geschildert hat und die Republik noch genauer schildern wird, führt nur bis an die Schwelle der Philosophie; durch ihr eigenthümliches Gebiet kann uns die Dialektik allein den Weg weisen. Dass diese zum philosophischen Trieb hinzukommen müsse, ist schon in Phädrus ausgesprochen, wenn hier auf die Darstellung des Eros, welche der erste Theil dieses Gesprächs enthält, der zweite eine Untersuchung über die Kunst der Rede folgen lässt[2]); und wird auch die Nothwendigkeit jener Methode hier (261, C ff.) zunächst noch ganz äusserlich mit der Bemerkung begründet, dass ohne dieselbe der Zweck der Beredsamkeit, die Seelenleitung, nicht zu erreichen sei, so hebt sich doch bereits diese Aeusserlichkeit | der Behandlung im Verlaufe (S. 266, B. 270 D) wieder auf. Tiefer gehend zeigt der Sophist (251, A—253 E): da weder alle Begriffe sich verbinden lassen, noch alle dieser Verbindung widerstreben, so bedürfe es einer Wissenschaft der Begriffsverknüpfung, der Dialektik. Hierauf zurückweisend erklärt endlich der Philebus (16, B ff.) diese Wissenschaft für die höchste Gabe der Götter und für das wahre Feuer des Prometheus, ohne das keine kunstmässige Behandlung irgend eines Gegenstands möglich sei. — Was sodann näher das Wesen der Dialektik betrifft, so ist zunächst im allgemeinen festzuhalten, dass ihr Gegenstand ausschliesslich der Begriff ist: sie ist das Organ, mittelst dessen der reine Begriff von aller sinnlichen Form und Voraussetzung frei ergriffen und entwickelt wird[3]).

---

[1] Steger Die platonische Dialektik (Plat. Stud. I. Insbr. 1869. S. 33 ff.), wo die hergehörigen Stellen in grosser Anzahl zusammengestellt sind.

[2] S. Schleiermacher Einl. zum Phädrus, besonders S. 65 f.

[3] Rep. VI, 511, B (s. o. S. 490): τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη. Rep. VII, 532, A: ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ, κἂν μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει . . Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

Sie ist daher nur dem Philosophen eigen [1]); denn ihm allein kommt es zu, das Seiende als solches, das Wesen und den Begriff der Dinge, zu erkennen [2]) und durch dieses sein Wissen alle anderen Wissenschaften und Künste zu beherrschen [3]). Im besonderen | hat diese Beschäftigung mit den Begriffen eine doppelte Aufgabe, die συναγωγή und die διαίρεσις, die Begriffsbildung und die Eintheilung [4]). Das erste ist, dass man das Viele der Erfahrung auf Einen Gattungsbegriff zurückführe, das zweite, dass man diesen organisch in seine Artbegriffe zerlege, ohne eines seiner natürlichen Glieder zu zerbrechen, oder eine wirklich vorhandene Gliederung zu übergehen. Wer es versteht, den durch das viele und getrennte sich hindurchziehenden Einen Begriff zu erkennen, ebenso umgekehrt den Einen Begriff methodisch durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum

---

Ebd. 533, C: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν u. s. w.; Phileb. 58, A: die Dialektik sei ἡ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς ἐπιστήμη. Weiteres sogleich.

1) Soph. 253, E: ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι. Vgl. Phädr. 278, D.

2) Rep. V, Schl. VI, 484, B.

3) Phileb. 58, A: die Dialektik sei die Wissenschaft, ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην (Arithmetik, Geometrie u. s. f.) γνοίη. Euthyd. 290, B f.: οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοὶ . . . παραδιδόασι δήπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὑρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν. Krat. 390, C: der Dialektiker habe die Thätigkeit des νομοθέτης (was hier = ὀνοματοθέτης) zu beaufsichtigen. Die gleiche Stellung im Verhältniss zu allen praktischen Künsten weist der Politikus (305, B ff.) der Staatskunst zu: da uns aber die Republik (V, 473, C und in allem weiteren) sagt, dass die wahren Herrscher mit den wahren Philosophen zusammenfallen, so dürfen wir auch diese Bestimmung auf die Philosophie übertragen.

4) Mit Unrecht fügt Heyder (Vergleichung d. arist. u. hegelsch. Dialektik I, 94 ff.) zu diesen beiden als drittes die Begriffsverknüpfung hinzu. Die sogleich anzuführenden Stellen des Phädrus, Philebus und Sophisten zeigen deutlich, dass Plato das Geschäft der Dialektik mit der Begriffsbestimmung und Eintheilung erschöpft glaubt, und der Sophist insbesondere, dass ihm mit der Eintheilung auch das Wissen um die Gemeinschaft der Begriffe gegeben ist; seiner Ansicht entspricht es nicht, wenn gesagt wird, die Eintheilung solle die Begriffe von allen andern abgrenzen, die Begriffsverknüpfung ihr Verhältniss zu andern festsetzen; vielmehr besteht das letztere, wie der Sophist sagt, eben darin, dass gezeigt wird, inwiefern die Begriffe identisch oder verschieden sind, d. h. dass ihr Gebiet gegeneinander abgegrenzt wird.

einzelnen herabzuführen, und in Folge dessen das gegenseitige Verhältniss der Begriffe zu einander und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Verknüpfung festzustellen, der ist der wahre dialektische Künstler [1]). |

Von jenen zwei Bestandtheilen der Dialektik war nun der eine, die Begriffsbildung, schon von Sokrates in's Auge gefasst worden, dessen philosophisches Verdienst wesentlich hierauf beruht. Plato setzt diese sokratische Induktion durchweg voraus, und sein eigenes Verfahren bei derselben unterscheidet sich im allgemeinen von dem seines Lehrers nur dadurch, dass es kunstmässiger und bewusster geübt wird. Im Begriff soll das Was der Dinge bestimmt, es soll nicht blos diese oder jene Eigenschaft derselben, sondern es sollen die Merkmale angegeben werden, wodurch sie sich von allen anderen unterscheiden [2]), nicht

---

1) Phädr. 265, D ff (vgl. S. 261, E, besonders aber S. 273, D. 277, B): die Kunst der Rede habe zwei wesentliche Bestandtheile: εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ, und: πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον . . . καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾷν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. Soph. 253, B ff.: ἆρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ἄττ' ἐστὶν, ὥστε συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; . . . τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήθ' ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; . . . οὐκοῦν ὅγε τοῦτο δυνατὸς δρᾷν, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. Polit. 285, A. Phileb. 16, C ff. s. u. 524, 3. Nur das eine der hier im Begriff der Dialektik zusammengefassten Elemente hebt die Republik hervor, wenn sie VII, 537, C die Anlage zur Dialektik in die Fähigkeit setzt, das einzelne zum Begriff zusammenzufassen (ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ, οὔ), und wenn sie anderswo (X, 596, A) als das eigenthümliche des dialektischen Verfahrens diess angiebt, dass zu dem Vielen ein gemeinsamer Begriff gesucht werde. Auf das gleiche Merkmal führt die Bestimmung (Rep. VII, 531, E. 534, B. D. Krat. 390, C), dass ein Dialektiker der sei, welcher von seinen Ueberzeugungen in Frage und Antwort Rechenschaft abzulegen weiss, denn diese Fähigkeit beruht nach eben diesen Stellen auf dem λόγον ἑκάστου λαμβάνειν τῆς οὐσίας.

2) Theät. 208, D. Polit. 285, A.

das zufällige an ihnen, sondern das wesentliche[1]), wie es denn die Wissenschaft überhaupt nur mit solchem zu thun hat[2]). Das Wesen der Dinge besteht aber nur in dem, worin alles der gleichen Gattung angehörige übereinkommt, in dem Gemeinsamen. Die Begriffsbestimmung ist daher etwas ganz anderes, als die Aufzählung des mannigfaltigen, was unter dem betreffenden Begriff befasst ist; bei ihr handelt es sich um dasjenige, was in allem besonderen und einzelnen gleichmässig vorkommt, um das allgemeine, ohne welches kein besonderes verstanden werden kann, weil es in jedem besonderen enthalten ist und von ihm vorausgesetzt wird[3]). Der Begriff hat also mit Einem Wort das Wesen der Dinge zu bestimmen, indem er die unterscheidenden Merkmale der Gattungen feststellt. Hiefür will nun Plato, nach dem Vorgang seines Lehrers, so viel wie möglich von dem bekannten und allgemein anerkannten ausgehen; er will nicht blos die Wahrheit sagen, sondern er will sie auch so sagen, dass sich andere von ihr überzeugen können [1]), und er verlangt desshalb, dass der Fortgang der Erkenntniss durch Beispiele vermittelt werde, damit wir das unbekannte aus dem bekannten verstehen, und die uns von sonsther geläufigen Bestimmungen darin wiedererkennen lernen [2]). Dieses Verfahren ist denn auch bei ihm selbst sehr gewöhnlich [3]). Dasselbe führt jedoch eine Gefahr mit sich, auf welche schon Sokrates aufmerksam geworden war. Sofern nur von einzelnen Beobachtungen und Beispielen, überhaupt von einzelnen Erfahrungen ausgegangen wird, ist zu besorgen, dass unsere Begriffe auch nur einzelne Seiten | der betreffenden Gegenstände, nicht das Ganze ihres Wesens darstellen. Dieser Gefahr hatte Sokrates durch jene dialektische Gegenüberstellung der verschiedenen Fälle zu entgehen gesucht, in welcher wir eine von den wichtigsten Eigenthümlichkeiten seiner Methode kennen gelernt haben. Wie meisterhaft auch Plato diese Dialektik zu handhaben weiss, ist bekannt, und schon seine ersten Werke lassen uns hierin den gelehrigen Schüler des Sokrates erkennen. Aber wie er der sokratischen Philosophie überhaupt eine wissenschaftlichere Form gegeben hat, so verlangt er auch bei diesem Punkt ein strengeres Verfahren. Die Wahrheit der Begriffsbestimmungen soll nicht blos aus einzelnen Instanzen, die doch immer mit einer gewissen Willkühr aufgegriffen sind, geprüft, sondern

---

[1]) M. s. hierüber z. B. Meno 71, B: ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; Euthyphro 11, A: κινδυνεύεις, ὦ Εὔθυφρον, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅ τί ποτ' ἔστι, τὴν μεν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν. Gorg. 448, B ff., wo Sokrates den Polus fragen lässt, was Gorgias sei, und als dieser antwortet, seine Kunst sei die allervortrefflichste, wird er belehrt, dass es sich nicht darum handle, ποία τις εἴη ἡ Γοργίου τέχνη ἀλλὰ τίς.

[2]) S. o. S. 495 f. Weiteres hierüber und über die Natur des wesenhaften Seins in der Darstellung der Ideenlehre.

[3]) Meno 71, D ff.: Sokrates fragt, was die Tugend sei. Meno erwiedert: die Tugend des Mannes sei die und die, die Tugend des Weibes die und die u. s. f.; worauf ihm aber Sokrates entgegenhält, er wünsche nicht ein σμῆνος ἀρετῶν, sondern die μία ἀρετὴ, nicht eine Tugend, sondern die Tugend (73, E), oder mit anderen Worten (72, E) dasjenige von ihm zu hören, worin die Tugend des Mannes, Weibes u. s. f. nicht verschieden, sondern Eine und dieselbe sei. Aehnlich Theät. 146, C ff., wo Theätet auf die Frage des Sokrates, was die Wissenschaft sei, zuerst gleichfalls mit einer Aufzählung der verschiedenen Wissenschaften antwortet, bis ihn Sokrates belehrt, er frage nicht τίνων ἡ ἐπιστήμη, οὐδὲ ὁπόσαι τινές· οὐ γὰρ ἀριθμῆσαι αὐτὰς βουλόμενοι ἠρόμεθα, ἀλλὰ γνῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅ τί ποτ' ἐστίν, der Gedanke einer besonderen Wissenschaft setze den allgemeinen Begriff der Wissenschaft immer schon voraus, σκυτικὴ sei ebensoviel als ἐπιστήμη ὑποδημάτων, wer von der ἐπιστήμη keinen Begriff hat, könne auch von der σκυτικὴ ἐπιστήμη keinen haben. Weiter vgl. m. Euthyphro 5, D. 6, D (er frage nach dem αὐτὸ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν, nach dem εἶδος αὐτὸ, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν). Lach. 191, D f. u. oben S. 517.

---

1) Meno 75, D: δεῖ δὴ πρᾳότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον, μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος. Vgl. hiezu, was S. 102, 1. 109 über Sokrates angeführt wurde.

2) Polit. 277, E ff.: wie die Kinder, welche lesen lernen, dieselben Buchstaben in zusammengesetzten Verbindungen falsch lesen, die sie in einfacheren richtig deuten, so gehe es auch uns in Bezug auf die στοιχεῖα τῶν πάντων, wir müssen es daher machen, wie man es dort beim Unterricht mache: ἀνάγειν πρῶτον ἐπ' ἐκεῖνα ἐν οἷς ταὐτὰ ταῦτα ὀρθῶς ἐδόξαζον, ἀνάγοντας δὲ τιθέναι παρὰ τὰ μήπω γιγνωσκόμενα καὶ παραβάλλοντας ἐνδεικνύναι τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν ἐν ἀμφοτέραις οὖσαν ταῖς συμπλοκαῖς u. s. w., und eben diess sei der Nutzen der Beispiele, dass man durch Zusammenstellung verwandter Fälle ein Unbekanntes als identisch mit einem Bekannten erkenne. Vgl. S. 109. 2.

3) So Gorg. 448, B f. 449, D. Meno 73, E ff. Theät. 146, D ff. Polit. 279, A ff.

jede Annahme soll in alle ihre positiven und negativen Consequenzen entwickelt werden, um ihre Zulässigkeit und Nothwendigkeit zu bewähren; es sollen alle Folgerungen, welche sich einerseits aus ihr selbst, andererseits aus der entgegengesetzten Voraussetzung ergeben würden, gezogen, und es soll auf diesem Wege festgestellt werden, ob sie sich mit allem, was anderweitig als wahr anerkannt ist, verträgt und dadurch gefordert ist. Diess ist jene hypothetische Begriffserörterung, welche Plato als dialektische Vorübung so dringend empfiehlt, weil sich nur auf diesem Wege die Richtigkeit der Voraussetzungen vollständig prüfen lasse[1]. Den | Anstoss zu diesem Verfahren scheint ihm neben der sokratischen namentlich auch die eleatische Dialektik gegeben zu haben, so wie diese durch Zeno ausgebildet war [1]); aber während dieser nur darauf ausgieng, die gewöhnlichen Vorstellungen durch Folgerung zu widerlegen, ist es Plato in letzter Beziehung, ächt sokratisch, um ein positives Ergebniss, eine allseitige Begriffsbestimmung, zu thun; und indem er mit jeder Annahme zugleich auch die ihr entgegenstehende in der angegebenen Art geprüft wissen will, erhält sein Verfahren, wo es vollständig durchgeführt wird, wie im Parmenides, die Form einer antinomischen Darstellung, deren letztes Ziel eben diess ist, durch Widerlegung der einseitigen Voraussetzungen die richtigen festzustellen. So grosser Werth aber auch von Plato auf diese hypothetische Begriffsentwicklung gelegt wird, so ist dieselbe doch, wie er selbst sagt, nur eine Vorübung, oder genauer, ein Moment der dialektischen Methode, ein Theil dessen, was Aristoteles die Induktion nennt, denn ihr Zweck soll eben darin bestehen, dass die Wahrheit der Begriffe untersucht und ihre richtige Bestimmung möglich gemacht wird. Werden die Voraussetzungen des unphilosophischen Bewusstseins dieser Behandlung unterworfen, so werden sie ebendamit widerlegt und in die Idee aufgehoben, wird | es auf philosophische Sätze angewandt, wie im Parmenides, so erhalten diese dadurch ihre dialektische Begründung und ihre nähere Bestimmung; sind wir aber auf diesem Wege zur Idee, als dem Unbedingten, gelangt, so muss die indirekte Gedankenentwicklung der direkten, das analytische Verfahren dem synthetischen Platz machen [2]).

---

[1] Hauptstelle hierüber ist die des Parmenides S. 135, C ff. Nachdem hier Sokrates durch die Einwürfe gegen die Ideenlehre in Verlegenheit gebracht ist, sagt ihm Parmenides: πρῴ γὰρ, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν . . . καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμή, ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη. τῆς γυμνασίας; Οὗτος, εἰπεῖν, ὅνπερ ἤκουσας Ζήνωνος (die indirekte Prüfung einer Annahme durch Entwicklung ihrer Consequenzen) . . . χρὴ δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μή ἐστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι — wovon sofort der ganze zweite Theil des Parmenides ein ausgeführtes Beispiel giebt. Vgl. Phädo 101, D: εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῄς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ. ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥ τις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις, ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὡρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὑρεῖν. (Dagegen handelt S. 100, A nicht von der Prüfung der Principien, sondern von ihrer Anwendung auf das besondere.) Meno 86, E: συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι . . λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὧδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται . . εἰ μέν ἐστι τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιούτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ᾖ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ εἰ ἀδύνατόν ἐστι ταῦτα παθεῖν. S. auch Rep. VII, 534, B f. Nur in scheinbarem Widerspruch hiegegen wird im Kratylus S. 436, C f. auf die Bemerkung: μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος· οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα, erwidert: ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὦ 'γαθὲ Κρατύλε, οὐδέν ἐστιν ἀπολόγημα· εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεὶς ὁ τιθέμενος τἆλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὑτῷ ξυμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον . . τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη

ὄντα ἑπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις· δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν, εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται· ἐκείνης δὲ ἐξετασθείσης ἱκανῶς τὰ λοιπὰ ἐκείνῃ φαίνεσθαι ἑπόμενα, denn hinterher zeigt sich ja doch, dass die einseitige Voraussetzung des Kratylus in ihren Consequenzen sich in Widersprüche verwickelt, weil es eben an einer gründlichen Prüfung der ἀρχὴ gefehlt hat.

[1] Er selbst deutet diess durch die Einleitung und Einkleidung des Parmenides bestimmt genug an, und das ganze Verfahren dieses Gesprächs erinnert lebhaft an die zenonische Beweisführung. Vgl. Th. I, 494. 496 ff.

[2] Wenn Brandis, der übrigens gerade diese Seite der platonischen Dialektik scharf und richtig hervorgehoben hat, das obige ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν als ein höheres dialektisches Verfahren zur Ergänzung der Eintheilung bezeichnet (Gr.-röm. Phil. II, a, 264), so kann ich nicht beistimmen.

Das eigenthümliche des letzteren liegt nach Plato, wie bemerkt, in der Eintheilung. Wie der Begriff das gemeinsame ausdrückt, worin eine Mehrheit von Dingen übereinkommt, so drückt die Eintheilung umgekehrt die Unterschiede aus, durch welche sich eine Gattung in ihre Arten besondert [1]); wer daher eine richtige | Eintheilung aufstellen will, der darf nicht willkührliche Unterscheidungen in die Dinge hineintragen, sondern er muss die in ihnen selbst liegenden, die natürlichen Gliederungen der Gattungsbegriffe, aufsuchen [2]). Hiefür ist aber zweierlei zu

---

Für's erste nämlich ist sein Zweck nicht die Auffindung eines Correctivs für die Eintheilung, sondern die Bestimmung über die Wahrheit der ὑποθέσεις, d. h. über die richtige Fassung der Begriffe, von denen eine Untersuchung ausgeht, wie es denn auch nur für diesen Zweck im Meno und Parmenides und schon im Protagoras (S. 329, C ff.) angewendet wird; und zweitens scheint es mir ebendesswegen von den früher besprochenen Bestandtheilen der dialektischen Methode, der Begriffsbildung und Eintheilung, nicht wesentlich verschieden zu sein, sondern als die kritisch-dialektische Probe der richtig vorgenommenen Induktion dem ersten von diesen zuzufallen. Ich kann deshalb auch Heyder (Vergl. d. Arist. u. Hegelsch. Dial. I, 99 ff. 113 ff.) nicht beitreten, wenn er als Zweck des hypothetisch-dialektischen Verfahrens die Einleitung und Bewährung der wichtigsten Begriffsverbindungen, nicht die der Begriffserklärungen oder Begriffsbegrenzungen betrachtet wissen will. Denn diese Ansicht stimmt, auch abgesehen von dem, was ich S. 517, 4 bemerkt habe, mit Plato's eigenen Erklärungen nicht überein, da diese jenem Verfahren durchaus nur den Zweck beilegen, die ὑποθέσεις, die Richtigkeit der leitenden Begriffe, zu prüfen. Arist. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 25 kann Heyder nicht für sich anführen, und ebensowenig kann er sich auf die Ausführung des platonischen Parmenides berufen, denn diese soll gerade dazu dienen, die Begriffe der Einheit und des Seins zu untersuchen.

[1]) Phädr. 265, E s. S. 518, 1 Polit. 285, A: διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἴδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταὐτά τε τοσοῦτον διαφέροντα ξυμβάλλουσιν εὐθὺς εἰς ταὐτὸν ὅμοια νομίσαντες, καὶ τοὐναντίον αὖ τούτου δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες, δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἴσθηται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁπόσαιπερ ἐν εἴδεσι κεῖνται, τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσι, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.

[2]) Diess ist jenes τέμνειν κατ' ἄρθρα, auf welches Plato so oft dringt; Phädr. a. a. O. Ebd. 272, D: κατ' εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ καθ' ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν. 277, B: κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι . . . ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν. Polit. 287, C: κατὰ μέλη τοίνυν

beachten: dass nur nach wirklichen Artunterschieden, nicht nach blos quantitativer Verschiedenheit getheilt, und dass in der Eintheilung die Mittelbegriffe nicht übersprungen werden, durch welche die niedrigen Arten mit den höheren zusammenhängen [1]). Jenes ist nothwendig, damit wir eine begriffliche, nicht blos eine äusserliche Theilung erhalten [2]); dieses, damit wir das Verhältniss der Begriffe richtig beurtheilen, und die Einheit der Gattung mit der Mannigfaltigkeit des darunter befassten vereinigen lernen [3]). Das erste ist übrigens durch das zweite bedingt, |

αὐτὰς οἷον ἱερεῖον διαιρώμεθα. Rep. V, 454, A: eine Hauptursache der eristischen Verirrungen sei τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη· διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν. Vgl. S. 524, 3.

[1]) Polit. 262, A: μὴ σμικρὸν μόριον ἓν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἴδους χωρίς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω.

[2]) M. vgl. die vor. Anm. und Polit. 263, A ff. die Sätze: γένος καὶ μέρος ὡς οὐ ταὐτό ἐστον, ἀλλ' ἕτερον ἀλλήλοιν . . . εἶδός τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι . . . ὡς εἶδος μὲν ὅταν ᾖ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος, ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη. Eine Andeutung dieses Unterschieds liegt schon Prot. 329, D in der Frage, welche die aristotelische Unterscheidung des ὁμοιομερὲς und ἀνομοιομερὲς vorausnimmt, ob die angeblichen Theile der Tugend sich so unterscheiden, wie die Theile des Gesichts, z. B. Nase und Mund, oder nur so, ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ σμικρότητι.

[3]) Phileb. 16, C: es sei eine der wichtigsten Entdeckungen, ein wahres Prometheusfeuer für die Wissenschaft, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον [hiefür dürfte mit Stallbaum z. d. St. κ. τῶν ἐν ἐκείνῳ ἕκ., oder auch: καὶ ἓν ἐκείνων ἕκαστον zu lesen sein] πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καί ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προςφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν. Diess sei von den Göttern geoffenbart; οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μὲν ὅπως ἂν τύχωσι τὰ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς· τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. (Zu dem letztern vgl. m. ebd. 15. D. Phädr. 261, D. Rep. VII, 539, B.) Was Schaarschmidt Samml. d. plat. Schr. 298 f. bemerkt, um in dieser Stelle ein Missverständniss der aristo-

denn nur bei einem stetigen Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern können wir sicher sein, dass wir die Arten richtig bestimmen, und nicht blosse Collectivbegriffe mit Artbegriffen verwechseln [1]). Die Aufgabe ist also überhaupt diese: durch eine vollständige und methodische Aufzählung der Arten und Unterarten das ganze von einer Gattung umschlossene Gebiet begrifflich auszumessen, alle Verzweigungen der Begriffe bis zu dem Punkt hin kennen zu lernen, wo die regelmässige Gliederung des Begriffs aufhört, und die unbestimmte Mannigfaltigkeit der Erscheinung beginnt. Durch dieses Verfahren stellt es sich heraus, ob die Begriffe identisch oder verschieden sind, in welcher Beziehung sie unter den gleichen höheren Begriff fallen, oder nicht, inwiefern sie mithin verwandt oder entgegengesetzt, vereinbar oder unvereinbar sind, es wird mit Einem Wort ihr gegen-

---

telischen Angaben über die Elemente der Ideen, und somit einen Beweis für die Unächtheit des Philebus zu finden, widerlegt sich nicht allein durch die (S. 398 f. nachgewiesene) Thatsache, dass schon Aristoteles den Philebus als platonisches Werk benützt hat, sondern es beruht auch auf einer unrichtigen Auffassung unserer Stelle. Es handelt sich hier nicht um die Frage nach den letzten metaphysischen Elementen der Dinge (noch weniger, wie Sch. glaubt, um die der materiellen Dinge, als solcher), sondern lediglich um die logische Wahrnehmung, dass in allem Sein Einheit und Vielheit ist, sofern einerseits jede Klasse des Seienden sich auf Einen Gattungsbegriff zurückführen lässt, andererseits jeder Gattungsbegriff in einer Vielheit von Individuen sich darstellt; dass ferner diese Vielheit nicht blos eine unbegrenzte (ἄπειρος), sondern zugleich eine begrenzte ist, sofern der Gattungsbegriff nicht sofort in eine unbestimmbare Anzahl von Individuen, sondern zunächst in eine bestimmte Zahl von Arten und Unterarten zerfällt, und erst an der unteren Grenze dieser begrifflichen Theilung die unbestimmte, durch keine weiteren Artunterschiede gegliederte Mannigfaltigkeit der Individuen anfängt. Was daran unplatonisch sein soll, wüsste ich nicht zu sagen.

[1] Polit. 262, B (vgl. 264, A): ein rascheres Verfahren habe zwar etwas bestechendes; ἀλλὰ γάρ, ὦ φίλε, λεπτουργεῖν (sich sofort dem einzelnen zuwenden) οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προςτυγχάνοι. τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις. Als Beispiel eines fehlerhaften Verfahrens wird dann die Eintheilung der Menschen in Hellenen und Barbaren angeführt: hier gehe man unvermittelt vom allgemeinsten zum besondersten, mache aber dafür auch den Fehler, die unendlich verschiedenen Geschlechter der Nichtgriechen als Ein Geschlecht zu behandeln.

seitiges Verhältniss festgestellt, und auf Grund dieser Erkenntniss methodisch vom Allgemeinsten zum Besondern, und bis an die Grenze der Begriffswelt herabgestiegen[1]. Je mehr aber hiebei an der Stetigkeit des Fortgangs und der Vollständigkeit aller Zwischenglieder gelegen ist, um so entschiedener dringt Plato darauf, dass man immer von den einfachsten Eintheilungen ausgeht. Die liebste ist ihm daher die Zweitheilung, welche zur Viertheilung wird, wenn sich zwei Eintheilungsgründe kreuzen[2]; sofern aber diese nicht anwendbar ist, verlangt er, dass die Eintheilung gewählt werde, | welche der Dichotomie so nahe kommt, als es der gegebene Fall zulässt[3].

Ein ausgeführteres logisches System finden wir nicht bei Plato, und diese Lücke durch Folgerungen aus seinem eigenen Verfahren, oder durch Verknüpfung einzelner beiläufiger Aeusserungen zu ergänzen, sind wir nicht berechtigt; denn die Frage ist eben, inwiefern er die Denkgesetze, denen er freilich, wie jeder vernünftige Mensch, folgt, in der Gestalt logischer Regeln ausgesprochen, die einzelnen Bemerkungen über die Formen und Bedingungen unseres Denkens, welche sich ihm gelegenheitlich aufdrangen, zur Theorie zusammengefasst hat. Diess hat er aber nur in Betreff der beiden ebenbesprochenen Punkte gethan. Im übrigen zeigen sich bei ihm zwar Ansätze und Keime der späteren Logik, aber keine umfassendere Verknüpfung und Entwicklung derselben. So spricht er es wohl bei Gelegenheit aus, dass alle unsere Ueberzeugungen zusammenstimmen müssen[4], dass widersprechende Bestimmungen Einem und demselben nicht gleichzeitig zukommen können[1], dass es ein Beweis des Irrthums sei, wenn man über dasselbe in derselben Beziehung entgegengesetztes aussagt[2]; so erklärt er auch, ein Wissen sei nur da, wo wir uns der Gründe unserer Annahmen bewusst sind[3]. Kann man aber auch hierin die zwei Denkgesetze der neueren Logik, das Gesetz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, erkennen[4], | so sagt Plato doch nirgends, dass alle Denknormen gerade auf diese zwei Sätze zurückzuführen seien. Er hat sie also zwar ausgesprochen, aber noch nicht als die allgemeinsten Grundsätze an die Spitze der Denklehre gestellt. Wenn er ferner die Natur der Begriffe, die Verknüpfung der Einheit und Vielheit in denselben, die Möglichkeit ihrer Verbindung, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit, das Verhältniss der Gattungen und der Arten untersucht, so betrachtet er doch hiebei die Begriffe nicht als Erzeugnisse unseres Denkens, sondern als etwas selbständiges, unabhängig davon gegebenes: das logische ist noch in's metaphysische eingehüllt, und auch wir müssen desshalb diese Bestimmungen, und die damit verknüpften über die Bedingungen der Wahrheit und des Irrthums, einem späteren Ort aufsparen. Weiter bemerkt Plato, dass jede Rede in der Verbindung eines Prädikatsbegriffs mit einem Subjektsbegriff bestehe[5], und dass das Denken, als ein Reden ohne

---

[1] S. o. 524, 3. 516, 3. Für den Unterschied der Gattung und der Art, welcher in dieser und den verwandten Stellen ausgedrückt ist, hat Plato noch keinen festen Sprachgebrauch: γένος (das er aber seltener hat) und εἶδος bedeutet bei ihm dasselbe (z. B. Soph. 253, D. Polit. 262, D f. 263, A; s. o. 524, 2) und Tim. 57, C f. gebraucht er sogar jenes für die Art und dieses für die Gattung: τὰν τοῖς εἴδεσι γένη.

[2] κατὰ πλάτος und κατὰ μῆκος τέμνειν Soph. 266, A.

[3] Phileb. a, a. O. Polit. 287, C: κατὰ μέλη τοίνυν αὐτὰς . . διαιρώμεθα, ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν· δεῖ γὰρ εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅτι μάλιστα τέμνειν ἀριθμὸν ἀεί. Weiter ausgesponnene Beispiele einer bis in's einzelne durchgeführten Zweitheilung giebt der Sophist (218, D—231, E. 235, B ff. 264, C ff.) und der Staatsmann (258, B—267, C. 279, C ff.).

[4] Z. B. Phädo 100, A. Gess. V, 746, C.

---

[1] Rep. IV, 436, B: δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἐάν που εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω. Phädo 102, D. 103, C. Theät. 190, B. Damit steht es nicht im Widerspruch, dass in der sinnlichen Erscheinung entgegengesetzte Eigenschaften verknüpft sind, denn diese kommen den Dingen nach Plato, wie später gezeigt werden wird, theils nicht gleichzeitig zu, sondern sie lösen sich im Flusse des Werdens ab, theils sind die Subjekte, denen sie zukommen, nicht einfache, sondern zusammengesetzte Substanzen, sie finden sich also nicht an Einem und demselben; vgl. Rep. a. a. O. Phädo 102, D ff. Parm. 128, E ff. Soph. 258, E ff.

[2] Soph. 230, B. Rep. X, 602, E.

[3] Vgl. S. 495 auch Tim. 28, A.

[4] Tennemann Syst. d. plat. Phil. II, 217 ff. Brandis II, a, 266 f.

[5] Soph. 259, E: wer die Begriffsverknüpfung läugne (wie Antisthenes), der hebe die Möglichkeit der Rede auf: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Ebd. 262, B: blosse ὀνόματα, wie Löwe, Hirsch, Pferd, und blosse ῥήματα, wie βαδίζει, τρέχει, καθεύδει, geben keine Rede, sondern nur die Verknüpfung des ὄνομα, welches eine οὐσία bezeichne, mit dem ῥῆμα, welches ein Thun oder Nichtthun ausdrücke.

Laute, nichts anderes sei, als Bejahung und Verneinung [1]); worin wir aber doch immer nur die ersten, allerdings sehr wichtigen Anfänge der Lehre von den Urtheilen sehen können. Noch weniger lässt sich eine Lehre über die Schlüsse aus platonischen Aeusserungen [2]) ableiten, und wenn man immerhin in der Methode der Eintheilungen ein Vorbild des demonstrativen Verfahrens finden kann, durch welches Aristoteles von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigen will, so darf man doch nicht übersehen, dass gerade die syllogistische Vermittlung dieses Fortgangs hier fehlt [3]). Müssen wir daher auch bei | Plato wesentliche Elemente der aristotelischen Logik anerkennen, so wäre es doch verfehlt, wenn wir dieselben aus der Verbindung, in welcher sie sich bei ihm finden, herausnehmen wollten, um uns daraus eine platonische Logik nach späterem Muster zusammenzusetzen [4]).

Mit der Darstellung des wissenschaftlichen Verfahrens verknüpft sich bei Plato auch die Untersuchung über die Bedeutung der Sprache für die Philosophie. Eine Veranlassung zu solchen

---

1) Theät. 189, E: τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἆρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς . . λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται . . . αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. Ebenso Soph. 263, E (s. o. S. 481, 2) und hierauf: καὶ μὴν ἐν λόγοις αὐτοὶ ἴσμεν ὂν . . φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν, die Meinung (δόξα) sei daher ein Bejahen oder Verneinen ohne Rede.

2) Wie etwa die S. 495, 2 angeführten, oder Polit. 280, A. Krat. 412, A. Phileb. 11, B.

3) Aristoteles selbst spricht sich Anal. pr. I, 31. Anal. post. II, 5 über den Unterschied beider Methoden sehr klar und richtig aus; er nennt die Eintheilung hier οἷον ἀσθενὴς συλλογισμὸς, und weist ihren Mangel darin nach, dass der Untersatz (z. B. ἄνθρωπος ζῷον, ἄνθρωπος πεζὸν) ohne Beweis angenommen werde. Die platonische Eintheilung hält ihn daher nicht ab, Soph. el. 34. 183, b, 34 zu erklären, von den in der Topik behandelten Gegenständen (zu denen in erster Reihe der Schluss, hier der Wahrscheinlichkeitsschluss gehört), sei vor ihm nicht das geringste wissenschaftlich bearbeitet worden.

4) Diesen Fehler begeht z. B. Tennemann a. a. O. S. 214—259, wiewohl er selbst ganz richtig bemerkt, man dürfe nicht, wie Engel (Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus plat. Dialogen zu entwickeln), alle die Regeln, welche Plato thatsächlich befolgte, in die Darstellung seiner Denklehre aufnehmen. Weit genauer verfährt Prantl Gesch. d. Log. I, 59 ff.

Erörterungen war ihm von verschiedenen Seiten her gegeben [1]. Von den älteren Philosophen hatte sich besonders Heraklit gerne an den sprachlichen Ausdruck angelehnt [2], wie ja überhaupt Wortspiele und etymologische | Deutungen bei dem witzigen redefertigen Griechenvolk sehr beliebt waren [3]. Später hatten sich mehrere Sophisten mit sprachwissenschaftlichen Fragen beschäftigt [4], während zugleich die sophistische Streitkunst die Nothwendigkeit nahe legte, auf die sprachlichen Formen und das Verhältniss des Ausdrucks zum Gedanken genauer einzugehen [5]. Aus derselben Zeit sind uns von Demokrit Untersuchungen über die Sprache bekannt [6], und aus dem platonischen Kratylus sehen wir, dass in Heraklit's Schule der Grundsatz, jedes Ding habe seinen natürlichen Namen, und aus dem Namen lasse sich die Natur der Dinge am sichersten erkennen [7], zu einem masslosen

---

[1] M. vgl. zum folgenden CLASSEN de grammaticae gr. primordiis (Bonn 1829) S. 15 ff. LERSCH Sprachphilosophie der Alten I, 10 ff. II, 4 ff. STEINHART Pl. WW. II, 535 ff. STEINTHAL Gesch. d. Sprachwissensch. bei Gr. u. Röm. 72 ff.

[2] Dagegen lassen sich wissenschaftliche Sätze über die Sprache bei ihm nicht nachweisen (vgl. Th. I, 588, 2), und auch SCHUSTER (Heraklit 318 ff.) hat diesen Beweis, wie mir scheint, nicht erbracht. Selbst wenn Heraklit gesagt haben sollte, die Sprache sei den Menschen von den Göttern gegeben, oder wenn er bei Gelegenheit bemerkte, schon der Name zeige das Wesen der Sache, was ja beides möglich ist, gäbe uns diess noch kein Recht, ihm eine bestimmte Theorie der Sprache zuzuschreiben. Noch weniger kann eine solche (wie a. a. O. 410, 1 gezeigt ist) bei Pythagoras und seiner Schule gesucht werden.

[3] M. vgl. die Beispiele, welche LERSCH III, 3 ff. aus Dichtern beibringt.

[4] Vgl. Th. I, 932 f.

[5] S. a. a. O. 913 f. vgl. m. S. 903.

[6] Vgl. Th. I, 745, 1 und DIOG. IX, 48, der einige den sprachlichen Ausdruck betreffende Schriften Demokrit's nennt.

[7] Krat. 383, A. 428, E ff. 435, D. 438, C. 439, A. 440, C. Weiter vergleichen LERSCH I, 30 und LASSALLE Herakl. II, 394 hiezu HIPPOKR. De arte c. 2. B. I, 7 K.: τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματά ἐστι. Aber hieraus auf Heraklit's Lehre zu schliessen, geht nicht an. Denn (wie STEINTHAL a. a. O. 90 bemerkt) der Verfasser fährt fort: τὰ δὲ εἴδεα οὐ νομοτεθήματα ἀλλὰ βλαστήματα; er kennt also bereits die Ideenlehre und legt mit Plato (s. u. S. 531) der Kenntniss der Begriffe grösseren Werth bei, als der der Namen; dann haben wir aber kein Recht, was er über die letzteren sagt, von Heraklit abzuleiten, zumal da der Kratylus als seine Quelle viel näher liegt.

Spiel mit Etymologieen der willkührlichsten Art geführt hatte. Aehnliches scheint auch in der Schule des Anaxogoras vorgekommen zu sein [1]). Unter den Sokratikern schrieb Antisthenes, im Zusammenhang mit seinen dialektischen Ansichten, über die Namen und die Sprache [2]). Und auch abgesehen von diesen Vorgängern musste einem Philosophen, welcher die enge Verwandtschaft des Sprechens und des Denkens so bestimmt anerkannte, wie Plato [3]), das Bedürfniss entstehen, über die Bedeutung der Sprache für die Erkenntniss mit sich in's reine zu kommen, da es für seine Begriffsphilosophie von der höchsten Wichtigkeit war, welcher Werth den Worten beigelegt, und inwiefern in denselben eine richtige Nachbildung der Dinge anerkannt wurde. Sein letztes Ergebniss ist aber in der Hauptsache doch nur dieses, dass die Philosophie unabhängig | von der Sprachkunde ihren eigenen Weg zu gehen habe. Im Kratylus [4]) zeigt Plato, die Sprache sei allerdings nicht blos für das Erzeugniss einer willkührlichen Satzung zu halten, mit dem jeder schalten könne, wie er wolle; denn wenn es eine Wahrheit gebe, und wenn jedes Ding ein bestimmtes Wesen habe, so werden nur die Namen richtig sein, welche der Natur der Dinge entsprechend uns über ihr Wesen belehren [5]), oder welche, mit anderen Worten, die Dinge richtig nachahmen. Eben diess nämlich sei die

---

[1]) Krat. 412, C ff. sagt Plato, der Name des δίκαιον werde von denen, welche alles in beständigem Flusse begriffen sein lassen, daraus erklärt, dass durch dieses fliessende etwas hindurchgehe, welches ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν, und das man desshalb auch Δία nenne. Frage man jedoch weiter, wass diess sei, so sage der eine: die Sonne, ein anderer: das Feuer, ein dritter: nicht das Feuer selbst, sondern τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν. Ein vierter endlich lache sie alle aus, und erkläre für das δίκαιον vielmehr den Nus des Anaxagoras (vgl. Th. I, 804, 1). Plato scheint hier eine bestimmte Schrift im Auge zu haben, welche diese Etymologieen des δίκαιον zusammengestellt hatte, denn 413, D sagt Hermogenes: φαίνει μοι, ὦ Σώκρατες, ταῦτα μὲν ἀκηκοέναι του καὶ οὐκ αὐτοσχεδιάζειν.

[2]) Vgl. S. 250, 7.

[3]) S. o. S. 481, 2. 528, 1.

[4]) M. vgl. für die Auffassung dieses Gesprächs neben Schleiermacher Pl. W. II, 2, 1 ff. Brandis II, a, 284 ff. Steinhart Pl. W. II, 543 ff. namentlich Deuschle die plat. Sprachphilosophie (Marb. 1852), welchem Susemihl genet. Entw. 144 ff. fast durchaus folgt.

[5]) S. 385, E — 390, A.

Aufgabe der Sprache, uns ein Bild, nicht von der äusseren Erscheinung, sondern vom Wesen der Dinge zu verschaffen [1]), und sie leiste dieses, indem sie die Eigenschaften der Dinge durch Laute ausdrücke, welche die entsprechenden Zustände und Bewegungen auf Seiten des Sprachorgans erfordern [2]). Andererseits dürfen wir aber, wie Plato bemerkt, nicht vergessen, dass ein Bild seinen Gegenstand nie vollständig wiedergiebt, und dass ebenso, wie es in jeder anderen Art der Nachbildung bessere und schlechtere Künstler giebt, so auch die Sprachbildner ihre Fehler gemacht haben können, die vielleicht durch ein ganzes Sprachgebiet sich hindurchziehen [3]); und wir haben es uns hieraus zu erklären, dass die Wörter weder im einzelnen durchaus folgerichtig gebildet sind [4]), noch im ganzen eine und dieselbe Weltanschauung darstellen, dass z. B. den vielen Etymologieen, auf welche sich die heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge stützt [5]), mit dem gleichen Recht andere für die entgegengesetzte Ansicht gegenübergestellt werden könnten [6]). Wir müssen demnach zugeben, dass auch die Willkühr, die Gewohnheit und Uebereinkunft an der Sprache | Antheil haben [7]), und wir müssen ebendesshalb darauf verzichten, bei den Wörtern Belehrung über die Dinge zu suchen [8]). Wie vielmehr die erste kunstmässige Bennenung der Dinge schon eine Kenntniss derselben voraussetzt [9]), so werden auch wir uns nicht an die Namen, sondern an die Sache selbst halten [10]), und in dem Dialektiker den höheren Sachverständigen anerkennen müssen, welcher das Werk des Sprachkünstlers zu überwachen, und über die Richtigkeit oder Falschheit der Benennungen zu entscheiden hat[1]: die Dialektik allein, diess stellt sich auch bei dieser Untersuchung heraus, ist es, die alle anderen Künste beherrscht und vollendet[2].

---

[1]) 422, C — 424, A. 430, A. E.

[2]) Die Bewegung z. B. durch R, die Glätte durch L, die Grösse durch A u. s. f. S. 424, A — 427 D.

[3]) 428, D — 433, B. 436, B—D.

[4]) 434, C f.

[5]) Eine Parodie dieses heraklitischen Etymologisirens sind die mit absichtlicher Uebertreibung überreichlich gehäuften und in's tolle getriebenen Worterklärungen S. 391, D — 421, E. 426, C.

[6]) 436, E — 437, D.

[7]) 434, E — 435, C.

[8]) 435, D — 436, B. 438, C f.

[9]) 437, E ff.

[10]) 439, A f. 440, C f.

Haben wir im vorstehenden die zwei Bedingungen der philosophischen Thätigkeit, den philosophischen Trieb und die philosophische Methode, für sich betrachtet, so ist nun noch zu zeigen, wie sich in der Vereinigung beider die Philosophie als Ganzes im Menschen entwickelt. Eine Darstellung dieses Ganges giebt Plato nach den unvollständigeren und einseitigeren Andeutungen des Gastmahls[3] in der Republik. Die Grundlage aller Bildung und Erziehung ist nach dieser Darstellung die Musik, in dem weiteren Sinne, welchen der Grieche diesem Wort giebt, und die Gymnastik; eine harmonische Vereinigung beider hat die richtige Stimmung der Seele, ihre Befreiung von Weichlichkeit, wie von Rohheit, hervorzubringen[4]. | Weit die Hauptsache jedoch, und die alleinige unmittelbare Vorbereitung für die Philosophie ist die Musik. Der letzte Zweck aller musikalischen Bildung ist der, dass die Zöglinge, in einer gesunden sittlichen Atmosphäre aufgewachsen, für alles Edle und Gute Sinn bekommen und sich an seine Uebung gewöhnen[5]; ihren Abschluss erhält sie in der Liebe zum Schönen, die als solche rein und von aller störenden sinnlichen Beimischung frei ist [1]). (Auch hier also ist der Eros der Anfang der Philosophie.) Diese Bildung ist aber noch ohne die Einsicht (den λόγος), Sache der blossen Angewöhnung [2]), ihre Frucht ist erst die gewöhnliche, durch richtige Vorstellungen geleitete, noch nicht die philosophische, von wissenschaftlicher Kenntniss beherrschte Tugend [3]). Damit diese entstehe, muss zu der musikalischen die wissenschaftliche Bildung hinzukommen. Der höchste Gegenstand der Wissenschaft ist aber (s. u.) die Idee des Guten, und die Hinlenkung des Geistes zu dieser Idee ihre höchste Aufgabe. Allerdings wird nun die Hinwendung zum wahrhaft Seienden dem geistigen Auge für den Anfang nicht minder schmerzhaft sein, als der Anblick des vollen Sonnenlichts dem, welcher sein ganzes Leben in einer dunkeln Höhle zugebracht hätte, allerdings wird auch andererseits der, welcher das Seiende zu schauen gewohnt ist, im Zwielicht der Erscheinungswelt zuerst nur unsicher tappen, und so denen, welche in diesem zu Hause sind, eine Zeit lang als ein unwissender und unbrauchbarer Mensch erscheinen; was aber daraus folgt, ist nicht, dass die Hinwendung zur vollen Wahrheit ganz unterbleiben, sondern nur, dass sie durch die naturgemässen Vorstufen vermittelt sein soll [4]). Diese Vorstufen werden von allen den Wissenschaften gebildet, welche den Gedanken noch in der sinnlichen Form selbst aufzeigen, ebendamit aber die Widersprüche und das Unbefriedigende der sinnlichen Vorstellung zum Bewusstsein bringen, d. h. von den mathematischen Wissenschaften, Mechanik, Astronomie und Akustik mit eingeschlossen; denn wie der Gegenstand dieser Wissenschaften nach Plato zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung in der Mitte liegt (s. u.), so sind auch sie selbst ein mittleres zwischen der gewöhnlichen, am Sinnlichen haftenden Vorstellung und der reinen Wissenschaft: von der Vorstellung unterscheidet sie diess, dass sie sich mit dem Wesen der Dinge, mit dem gemeinsamen und unveränderlichen beschäftigen, was der Vielheit verschiedener und widersprechender Wahrnehmungen zu Grunde liegt, von der Wissenschaft im engeren Sinn diess, dass sie die Idee nicht rein für sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen lassen, dass sie darum noch an gewisse dogmatische Voraussetzungen gebunden sind, statt sich von denselben dialektische Rechenschaft abzulegen, und sie dadurch in den voraussetzungslosen Anfang alles Seins aufzuheben ¹). Sollen aber freilich die mathematischen Wissenschaften diesen Nutzen gewähren, so müssen sie anders, als gewöhnlich, behandelt werden: statt sie nur um des praktischen Gebrauchs willen und nur in ihrer Anwendung auf das Körperliche zu betreiben, müsste eben die Ueberführung vom Sinnlichen zum Gedanken als ihr eigentlicher Zweck herausgehoben, und es müsste aus diesem Grunde die reine Betrachtung der Zahl, Grösse u. s. f. zu ihrem Hauptgegenstand gemacht werden, es müsste mit Einem Wort an die Stelle ihrer empirischen Behandlung die philosophische treten ²). Geschieht dieses, so führen sie nothwendig zur Dialektik, welche als die höchste und beste aller Wissenschaften den Schlussstein derselben bildet, welche auch allein die übrigen Wissenschaften alle begreift und richtig anwenden lehrt ³).

---

[1] 389, A — 390, E.

[2] Was sich ausser diesen sprachphilosophischen Erörterungen eigentlich grammatisches bei Plato findet, theils von seinen Vorgängern entlehnt, theils auch von ihm selbst entdeckt, verzeichnet Deuschle a. a. O. S. 8—20. Es gehört hieher die Unterscheidung von ὄνομα und ῥῆμα (Soph. 259, E. 261, E ff. s. o. 527, 5; Theät. 206, D. Krat. 399, B. 425, A. 431, B. u. ö. vgl. Eudemus b. Simpl. Phys. 21, b, o. Dass unter dem ῥῆμα nicht blos das Zeitwort, sondern jede Prädikatsbezeichnung zu verstehen ist, zeigt Deuschle a. a. O. S. 8 f. und schon Classen a. a. O. 45 ff.); der Begriff der ἐπωνυμία (Parm. 131, A. Phädo 103, B u. ö.); die Eintheilung der Buchstaben in Vokale, Halbvokale und lautlose (Phileb. 18, B f. Krat. 424, C vgl. Theät. 203, B); der Numerus (Soph. 237, E); die Tempora des Zeitworts (Parm. 151, E. 155, D. 141, D u. a.); das Aktiv und Passiv (Soph. 219, B. Phil. 26, E).

[3] S. o. S. 513 f.

[4] Rep. II, 376, E ff., besonders aber III, 410, B ff. vgl. Tim. 87, C ff.

[5] ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα. Rep. III, 401, C.

---

[1]) S. 402, D ff. 403, C: δεῖ δέ που τελευτᾷν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.

[2]) S. 532, 5. Rep. III, 402, A. VII, 522, A (die musikalische Bildung sei ἔθεσι παιδεύουσα — οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα — μάθημα οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῇ).

[3]) Vgl. auch Symp. 202, A und oben S. 496 f.

[4]) Rep. VI, 504, E ff. VII, 514, A — 519, B; vgl. Theät. 173, C f. 175, B ff.

In dieser ganzen Darstellung tritt nun die Einheit und das innere Verhältniss der beiden Bestandtheile, welche das Wesen der Philosophie ausmachen, des praktischen und des theoretischen, weit stärker hervor, als diess sonst gewöhnlich der Fall ist. Wird die Philosophie sonst bald als Eros, bald als Dialektik gefasst, so ist hier auf's bestimmteste gesagt, dass die blosse Liebe zum Schönen ohne die wissenschaftliche Bildung ungenügend, diese ohne jene unmöglich sei: | beide verhalten sich nur als ver-

---

1) Rep. VI, 510, B ff. VII, 523, A—533 E s. auch Symp. 210, C ff. 211, C.

2) Rep. VII, 525, B ff. 527, A. 529. 531, B. Phileb. 56, D ff. (s. u. S. 538, 5) 62, A vgl. auch Tim. 91, D. Phädo 100, B ff. Ueber Plato als Mathematiker s. m. S. 357.

3) S. S. 516, 3. 539, 1.

schiedene Stufen Eines Processes, die philosophische Liebe vollendet sich in der wissenschaftlichen Betrachtung [1]), die Wissenschaft andererseits ist nicht blosse Sache des Erkennens, sondern ebenso praktischer Natur, es handelt sich in ihr nicht um ein äusserliches Ansammeln von Kenntnissen, sondern um die Hinwendung des geistigen Auges, und weiter des ganzen Menschen zum Ideellen [2]). Wie beide in ihrem tiefsten Grund eins sind [3]), so fallen sie schliesslich auch in ihrer Wirkung und Erscheinung zusammen. War daher im Gastmahl [4]) der Schmerz der philosophischen Wiedergeburt als eine Wirkung der philosophischen Liebe dargestellt worden, so erscheint derselbe hier als eine Folge der dialektischen Erhebung zur Idee, und hatte der Phädrus die philosophische Liebe als eine μανία geschildert, so wird in Wahrheit das gleiche hier von der Beschäftigung mit der Dialektik ausgesagt, wenn bemerkt ist, dass sie für den Anfang zu den Geschäften des praktischen Lebens untauglich mache; denn eben darin besteht jene μανία, dass dem von der Anschauung des Ideellen trunkenen Blick die endlichen Zusammenhänge und Verhältnisse verschwinden [5]). Praktisches und Theoretisches sind

---

1) S. o. und Symp. 209, E ff., wo die Betrachtung der reinen Idee als die Vollendung der Liebeskunst behandelt wird.

2) Rep. VII, 518, B: (δεῖ δὴ ἡμᾶς νομίσαι) τὴν παιδείαν οὐχ οἵαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοί φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δέ που οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες . . . ὁ δέ γε νῦν λόγος . . σημαίνει, ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον, ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ξὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν. Die Aufgabe sei nicht die τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτὸ, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι. 533, C: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσηται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις. Vgl. ebd. 514, A ff. 517, B. Theät. 175, B f. Soph. 254, A.

3) Denn die Wissenschaft ist nach Plato (wie diess später, in der Anthropologie, gezeigt werden wird) ihrem Wesen nach nichts anderes, als Erinnerung an die Idee, das gleiche ist aber (vgl. S. 511) der Eros.

4) S. 215, E ff. s. o. S. 153.

5) Vgl. S. 511.

so schlechthin ineinander: wie nach der obigen Darstellung [1]) zur philosophischen Erkenntniss nur | der fähig sein soll, welcher die praktische Lossagung vom Sinnlichen frühe gelernt hat, so wird umgekehrt Rep. X, 611, D ff. die Philosophie als die Erhebung des ganzen Menschen aus dem Ocean der Sinnlichkeit, als die Abschälung der an die Seele angewachsenen Muscheln und Tange, und ebenso Phädo 64 ff. als die allseitige Befreiung von der Herrschaft des Körpers, als das Sterben des inneren Menschen beschrieben, und als das Mittel zu dieser Befreiung wird das Denken bezeichnet, durch welches wir uns über die sinnlichen Eindrücke erheben.

Wie sich aber so der Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen in der Philosophie aufhebt, so gehen in derselben auch die Unterschiede der theoretischen Thätigkeit zur Einheit zusammen. Alle die verschiedenen Formen des Erkennens, die Wahrnehmung, die Vorstellung, die verständige Reflexion, sind schliesslich doch nur Vorstufen der philosophischen oder der Vernunfterkenntniss [2]). Sie stehen daher zu ihr in einem doppelseitigen Verhältniss. Einestheils muss man über sie hinausgehen, um zum wahren Wissen zu gelangen: wer das Wirkliche rein schauen will, der muss sich vom Körper losmachen, er muss den Sinnen absagen, die uns von der lauteren Betrachtung abziehen, und verdunkelnd zwischen den Geist und die Wahrheit treten [1]), er muss sein Auge von den Schattenbildern hinweg- und dem wahrhaft Seienden zuwenden [2]), von der vernunftlosen Vorstellung zur Vernunft sich erheben [3]), er muss sich erinnern, dass uns die Augen und die Ohren nicht dazu gegeben sind, an den sinnlichen Anschauungen und Tönen uns zu ergötzen, dass sie uns vielmehr durch die Wahrnehmung der himmlischen Bewegungen und der hörbaren Harmonie dazu führen sollen, die Bewegungen unserer Seelen zu ordnen und sie harmonisch zu stimmen [4]); er darf auch nicht bei dem bedingten mathematischen Denken stehen bleiben, das mit gewissen Voraussetzungen rechnet, aber diese selbst nicht untersucht [5]). Anderntheils ist aber die sinnliche Erscheinung doch wenigstens ein Abbild der Idee, und sie dient so dazu, die Erinnerung an dieselbe in uns zu erwecken [6]);

---

[1]) Vgl. auch Rep. VII, 519, A f.

[2]) In der oben angegebenen Weise zählt Plato die Stufen des theoretischen Bewusstseins bei Arist. De an. I, 2. 404, b, 22: [Πλάτων] νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν (die Dreizahl) δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ (die Vierzahl). Das genauere über diese Stelle S. 481, 3 2. Aufl. und in meinen plat. Stud. 227 f. Damit stimmt es überein, dass auch in seinen Gesprächen die Wahrnehmung und Vorstellung dem unwissenschaftlichen, auf die Erscheinungswelt gerichteten Bewusstsein zugeschrieben (s. o. S. 492 ff.), und als die nächste Vorstufe des reinen Denkens, oder der Dialektik, die ἐπιστῆμαι bezeichnet werden (Symp. 210, C. Phileb. 66, B vgl. Rep. IX, 585, C.); die höchste Stufe heisst auch Tim. 51, D νοῦς und Phileb. a. a. O. νοῦς καὶ φρόνησις, und wenn sie Symp. 210, C. 211, C auch als ἐπιστήμη oder μάθημα bezeichnet wird, so unterscheidet doch Plato sehr bestimmt zwischen den übrigen, blos vorbereitenden Wissenschaften und der Einen auf die reine Idee gerichteten Wissenschaft. Am genauesten entspricht aber der Timäus 37, B der aristotelischen Darstellung, wenn er dem Sinnlichen und Veränderlichen die δόξαι und πίστεις (wofür S. 29, C nur πίστις steht), dem Unveränderlichen und Intelligibeln den νοῦς und die ἐπιστήμη (S. 29, C ἀλήθεια) zuweist. Auch die Republik VI, 509, D ff. VII, 533, E f. weicht hievon nur theilweise ab. Sie setzt nämlich als erstes die ἐπιστήμη, welche auch νοῦς oder νόησις genannt wird, als zweites die διάνοια, als drittes die πίστις, als viertes die εἰκασία. Die beiden ersten, auf das Unsichtbare bezüglich, werden unter dem

---

Namen der νόησις, die zwei andern, welche auf das Sichtbare gehen, unter dem der δόξα zusammengefasst. Dass nun hier die ἐπιστήμη das gleiche ist, was sonst νοῦς heisst, (ähnlich wie Symp. a. a. O. und Phädr. 247, C) sagt Plato selbst; die διάνοια entspricht der aristotelischen ἐπιστήμη, wie diess aus Rep. 533, D. 510, B ff. 511, D f. deutlich hervorgeht; dagegen ist aus dem S. 495, 4 angegebenen Grunde die sonstige Eintheilung des vorstellungsmässigen Erkennens hier mit einer andern, für Plato unwesentlicheren, vertauscht. Unter der διάνοια oder ἐπιστήμη versteht Plato (wie auch Brandis annimmt) ausschliesslich die mathematische Wissenschaft; er selbst sagt diess Rep. VI, 510, B f. 511, C f. ausdrücklich, und es ergiebt sich auch aus der Consequenz seiner Lehre: da ihm die mathematischen Gesetze (s. u.) die alleinige Vermittlung zwischen der Idee und der Erscheinung sind, so kann auch nur die Kenntniss dieser Gesetze die Wissenschaft der Idee mit der Vorstellung vermitteln. – Dass sich übrigens Plato bei solchen Aufzählungen, wie die ebenbesprochene, manche Freiheit erlaubt, zeigt ausser dem angeführten auch Phileb. 66, B. Die Terminologie bezeichnet er selbst Rep. VII, 533, D als gleichgültig.

1) Phädo 65, A—67, B. 67, D. Rep. VII, 532, A.

2) Rep. VII, 514 ff.

3) Tim. 28, A. 51, D f. vgl. oben S. 495.

4) Tim. 47, A ff.

5) Rep. VI, 510, B ff. VII, 533, C vgl. S. 516, 3. 533 f.

6) Phädr. 250, D ff. Symp. 210, A. Phädo 75 A f.

die richtige Vorstellung unterscheidet sich vom Wissen nur dadurch, dass es ihr an der dialektischen Begründung fehlt [1]; die mathematischen Wissenschaften ohnedem sind nach der Ansicht unseres Philosophen die unmittelbarsten und unerlässlichen Vorbereitungen der Dialektik, denn sie stellen die gleichen Begriffe an der sinnlichen Form dar, welche die Philosophie in ihrer Reinheit betrachtet [2]. Es ist daher ein und derselbe Inhalt, mit dem es die verschiedenen Erkenntnissthätigkeiten zu thun haben, nur dass dieser Inhalt nicht in allen gleich rein und vollständig aufgefasst wird. Was in der sinnlichen Anschauung, in der Vorstellung und im reflektirenden Denken wahres ist, das ist in die Philosophie, als das reine Denken, mit aufgenommen; sie ergreift die Idee ganz und lauter, deren theilweise und verworrene Anschauung schon den niedrigeren Formen des Erkennens allein einen Inhalt und einen relativen Antheil an der Wahrheit verleiht [3]. Die Philosophie ist daher nicht eine Wissenschaft neben andern, sondern sie ist die Wissenschaft schlechthin, die allein adäquate Weise des Erkennens, und auch alle besonderen Wissenschaften [4] müssen in sie hineinfallen, sobald sie auf die rechte Weise behandelt werden. Richtig betrieben gehören sie zur philosophischen Propädeutik [5], sie finden in der Dialektik ihren

---

[1] S. o. S. 495. Wegen dieser Verwandtschaft beider wird die richtige Vorstellung auch wohl lobend mit dem Wissen zusammengestellt, z. B. Theät. 202, D. Phileb. 66, B. Rep. IX, 585, C. Gess. X, 896, C.

[2] Vgl. S. 533 f.

[3] Den Beweis hiefür werden die folgenden Abschnitte liefern.

[4] Diese beschränken sich aber bei Plato, wie wir gesehen haben, auf die mathematischen Fächer.

[5] Rep. VII, 525, B: es soll den Wächtern geboten werden, ἐπὶ λογιστικὴν ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ, sie sollen (S. 525, D) nicht mehr ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς προτείνεσθαι, sondern τὸ ἓν ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμικρὸν διαφέρον, μόριόν τε ἔχον ἐν ἑαυτῷ οὐδέν, die richtig betriebene Astronomie soll (529, C f.) den Lauf der Gestirne nur als Beispiel benützen τῶν ἀληθινῶν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει. Phileb. 56, D: οἱ μὲν γάρ που μονάδας ἀνίσους καταριθμοῦνται τῶν περὶ ἀριθμὸν, οἷον στρατόπεδα δύο καὶ βοῦς δύο καὶ δύο τὰ σμικρότατα ἢ καὶ τὰ πάντων μέγιστα· οἱ δ' οὐκ ἄν ποτε αὐτοῖς συνακολουθήσειαν, εἰ μὴ μονάδα μονάδος ἑκάστης τῶν

Abschluss, und sind so lange werthlos, als sie nicht dem Dialektiker zum Gebrauch übergeben werden[1]). Ja selbst die handwerksmässigen | Künste, so wegwerfend sie auch die Republik als banausisch beseitigt[2]), und so wenig ihnen Plato wirklich Werth beilegte, gehören doch mit dem relativen Antheil an der Wahrheit, der ihnen anderwärts zugestanden wird, gleichfalls unter die Vorstufen der Philosophie[3]). Die Philosophie ist also mit Einem Wort der Brennpunkt, in welchem alle im menschlichen Vorstellen und Thun vereinzelten Strahlen der Wahrheit zur Einheit zusammengehen[4]), sie ist die absolute Vollendung des geistigen Lebens überhaupt, die königliche Kunst, welche Sokrates im Euthydem[5]) sucht, in der das Hervorbringen und das Wissen um den Gebrauch des hervorgebrachten zusammenfällt; dass sie diess aber ist, diess hat sie der ihr eigenthümlichen Weise des Erkennens, der in ihr vollbrachten Erhebung des philosophischen Triebs zum bewussten, begrifflichen Wissen zu verdanken.

Dabei ist sich nun Plato recht wohl bewusst, dass sich die Philosophie in der Wirklichkeit nie schlechthin vollendet darstellt. Schon im Phädrus sagt er, kein Mensch sollte ein Weiser,

---

μυρίων μηδεμίαν ἄλλην ἄλλης διαφέρουσάν τις θήσει — die so behandelten mathematischen Wissenschaften aber sind αἱ περὶ τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμήν (ebd. 57, C). Weiteres s. o.

1) Rep. VII, 534, E: Ἆρ᾽ οὖν δοκεῖ σοὶ ὥσπερ θριγκὸς (Schlussstein) τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι; u. s. w. Ebd. 531, C: Οἶμαι δέ γ᾽, ἦν δ᾽ ἐγὼ, καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ ξυγγένειαν, καὶ ξυλλογισθῇ ταῦτα ᾗ ἐστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μὴ, ἀνόνητα. Weiteres S. 517, 3. Dass übrigens Plato mit dem vorstehenden nicht (wie Ribbing glaubt, plat. Ideenl. I, 299) eine „Identification“ der Mathematik mit der Dialektik zugeschrieben wird, darüber meine ich mich deutlich genug ausgesprochen zu haben. Die Mathematik ist seiner Ansicht nach eine Vorstufe der Dialektik, aber sie ist nicht selbst Dialektik, und auch wenn es beide mit den gleichen Gegenständen (Zahl, Grösse, Bewegung u. s. f.) zu thun haben, unterscheidet sie immer noch die Art, wie dieselben behandelt werden.

2) VII, 522, B. VI, 495, D.

3) Symp. 209, A. Phileb. 55, C ff. vgl. Ritter Gesch. d. Phil. II, 237.

4) Vgl. auch Rep. V, 475, B: τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὐ τῆς μὲν τῆς δ᾽ οὔ, ἀλλὰ πάσης.

5) S. 289, B. 291, B.

sondern höchstens nur ein Philosoph genannt werden, denn Gott allein sei weise[1]), ebenso erklärt er im Parmenides (134, C), die Gottheit allein habe das vollkommene Wissen, und er verlangt aus diesem Grunde in einer berühmt gewordenen Stelle des Theätet (176, B) nicht Göttlichkeit, sondern nur möglichste Gottähnlichkeit vom Menschen; noch weniger findet er es denkbar, dass die Seele während des irdischen Lebens, unter den unaufhörlichen störenden Einflüssen des Körpers, zur reinen Anschauung der Wahrheit gelangen sollte[2]); auch das Streben nach Weisheit, oder den philosophischen Trieb, will er nicht blos von der Anlage des Menschen zur Weisheit, | sondern zugleich vom Gefühl der Unwissenheit ableiten[3]), und von dem höchsten Gegenstand des Wissens, dem Guten oder der Gottheit, bekennt er, dass er vom Denken nur mit Mühe erreicht und nur in besonders günstigen Momenten geschaut werde[4]). Nur folgt daraus keineswegs, dass ihm auch das, was er selbst Philosophie nennt, nicht mehr als ein unwirkliches Ideal sei, dass er blos der göttlichen Wissenschaft jene hohe Bedeutung und jenen unbeschränkten Umfang gebe, die menschliche dagegen nur als eine Weise des Geisteslebens neben anderen gleichfalls nützlichen und guten Thätigkeiten betrachte. Gerade die menschliche, aus dem philosophischen Trieb durch eine lange Reihe von Vermittlungen sich entwickelnde Wissenschaft ist es, der er im Gastmahl und in der Republik jene hohe Stellung anweist, für deren Erzeugung er ebendaselbst ausführliche Anleitung giebt, auf die er den ganzen Organismus seines Staats gründet, ohne deren Herrschaft er kein Ende des Elends für die Menschheit absieht. Die philosophische Genügsamkeit unserer Tage, welche an dem kleinsten Fleckchen froh ist, das für den Gedanken abfällt, war Plato fremd, ihm ist die Philosophie die Totalität aller geistigen Thätigkeiten in ihrer vollendeten Entwicklung, die allein adäquate Verwirklichung der vernünftigen Menschennatur, die Herrscherin, der alle andern Gebiete zu dienen haben, und von der allein sie den

---

1) 278, D. vgl. Symp. 203, E: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γάρ.

2) Phädo 66, B ff.

3) S. o. S. 512.

4) Rep. VI, 506, E. VII, 517, B. Tim. 28, C. Phädr. 248, A.

ihnen beschiedenen Antheil an der Wahrheit zu Lehen tragen. Ob aber diese Ansicht begründet ist, oder nicht, ob Plato den Begriff der Philosophie scharf genug gefasst, ob er das Mass der menschlichen Geisteskräfte nicht überschätzt, ob er das Verhältniss der geistigen Thätigkeiten und die Grenzen der verschiedenen Lebensgebiete richtig bestimmt hat, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Für die weitere Entwicklung des platonischen Systems unterscheiden wir dem früher bemerkten gemäss die Dialektik oder die Lehre von der Idee, die Physik oder die Lehre von der Erscheinung der Idee in der Natur, die Ethik, oder die Lehre von ihrer Darstellung durch's menschliche Handeln; anhangsweise soll dann noch die Frage über das Verhältniss der platonischen Philosophie zur Religion und zur Kunst untersucht werden. |

5. Die Dialektik oder die Ideenlehre.

Der eigentliche und ursprüngliche Inhalt der Philosophie sind dem Plato, wie wir bereits wissen, die Begriffe, da sie allein das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge zum Inhalt haben. Auch in seinem System wird daher die Untersuchung über die Begriffe als solche, die Dialektik im engeren Sinne, das erste sein müssen; erst auf den Grund, den sie gelegt hat, kann die philosophische Betrachtung der Natur und des menschlichen Lebens gebaut werden. Für diese Untersuchung selbst handelt es sich um dreierlei: die Ableitung der Ideen, ihren allgemeinen Begriff, und ihre Ausbreitung zu einer geordneten Vielheit, einer Ideenwelt.

1. Die Begründung der Ideenlehre. Die Annahme der Ideen knüpft sich zunächst an die sokratisch-platonische Lehre von der Natur des Wissens. Nur das begriffliche Wissen soll eine wahre Erkenntniss gewähren. So viel aber unsern Vorstellungen Wahrheit zukommt, — diese Voraussetzung theilt Plato mit andern 1) — ebensoviel muss ihrem Gegenstand Wirk-

---

1) Schon Parmenides hatte gesagt, das Nichtseiende lasse sich weder denken noch aussprechen, nur das Seiende könne gedacht werden (s. Th. I, 470, 1), und desselben Satzes hatten sich die Sophisten häufig bedient, um daraus zu schliessen, dass keine falsche Vorstellung möglich sei (ebd. 905,

lichkeit zukommen, und umgekehrt. Was sich erkennen lässt, ist, was sich nicht erkennen lässt, ist nicht, und in demselben Masse, in dem etwas ist, ist es auch erkennbar; das schlechthin Seiende ist mithin schlechthin erkennbar, das schlechthin Nichtseiende schlechthin unerkennbar [1]), was endlich Sein und Nichtsein in sich vereinigt und daher zwischen dem schlechthin Wirklichen und dem schlechthin Unwirklichen in der Mitte liegt, dem muss eine solche Weise des Erkennens entsprechen, welche zwischen Wissen und Nichtwissen die Mitte hält: es ist nicht Sache des Wissens, sondern der Vorstellung [2]). So gewiss mithin das Wissen etwas anderes ist, als die | Vorstellung [3]), so gewiss muss auch der Gegenstand des Wissens ein anderer sein, als der des Vorstellens, jener ein unbedingt Wirkliches, dieser ein solches, dem Sein und Nichtsein gleichmässig zukommen; wenn sich die Vorstellung auf das Sinnliche bezieht, so können sich unsere Begriffe nur auf ein Unsinnliches beziehen, und dieses gerade muss es sein, dem wir allein ein volles und wahres Sein beilegen dürfen [4]). Plato bezeichnet daher den Unterschied des Wissens

---

3. 4). Aehnlich der angebliche Hippokr. De arte c. 2. B. I, 7 Kühn: τὰ μὲν ἐόντα ἀεὶ ὁρᾶταί τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁρᾶται οὔτε γινώσκεται.

[1] Wie wir diess später von der Materie finden werden.

[2] Rep. V, 476, E f. VI, 511, E. vgl. oben S. 496 f. Plato erklärt sich daher mit dem Grundsatz, dass es unmöglich sei, sich ein Nichtseiendes vorzustellen, ausdrücklich einverstanden (a. a. O. 478, B: ἆρ' οὖν τὸ μὴ ὂν δοξάζει; ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ μὴ ὄν; ἐννόει δέ· οὐχ ὁ δοξάζων ἐπὶ τὶ φέρει τὴν δόξαν; ἢ οἷόν τε αὖ δοξάζειν μὲν, δοξάζειν δὲ μηδέν; u. s. w. Ganz ähnlich schon Theät. 188, D ff. vgl. Parm. 132, B. 142, A. 164, A), und wenn er den eben berührten sophistischen Schluss angreift, so richtet sich doch dieser Angriff nicht gegen den Obersatz desselben: er giebt zu, dass man sich kein Nichtseiendes vorstellen könne, aber er läugnet, dass der Irrthum die Vorstellung eines Nichtseienden als solchen wäre, indem er denselben auf die Vorstellung des beziehungsweise Nichtseienden oder des Andersseienden, auf die Verwechslung und unrichtige Verknüpfung der Vorstellungen zurückführt; Theät. 189, B ff. Soph. 261, A ff. Näheres hierüber später.

[3] Vgl. S. 492 ff. 536, 2.

[4] Rep. V, 477, B, nach dem angeführten: Ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; πῶς γὰρ οὔ; πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν; Ἄλλην. Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν ἄλλην δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς. Οὕτω. Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; die Vorstellung dagegen (478, D) gehe auf ein solches, welches zugleich

und der richtigen Vorstellung ausdrücklich als den Punkt, von welchem die Entscheidung über die Wirklichkeit der Ideen abhänge: seien beide dasselbe, so werden wir blos Körperliches annehmen dürfen, seien sie verschieden, so werden wir den Begriffen, welche ungeworden, unveränderlich und unvergänglich nur mit der Vernunft, nicht mit den Sinnen zu erfassen seien, ein unabhängiges und selbständiges Sein beilegen müssen [1]. Die Realität der | Ideen erscheint ihm als die unmittelbare und unabweisbare Folge der sokratischen Begriffsphilosophie. Das Wissen kann es nur mit dem wahrhaft Wirklichen, mit der farb-, gestalt- und stofflosen Wesenheit zu thun haben, welche der Geist allein schaut [2]. Wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, muss es auch einen festen und unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben, einen solchen, der nicht blos für uns und durch uns, sondern an und für sich ist; nur das Unveränderliche kann erkannt werden, was dagegen in beständiger Veränderung begriffen ist, dem können wir keinerlei Eigenschaft beilegen [3].

---

seiend und nichtseiend zwischen dem εἰλικρινῶς ὂν und dem πάντως μὴ ὂν die Mitte halte.

[1] Tim. 51, B: es frage sich, ἆρ᾽ ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ βλέπομεν u. s. w. μόνα ἐστὶ τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῆ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητὸν, τὸ δὲ οὐδὲν ἄρ᾽ ἦν πλὴν λόγος; diese Frage solle nun hier nicht ausführlicher untersucht werden; εἰ δέ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστ᾽ ἐγκαιριώτατον γένοιτ᾽ ἄν. ὧδε οὖν τήν γ᾽ ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον· εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ᾽ αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ᾽ ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ᾽, ὥς τισι φαίνεται, δόξα ἀληθὴς νοῦ διαφέρει τὸ μηδὲν, πάνθ᾽ ὁπόσ᾽ αὖ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὲ λεκτέον ἐκείνω (hier folgt, was S. 495 angeführt wurde). τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δ᾽ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητὸν, γεννητὸν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ᾽ αἰσθησεως περιληπτόν.

[2] Phädr. 247, C.

[3] Krat. 386, D. 439, C ff. Soph. 249, B f. Phileb. 58, A. M. vgl. hiezu, was S. 495 über die Wandelbarkeit der richtigen Vorstellung und die Unveränderlichkeit des Wissens, und Th. I, 602 über die gerade bei Kratylus hervortretenden Consequenzen der Lehre vom Fluss aller Dinge bemerkt worden ist.

Die Wirklichkeit der Ideen läugnen heisst daher alle Möglichkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung von Grund aus vernichten [1].

Dasselbe, was Plato hier aus der Idee des Wissens ableitet, ergiebt sich für ihn auch aus der Betrachtung des Seins; und wie die Ideenlehre in jener Beziehung aus der sokratischen Philosophie folgt, so folgt sie nach dieser aus der heraklitischen und eleatischen. Was für das Wissen der Gegensatz des Begriffs und der Vorstellung ist, das ist für das Sein (s. o.) der Gegensatz des Wesens und der Erscheinung, des Unsinnlichen und des Sinnlichen. Alles Sinnliche ist nun ein werdendes, der Zweck des Werdens aber ist das Sein [2]. Alles Sinnliche ist ein vielfaches und getheiltes, diese vielen Dinge werden aber zu dem, was sie sind, nur durch das, was ihnen allen gemein ist; und dieses gemeinsame muss von den Einzelwesen verschieden | sein, und auch die Vorstellung desselben kann nicht von den Einzelanschauungen abstrahirt sein, da uns diese nie jenes selbst, sondern immer nur ein unvollkommenes Abbild davon zeigen [3]. Kein Einzelding stellt ja sein Wesen rein dar, sondern jedem kommen die Eigenschaften, die es besitzt, nur zugleich mit ihrem Gegentheil zu: das viele Gerechte ist zugleich auch ungerecht, das viele Schöne ist zugleich auch hässlich u. s. f. Dieses alles ist daher nur als ein mittleres zwischen Sein und Nichtsein zu betrachten, die reine und volle Wirklichkeit dagegen können wir nur dem Einen sich selbst gleichen, über allen Gegensatz und alle Beschränkung erhabenen an und für sich Schönen u. s. f. zugestehen [4]. Es muss, wie es auch heisst (Tim. 27, D ff.), unterschieden werden zwischen dem, was immer ist und nie wird, und dem, was immer im Werden ist und es nie zum Sein bringt. Jenes, da es sich immer gleich bleibt, lässt sich durch vernünftiges Denken erfassen, dieses, da es entsteht und vergeht, ohne je wahrhaft zu sein, nur durch Meinung und Wahrnehmung ohne Einsicht vorstellen; jenes ist das Urbild, dieses das Abbild. Zu diesen Urbildern der Dinge führt uns die Naturbetrachtung: denn nur desshalb kann die Welt so schön und vollkommen sein, wie sie ist, weil sie einem Ewigen und Unveränderlichen nachgebildet ist; [1]) nur aus ihrem Endzweck können wir die Dinge verstehen, für ihre wahren Ursachen sind nur die zu halten, durch welche sie gut und schön werden, diess werden sie aber dadurch, dass sie an dem an sich Guten und Schönen, überhaupt an dem Ansichseienden theilnehmen [2]). Ebenso setzt auch unser sittliches Leben die sittlichen Urbilder voraus, deren Anschauung uns leiten muss, damit unserem Handeln die richtigen Ziele gesteckt seien [3]). Es giebt mit Einem Wort nichts in der Welt, was uns nicht auf die Idee hinwiese, nicht an ihr den Grund seines Seins und jeder ihm zukommenden Vollkommenheit hätte. Diese Nothwendigkeit der Ideenlehre dialektisch darzuthun, versucht der Sophist, und vollständiger der Parmenides. Jener beweist gegen die Lehre von einer ursprünglichen Mehrheit des

---

[1] Parm. 135, B f.

[2] Phil. 54, B: φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Ueber den Fluss und das theilweise Nichtsein des Sinnlichen wird am Anfang des nächsten Kapitels weiter zu sprechen sein.

[3] Parm. 132, A. Phädo 74, A ff.

[4] Rep. V, 479, A ff. VII, 524, C. Phädo a. a. O. 78, D f. 103, B.

---

1) Tim. 28, A— 29, A. 30, C.

2) M. vgl. hierüber die später (S. 437 f. 487 f. der 2. Aufl.) zu besprechenden Stellen des Phädo und Timäus, namentlich Phädo 100, B—E. Tim. 46, C f. 68 E.

3) Plato hebt schon im Phädrus 247, D. 250, B f. in seiner Schilderung der Ideenwelt neben der Idee der Schönheit die αὐτὴ δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη ausdrücklich hervor; Theät. 176, E spricht er von den παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, Parm. 130, B. Phädo 65, D. Rep. V, 476, A von der Idee des δίκαιον, καλὸν, ἀγαθὸν u. s. w., und die höchste von allen Ideen ist ihm, wie wir finden werden, die des Guten. Doch kann man daraus (wie auch RIBBING Plat. Ideenl. I, 316 f. bemerkt) nicht schliessen, dass die praktischen Ideen allein oder vorzugsweise den Ausgangspunkt der Ideenlehre gebildet haben. Im Parmenides (a. a. O.) und Phädo (78, D. 101, A ff.) wird neben oder noch vor dem Gerechten an sich u. s. f. die Gleichheit, die Aehnlichkeit, die Einheit, die Vielheit, die Zweiheit, die Grösse u. s. w. genannt und aus den vor. Anm. angeführten Stellen sieht man, welchen Einfluss die Betrachtung der Naturzwecke auf die Bildung der Ideenlehre hatte. Es ist mithin nicht blos eine bestimmte Art von Begriffen, durch deren Hypostasirung diese Lehre entstand, sondern sie entsprang aus der allgemeinen Ueberzeugung, dass an allem Sein und Geschehen nur das in seinem Begriff Gedachte wesenhaft und wahrhaft wirklich sei.

Seienden aus dem Begriffe des Seins selbst, dass alles, sofern ihm das Sein zukommt, insofern auch Eines sei [1]), dem Materialismus gegenüber aus der Thatsache der sittlichen und geistigen Zustände, dass es noch ein anderes, als das sinnliche Sein geben müsse [2]). In allgemein logischer Fassung nimmt der Parmenides S. 137 ff. die Frage auf, wenn er sowohl die Annahme, dass das Eins ist, als die, dass es nicht ist, in ihre Consequenzen entwickelt: indem nämlich diese so ausfallen, dass sich aus dem Sein

---

1) 243, D fragt Plato diejenigen, welche zwei ursprünglich Seiende (das Warme und Kalte u. dgl.) annehmen: τί ποτε ἄρα τοῦτ᾽ ἐπ᾽ ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρα τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν, ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ᾽ ὑμᾶς τιθῶμεν; (Dass nun diess nicht angehe, wird nicht ausdrücklich gezeigt, und Plato konnte sich diesen Nachweis auch ersparen: theils weil die Dreiheit des Seienden seiner vorausgesetzten Zweiheit unmittelbar widerstreitet, theils weil das Seiende als solches, wenn es ein drittes neben den beiden Urstoffen ist, nur Eines ist.) οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὂν (nur das eine von ihnen ein Seiendes nennend, wie Parmenides und die Atomiker; vgl. Th. I, 479 f. 687 ff.) ἀμφότερα ὁμοίως εἶναι λέγετε· σχεδὸν μὲν γὰρ ἀμφοτέρως (sowohl wenn man nur das eine, als wenn man nur das andere ein Seiendes nennt) ἓν, ἀλλ᾽ οὐ δύο εἴτην. Ἀληθῆ λέγεις. Ἀλλ᾽ ἄρα τὰ ἄμφω βούλεσθε καλεῖν ὄν; Ἴσως. Ἀλλ᾽, ὦ φίλοι, φήσομεν, κᾶν οὕτω τὰ δύο λέγοιτ᾽ ἂν σαφέστατα ἕν. Ὀρθότατα εἴρηκας. Durch diese Auseinandersetzung scheint mir die obige Darstellung vollkommen gerechtfertigt zu werden, ohne dass man derselben vorwerfen könnte (Bonitz Plat. Stud. II, 51), sie übersehe die von Plato in unserer Stelle zuerst berührte Möglichkeit, die Annahme, dass das Sein von den beiden Elementen selbst verschieden sei. Diese Annahme wird zwar von Plato, wahrscheinlich aus den oben angedeuteten Gründen, nicht ausdrücklich widerlegt; aber seine Absicht kann auch bei ihrer Erwähnung doch nur die sein, der Behauptung einer ursprünglichen Zweiheit des Seienden in jedem Sinn, den man ihr möglicherweise geben könnte, ihre Unhaltbarkeit nachzuweisen. Diess geschieht nun im vorliegenden Fall dadurch, dass sie in den Widerspruch verwickelt wird, statt der vorausgesetzten zwei Seienden deren drei zu setzen; da aber das gleiche auch gegen die Annahme einer Drei- oder Vierzahl oder jeder beliebigen anderen Anzahl ursprünglicher Elemente gelten würde, so ist ebendamit auch für diesen Fall indirekt bewiesen, was für die beiden anderen direkt dargethan wird, dass das ursprünglich Seiende, eben als Seiendes, nur Eines sein könne.

2) 246, E ff. vgl. Theät. 155, E, wo diejenigen höchst wegwerfend behandelt werden, welche nichts für wirklich gelten lassen wollen, ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.

des Eins nur bedingungsweise, aus dem Nichtsein desselben dagegen schlechthin Widersprüche ergeben, so zeigt er ebendamit, dass ohne das Eine Sein weder das Denken des Einen noch das Sein des Vielen möglich wäre, so wenig auch die eleatische Fassung des Einen Seins genüge, und so nothwendig von seiner alle Vielheit ausschliessenden Einheit zu der sie umfassenden Einheit der Idee fortgegangen werden müsse [1]. Der eigentliche Zusammenhang der platonischen Lehre tritt aber allerdings in anderen Darstellungen klarer hervor.

Fassen wir alles zusammen, so gründet sich die platonische Ideenlehre auf die zwei Momente, dass ihrem Urheber ohne die Wirklichkeit der Begriffe weder ein wahres Wissen, noch ein wahres Sein möglich erscheint. Beides fliesst übrigens in einander, wie es sich auch in Plato's eigenen Darstellungen auf's innigste verschlingt; denn das Wissen ist ohne die Ideen gerade desshalb nicht möglich, weil das sinnliche Dasein der Stetigkeit und Widerspruchslosigkeit entbehrt, ohne die kein Wissen denkbar ist, und dass die körperliche Erscheinung kein wahres Sein hat, sehen wir gerade an der Unmöglichkeit, sie im Begriff festzuhalten. Auf das gleiche führen aber auch die platonischen Beweise für die Ideenlehre zurück, welche Aristoteles in der Schrift von den Ideen dargestellt hatte [2], so weit wir dieselben noch kennen [3]. Der erste von diesen, die λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, fällt mit dem oben entwickelten, dass sich alles Wissen auf die sich gleichbleibenden Begriffe beziehe, zusammen; der zweite, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, beruht auf dem Satze, dass das Allgemeine, welches in allen Einzelwesen der gleichen Gattung ist, von diesen selbst verschieden sein müsse; hiemit nahe verwandt ist der dritte (τὸ νοεῖν τι φθαρέντων), welcher das Fürsichsein der Ideen daraus beweist, dass der allgemeine Begriff in der Seele bleibe, auch wenn die Erscheinung zu Grunde gehe. Auch zwei Beweise, die Alexander weiter aufführt, dass Dinge, denen gleiche Prädikate zukommen, dem gleichen Urbild nachgebildet sein müssen, und dass Dinge, die einander ähnlich sind, diess nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen sein können, treffen mit dem zusammen, was oben aus Parm. 132. Phädo 74 beigebracht wurde. Der letzte Grund der Ideenlehre liegt mithin in der Ueberzeugung, dass nicht der widerspruchsvoll getheilten und sich verändernden Erscheinung, sondern nur dem Einen und sich gleichbleibenden Wesen der Dinge, nicht dem sinnlich vorgestellten, sondern nur dem begrifflich gedachten wahre Realität zukomme. |

---

[1] Diese Auffassung des Parmenides, welche ich zuerst in meinen Plat. Stud. S. 159 ff. vorgetragen und in der ersten Auflage der gegenwärtigen Schrift S. 346 ff. vertheidigt habe, des näheren zu begründen, ist mir hier nicht möglich; ausser meinen ebengenannten Erörterungen vgl. m. darüber auch Susemihl Genet. Entw. I, 341 ff. Ribbing a. a. O. 221 ff.

[2] M. vgl. darüber meine Plat. Stud. S. 232 f. und Schwegler und Bonitz z. d. arist. St.

[3] Aus Arist. Metaph. I, 9. 990, b, 8 ff. 22 und Alex. z. d. St.

Aus dieser Ableitung muss sich nun auch ergeben, wie die Annahme der Ideen mit Plato's geschichtlicher Stellung zusammenhängt. Schon Aristoteles verweist uns in dieser Beziehung neben seinem Verhältniss zu Sokrates theils auf den Einfluss der heraklitischen, theils auf den der pythagoreïschen und eleatischen Philosophie. „Auf die genannten Systeme, sagt er [1]), folgten die Untersuchungen Plato's, welche zwar in den meisten Punkten sich an die Pythagoreer anschlossen, in einigem aber auch von der italischen Philosophie abwichen. Denn von Jugend auf vertraut mit Kratylos und der heraklitischen Lehre, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse und kein Wissen davon möglich sei, blieb er dieser Ansicht auch in der Folge getreu; zugleich aber eignete er sich die sokratische Philosophie an, welche sich mit ethischen Untersuchungen, unter Ausschluss der allgemein naturwissenschaftlichen Fragen, beschäftigte, in diesen jedoch das Allgemeine suchte, und sich zuerst den Begriffsbestimmungen zuwandte, und so kam er zu der Ansicht, dass sich dieses Thun auf ein anderes, als das Sinnliche, beziehe; denn unmöglich könne die allgemeine Bestimmung eines von den sinnlichen Dingen zum Gegenstand haben, da sich ja diese immer verändern. Er nannte nun diese Klasse des Seienden Ideen; von den sinnlichen Dingen aber behauptete er, sie bestehen neben diesen, und werden nach ihnen genannt: denn das viele den Ideen gleichnamige sei ein solches vermöge der Theilnahme an den Ideen. Das letztere ist übrigens nur ein veränderter Ausdruck für die pythagoreïsche Lehre, dass die Dinge Abbilder der Zahlen seien.“ „Ausserdem (fügt

---

[1]) Metaph. I, 6, Anf. vgl. XIII, 9, 1086, a, 35 ff.

Arist. am Schlusse des Kap. noch bei) theilte er auch je einem von seinen zwei Elementen (dem Eins und der Materie) die Ursache des Guten und Bösen zu, worin ihm, dem obigen zufolge, auch schon einige von den früheren Philosophen, wie Empedokles und Anaxagoras, vorangegangen waren." Diese Stelle fasst wirklich die Elemente, aus denen sich die platonische Ideenlehre geschichtlich entwickelt hat, fast vollständig zusammen: nur der Eleaten und der Megariker dürfte ausdrücklicher erwähnt sein. Den nächsten Ausgangspunkt dieser Lehre bildet unverkennbar die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens: Plato hat aber diesen Standpunkt unter Benützung alles dessen, was ihm die frühere | Philosophie darbot, und in der Richtung, welche sie ihm vorzeichnete, fortgebildet, und gerade darin besteht seine Grösse, dass er das Resultat der ganzen bisherigen Entwicklung zu ziehen, und *aus den ihm gegebenen Elementen* mit schöpferischem Geist ein neues zu gestalten gewusst hat. Sokrates hatte es ausgesprochen, dass alles wahre Wissen auf richtige Begriffe zurückgehen müsse: er hatte in diesem begrifflichen Wissen die Norm alles Handelns erkannt; er hatte gezeigt, dass sich auch die Natur nur aus den Zweckbegriffen erklären lasse. Plato folgt ihm in diesen Ueberzeugungen, und er verbindet damit, was die Früheren verwandtes gelehrt hatten: Parmenides und Heraklit, Empedokles und Demokrit über die Unsicherheit der Sinne und über den Unterschied der Vernunfterkenntniss von der Meinung [1], Anaxagoras über den weltbildenden Geist und die vernünftige Einrichtung aller Dinge [2]. Aber wie bei jenen älteren Philosophen ihre Ansicht über das Erkennen nur eine Folge ihrer Metaphysik war, so führt er umgekehrt die Grundsätze des Sokrates über das wissenschaftliche Verfahren auf ihre metaphysichen Voraussetzungen zurück: er fragt, wie wir uns das Wirkliche zu denken haben, wenn nur das begreifende Denken eine wahre Erkenntniss des Wirklichen gewährt. Auf diese Frage hatte nun schon Parmenides geantwortet: als ein Wirkliches lasse sich nur das Eine, ewige, unveränderliche Wesen betrachten, und eine ähnliche Antwort gab Plato's Mitschüler Euklides, von dem wir aber freilich nicht sicher wissen, inwieweit er in der Bildung seines Systems Plato vorangieng [1]). Zu einer verwandten Ansicht wurde Plato von mehr als Einer Seite her hingedrängt. Dass für's erste unsern Begriffen etwas Reales entspreche, und dass dieses allem andern an Wirklichkeit ebensoweit vorangehen müsse, als das Wissen jeder anderen Weise des Vorstellens an Wahrheit vorangeht, schien ihm aus der sokratischen Lehre vom begrifflichen Wissen unmittelbar zu folgen [2]). Auf demselben Wege liess sich dann auch | weiter darthun, dass der Gegenstand unseres Denkens nicht in der Erscheinung gesucht werden dürfe [3]). Noch bestimmter ergab sich diess aber aus den heraklitischen Annahmen über den Fluss aller Dinge, denn das Beharrliche, worauf sich unsere Begriffe beziehen, können wir nicht in dem suchen, was einem unablässigen Wechsel unterliegt [4]). Auch die eleatischen Bedenken gegen die Vielheit und die Veränderung wurden von Plato wenigstens so weit anerkannt, dass er jene regellose Bewegung und jene unbegrenzte, von der Einheit des Begriffs nicht umschlossene, nicht nach festen Artunterschieden gegliederte Mannigfaltigkeit, welche ihm die Sinnenwelt darzubieten schien, vom wahren Sein ausschloss [5]). Und da schon Parmenides um jener Bedenken willen dem Seienden alle sinnlichen Eigenschaften abgesprochen, da auch die Pythagoreer in den Zahlen etwas sinnlich nicht wahrnehmbares für das Wesen der Dinge erklärt hatten [6]), so mochte Plato um so eher geneigt sein, dasselbe von dem Unsinnlichen, was den Inhalt unserer Begriffe ausmacht, zu behaupten. Nicht allzu gering werden wir endlich auch den Einfluss jener ästhetischen Weltanschauung anschlagen dürfen, welche Plato's künstlerischem Geist von Hause aus zunächst lag. Wie der Grieche überall klare Begrenzung, fest umrissene Formen, Bestimmtheit und Anschaulichkeit liebt, wie er in seiner Mythologie den ganzen Inhalt des sittlichen und Naturlebens zu plastischen Gestalten verkörpert vor uns hinstellt, so empfindet auch unser Philosoph das Bedürfniss, den Inhalt seines Denkens aus der abstrakteren Form des Begriffs in die konkrete einer idealen Anschauung zu übersetzen: es genügt ihm nicht, dass unser Verstand die in den Dingen verschlungenen Bestimmungen unterscheidet, dass wir sie aus dem | Zusammenhang ablösen, in dem wir sie wahrnehmen: sie müssen auch an sich selbst ausser diesem Zusammenhang existiren, sie verdichten sich zu selbständigen Wesen, die Begriffe werden zu Ideen. Die Ideenlehre erscheint so als ein ächt griechisches Erzeugniss, und insbesondere als eine Frucht jener Verbindung zwischen der sokratischen und vorsokratischen Philosophie, welche sich in Plato's umfassendem Geiste vollzog: die Ideen sind nichts anderes, als die sokratischen Begriffe, aus Erkenntnissnormen zu metaphysischen Principien erhoben und auf die spekulativen Fragen nach dem Wesen und den Gründen des Seienden angewendet [1].

---

[1] S. o. S. 492 ff., womit unser 1. Th. S. 476 f. 583 f. 651. 741 f. z. vgl. ist.

[2] Welche Bedeutung Plato dieser Lehre beilegte, und welche Schlüsse er daraus zog, wie sehr er aber zugleich bei Anaxagoras ihre folgerichtige Entwicklung vermisste, sagt er selbst Phädo 97, B ff. (s. Th. I, 811) Phileb. 28, C ff.

---

[1]) S. o. S. 218 f.

[2]) S. o. S. 541 f.

[3]) Ebd. 542.

[4]) Vgl. S. 544 f.

[5]) M. s. a. a. O. und S. 524, 3. Weiteres in dem Abschnitt über die Materie.

[6]) Wir werden später noch Gelegenheit finden, auf die Bedeutung der pythagoreischen Zahlenlehre für Plato zurückzukommen. Doch geht Aristoteles zu weit, wenn er Metaph. I, 6, Anf. sagt, Plato habe sich in den meisten Punkten an die Pythagoreer gehalten, des Asklepius nicht zu erwähnen, welcher (z. d. St. d. Metaph.) Aristoteles verbessert: er hätte sagen

---

müssen in allen Punkten, denn Plato sei ein vollständiger Pythagoreer gewesen. Das gleiche wird in der neupythagoreïschen und neuplatonischen Schule häufig behauptet.

[1] Noch weiteres über das Verhältniss der Ideenlehre zu den früheren Philosophemen wird sich sogleich ergeben. Wenn Schleiermacher Gesch. d. Phil. 104 der oben angeführten aristotelischen Darstellung widerspricht, und die Ideen statt dessen aus einer Combination zwischen Heraklit und Anaxagoras, aus einer Umbildung der Homöomerieenlehre, ableiten will, so ist diess ein seltsamer, geschichtlich nicht zu begründender Einfall. Weit richtiger sieht Herbart (in der immer noch lesenswerthen Abhandlung De Plat. systematis fundamento Werke XII, 63 ff.) in der Ideenlehre eine Verbindung eleatischer und heraklitischer Elemente, die Hauptsache jedoch, die sokratische Begriffsphilosophie, lässt er allzusehr ausser Rechnung. Die Formel, in der er zum Schluss seine Ansicht zusammenfasst: *Divide Heracliti γένεσιν οὐσίᾳ Parmenidis: habebis ideas Platonis* (wofür man aber — trotz Ueberweg Unters. plat. Schr. 40 — ebensogut umgekehrt sagen könnte: *divide οὐσίαν Parmenidis* u. s. f.) passte auf die Atomistik besser, als auf die Ideenlehre; m. s. Th. I, 687 ff.

2. Der Begriff der Ideen. Wollen wir uns nun den Begriff und das Wesen der Ideen vorerst im allgemeinen klar machen, so folgt aus der bisherigen Erörterung zunächst dieses, dass die Ideen das sind, was als ein unbedingt wirkliches von dem Wechsel und dem theilweisen Nichtsein der Erscheinung, als ein einheitliches und sich selbst gleiches von der Manigfaltigkeit und den Gegensätzen des Daseins nicht berührt wird [1]. Für dieses beharrliche und sich selbst gleiche hält aber | Plato, wie er diess schon durch den Namen der Ideen ausdrückt [2], das

---

[1] In der ersteren Beziehung nennt Plato die Ideen οὐσία (Phädr. 247, C. Krat. 386, D. Phädo 78, D. Parm. 135, A), ἀΐδιος οὐσία (Tim. 37, E), ἀεὶ ὂν (ebd. 27, D), ὄντως ὂν, ὄντως ὄντα (Phädr. 247, C. E. Rep. X, 597, D), παντελῶς ὂν (Soph. 248, E. Rep. V, 477, A), κατὰ ταὐτὰ ὂν, ὡςαύτως ὂν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως (Tim. 35, A. 38, A. Phädo 78, D vgl. Soph. 248, B); das gleiche besagt das Beiwort αὐτὸς oder αὐτὸ ὃ ἔστι (Phädr. 247, D. Theät. 175, C. Krat. 389, D. Soph. 225, C. Parm. 130, B. 133, D. 134, D. Phädo 65, D f. 78, D. 100, C. Phileb. 62, A. Rep. VI, 507, B. 493 E. Tim. 51, B vgl. Arist. Metaph. III, 2. 997, b, 8. VII, 16. 1040, b, 32. Eth. Nik. I, 4. 1096, b, 34 u. a. St. s. den Ind. aristot. 124, b, 52 ff.). Als das ἓν werden die Ideen Parm. 132, C, als ἑνάδες oder μονάδες Phileb. 15, A f. bezeichnet.

[2] Sowohl εἶδος als ἰδέα (wofür Phädo 103, E. 104, D. Phileb. 12, C auch μορφὴ steht) bezeichnet bei Plato im allgemeinen zwar jede Form und Gestalt, im besondern jedoch die Art oder Gattung (denn diese werden von ihm noch nicht unterschieden s. S. 526, 1), und nach der subjektiven Seite die Vorstellung derselben, den allgemeinen Begriff; so z. B. Euthyphro 6. D. Gorg. 454. E. Theät. 148, D. Meno 72, C. Phädr. 249, B. 265, D. Soph. 253, D. Parm. 129, C. 132, A—D. Symp. 205, B. 210, B. Rep. V, 454, A. VI, 507, B. VIII, 544, D. Phileb. 15, D. 23, D. 32, C u. ö. vgl. Ast Lex. Plat. Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 221 ff. Nach Arist. Metaph. I, 6 (s. o. S. 548) scheint Plato diesen Sprachgebrauch festgestellt zu haben. Einen Unterschied in der Bedeutung beider Ausdrücke haben Aeltere und Neuere vergeblich auszumitteln gesucht. So Seneca ep. 18, 18 ff. mit der Behauptung, die er natürlich nicht selbst erfunden hat, ἰδέα sei das *exemplar*, εἶδος die *forma ab exemplari sumta*, jenes das Urbild, dieses das Abbild; was dann ein Neuplatoniker wie Joann. Diac. Alleg. in Hes. Theog. S. 452 Ox. (der diese Weisheit wohl Proklus verdankt) weiter dahin ausführt, dass ἰδέα mit dem einfachen ι das schlechthin Einfache, das αὐτοὲν, die αὐτοδυὰς u. s. f. bezeichne, εἶδος mit einem Diphthong τὰ σύνθετα ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος ἢ μορφῆς (add. καὶ ὕλης). Diess ist nun natürlich vollständig aus der Luft gegriffen. Auch Richter (De Id. Plat. 28 f.) und Schleiermacher (Gesch. d. Phil. 104, kann ich aber nicht beistimmen, wenn sie beide Ausdrücke so unterscheiden wollen, dass εἶδος den Gattungsbegriff, ἰδέα das

Allgemeine oder die Gattung, das, was von uns in den Gemeinbegriffen vorgestellt wird. Nur dieses ist es, worin schon der Theätet das Wesen der Dinge und den Gegenstand der Wissenschaft allein findet [1]), mit dessen Aufsuchung schon dem Phädrus zufolge alles Wissen beginnt [2]), was der Parmenides als das allein wahre Sein bezeichnet [3]), der S. 544 f. angeführten, wiederholten und bestimmten | Erklärungen nicht zu gedenken. Ausdrücklich definirt daher Plato [4]) die Idee als das, was dem

---

Urbild bedeute. ebensowenig Deuschle's (Plat. Sprachphil. 73) und Susemihl's (Genet. Entw. 122) Bemerkung, dass bei εἶδος an den subjektiven Begriff, bei ἰδέα an die objektive Grundgestalt zu denken sei (umgekehrt Steinhart II, 225. der übrigens beide Ausdrücke als wesentlich gleichbedeutend anerkennt). Eine Vergleichung der obigen und anderer Stellen beweist, dass Plato zwischen beiden hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Bedeutung durchaus keinen Unterschied macht; m. s. z. B. Parm. 132, A ff. 135 B.

1) Theät. 185, B, nachdem verschiedene Begriffe genannt sind: ταῦτα δὴ πάντα διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοεῖ; οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν. Ebd. C: ἡ δὲ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι: 186, D (mit Beziehung hierauf): ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν (sinnliche Eindrücke) οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

2) Phädr. 265, D (s. o. S. 518, wo auch noch weitere Belege beigebracht sind); ebd. 249, B.

3) Z. B. 132, C, wo das εἶδος als das ἓν ὃ ἐπὶ πᾶσι τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν, als das ἓν ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν bezeichnet wird, 135, A: ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν. Vgl. Rep. VI, 507, B: πολλὰ καλὰ . . καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ . . . καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν . . . καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν ὁρᾶσθαι δ' οὔ. Von derselben Voraussetzung, dass für jede Mehrheit eine Idee als Einheit angenommen werden müsse, geht Tim. 31, A aus.

4) Rep. X, 596, A: εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Ritter (II, 306 vgl. 303, A. 3) übersetzt diese Stelle: „dass einem jeden eine Idee beigelegt werde, was wir als ein Vieles mit demselben Nennworte bezeichnen“, und er folgert daraus, da nicht blos jedes Einzelwesen, sondern auch jede Eigenschaft, jeder Zustand und jedes Verhältniss und selbst das Veränderliche in Nennwörtern dargestellt werden könne, jedes ὄνομα aber eine Idee bezeichne, so können die Ideen nicht blos die allgemeinen Begriffe ausdrücken. Hiebei ist aber

vielen Gleichnamigen gemeinsam ist, und ebenso bezeichnet sie Aristoteles [1]) als das ἓν ἐπὶ πολλῶν, und er begründet eben hierauf den Vorwurf, dass es ein Widerspruch sei, das Allgemeine zugleich als Substanz, und insofern als Einzelnes zu setzen [2]). Wenn mithin in einer neueren Darstellung [3]) behauptet wird, den Inhalt der Ideen | bilde nicht blos das Allgemeine in dem Sinne, den wir mit dem Worte verbinden, son-

---

gerade die Hauptsache, dass der Idee das vielen gemeinsame ὄνομα entspricht, übersehen.

1) Metaph. I, 9. 990, b, 6 (XIII, 4. 1079, a, 2): καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τί ἐστι [ἐν τοῖς εἴδεσι] καὶ παρὰ τὰς οὐσίας (d. h. οὐσίαι im aristotelischen Sinn, Substanzen) τῶν τε (? vgl. Bonitz z. d. St.) ἄλλων ὧν ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν. Daher auch im folgenden das ἓν ἐπὶ πολλῶν unter den platonischen Beweisen für die Ideenlehre aufgeführt wird, s. o. S. 547. Vgl. Metaph. XIII, 4. 1078, b, 30: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. Ebd. 1079, a, 9. 32. Anal. post. I, 11, Anf.

2) Metaph. VII, 16. 1040, b, 26 ff. XIII, 9. 1086, a, 31 ff.

3) Ritter a. a. O., dem Volquardsen Plat. Idee d. pers. Geist. 17 f. beipflichtet, ohne doch irgend etwas neues beizubringen. Was R. für seine Ansicht anführt ist 1) das bereits S. 553, 4 widerlegte; 2) dass Krat. 386, D u. ö. nicht blos den Dingen, sondern auch den Handlungen oder Thätigkeiten der Dinge eine Beharrlichkeit des Wesens beigelegt werde, woraus aber nicht folgt, dass auch diese Thätigkeiten als einzelne, und nicht vielmehr ihre allgemeinen Begriffe, den Inhalt der sie betreffenden Ideen bilden; 3) dass die Seele nach Plato unsinnlich und unvergänglich sei, was aber gleichfalls nicht im geringsten beweist, dass sie eine Idee ist; 4) endlich, dass nach Theät. 184, D auch die einzelne Seele als eine Idee angesehen und Phädo 102, B das, was Simmias ist und was Sokrates ist, von dem, was an beiden ist, unterschieden werde. Aber die letztere Stelle zeugt vielmehr gegen Ritter, denn das, was Simmias und was Sokrates ist, d. h. ihr individuelles Wesen, wird hier eben von der Idee, als dem Gemeinsamen, an dem sie beide theilhaben, unterschieden; in der erstern (Theät. 184, D) ist allerdings davon die Rede, dass die einzelnen Empfindungen εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, zusammenlaufen, aber schon der letztere Beisatz kann zeigen, dass wir es hier nicht mit dem strengeren philosophischen Sprachgebrauch von ἰδέα oder εἶδος zu thun haben, sondern dieses Wort in eben dem unbestimmten Sinn steht, wie Tim. 28, A. 49, A. 52, A (wo die Materie ein εἶδος genannt wird), 59, C. 69, C. 70, C. 71, A. Rep. VI, 507, E u. ö.; so auch in der von Ritter mit Unrecht für sich angeführten Stelle Theät. 157, C. Dass die Seele keine Idee im eigentlichen Sinne sei, ist im Phädo S. 103, E. 104, C. 105, C f. mit aller Bestimmtheit gesagt. S. auch unten.

dern auch das Individuelle, so ist diess nicht blos nicht zu beweisen, sondern es steht im Widerspruch mit Plato's klaren Bestimmungen.

Dieses Allgemeine, welches die Idee ist, denkt sich nun Plato von der Erscheinungswelt gesondert, als für sich seiende Substanz [1]). Der überweltliche Ort ist es, in welchem allein das Feld der Wahrheit liegt, in welchem die Götter und die reinen Seelen die farb- gestalt- und körperlose Wesenheit, die über alles Werden erhabene, in keinem andern, sondern nur im reinen Wesen seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft anschauen [2]): nicht in einem andern ist die Urschönheit, in einem lebenden Wesen, oder auf der Erde oder im Himmel oder irgendwo sonst, sondern rein für sich und bei sich selbst bleibt sie ewig in Einer Gestalt (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), unberührt von den Veränderungen dessen, was an ihr theilnimmt [3]): einartig und keinerlei Wechsel | unterworfen ist das Wesen der Dinge schlechthin für sich [4]): als die ewigen Urbilder des Seienden stehen die Ideen da, alles andere dagegen ist ihnen nachgebildet [1]: rein für sich (αὐτὰ καθ' αὑτὰ) und getrennt von dem, was an ihnen Theil hat (χωρὶς), sind sie im intelligibeln Orte (τόπος νοητὸς), nicht mit den Augen, sondern allein mit dem Denken zu schauen [2]; die sichtbaren Dinge dagegen sind nur die Schattenbilder der Ideen [3]; jene sind, wie wir auch sagen können, ein relatives, diese allein ein absolutes [4]. Die Ideen sind mit Einem Wort, nach einer bei Aristoteles stehenden Bezeichnung [5], χωρισταὶ, d. h. es kommt ihnen ein von dem Sein der Dinge durchaus unabhängiges und verschiedenes Sein zu, sie sind für sich bestehende Wesenheiten [6]. — Wenn man daher die platonischen Ideen bald mit sinnlichen Substanzen, mit hypostasirten Phantasiebildern (Idealen), bald mit subjektiven Begriffen verwechselt hat, so ist weder die eine noch die andere von

---

[1]) Dieses Wort in dem ursprünglichen aristotelischen Sinne genommen, wornach es überhaupt etwas fürsichbestehendes, keinem andern als Theil oder Eigenschaft inhärirendes, keines von ihm selbst verschiedenen Substrats bedürftiges bezeichnet. Versteht man allerdings unter einer Substanz mit Herbart (a. a. O. Werke XII, 76) ein Ding, welchem mehrere veränderliche Eigenschaften zukommen, während es selbst im Wechsel dieser Eigenschaften beharrt, so hat man allen Grund, mit Demselben gegen die Behauptung, dass die Ideen Substanzen seien, sich zu verwahren.

[2]) Phädr. 247. C f.

[3]) Symp. 211, A. Dass jedoch die Ideen mit den „allgemeinen Verstandesbegriffen“ nicht verwechselt werden dürfen, dass sie im Gastmahl a. a. O. „von den Gattungsbegriffen auf's bestimmteste unterschieden werden“, dass der Artbegriff nur insofern zur Idee werde, insofern er Antheil an den idealen Gattungsbegriffen hat (Steinhart Pl. WW. III, 424. 441. IV, 254. 641 nach dem Vorgang der Neuplatoniker; vgl. Th. III, b, 695. 723, 3 2. Aufl.), kann ich so wenig, wie Bonitz (plat. Stud. II, 75 f.) und andere, zugeben: denn den Inhalt der Ideen bilden nach dem obigen die allgemeinen Begriffe überhaupt (welche von Plato freilich hypostasirt werden), ohne dass in dieser Beziehung zwischen idealen und anderen Begriffen unterschieden, oder die Arten, die sich ohnedem alle, mit Ausnahme der untersten, auch wieder als Gattungen betrachten lassen, aus dem Bereich der Ideen ausgeschlossen würden. M. vgl. in letzterer Beziehung auch Rep. VI, 511, C (s. o. S. 490). Parm. 130, C ff. Phil. 16, C (s. o. 524, 3) und was tiefer unten über den Umfang der Ideenwelt zu bemerken sein wird.

[2]) Phädo 78, D: ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό,

---

ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται. Phileb. 15, B; Tim. 51, B s. o. 543, 1.

[1] Tim. 28, A. Parm. 132, D. Theät. 176, E.

[2] Parm. 128, E. 130, B f. 135, A. Phädo 100, B. Rep. VI, 507, B (s. o. 553, 3).

[3] Als solche werden sie in dem berühmten Bild von den Höhlenbewohnern, Rep. VII, dargestellt; z. B. 514, B ff. 516, E. 517, D.

[4] Plato unterscheidet zunächst im allgemein logischen Sinn zwischen dem καθ' αὑτὸ und dem πρός τι; vgl. Soph. 255, C (ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτὰ, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι), auch Parm. 133, C. Rep. IV, 438, A. Das gleiche bezeugt Hermodor b. Simpl. Phys. 54, b in den Worten: τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' αὑτὰ εἶναι λέγει [Πλάτων], ὡς ἄνθρωπον καὶ ἵππον, τὰ δὲ πρὸς ἕτερα, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς πρὸς ἐναντία, ὡς ἀγαθὸν κακῷ, τὰ δὲ ὡς πρός τι. Während sich aber diese logische Unterscheidung als solche durch beide Welten, die sinnliche und die Ideenwelt, hindurchzieht (m. vgl. über die Ideen des Relativen S. 443, 2 2. Aufl.), gilt im metaphysischen Sinn nur die Idee als ein Absolutes, sie ist, wie wir so eben gehört haben, αὐτὸ καθ' αὑτὸ, von der sinnlichen Erscheinung dagegen wird gesagt, da sie ἑτέρου τινὸς ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι (Tim. 52, C), sie ist ein Relatives, sie ist nur als Abbild der Idee, hat ihr Sein nur in und an diesem Verhältniss.

[5] Z. B. Metaph. I, 9. 991, b, 2. XIII, 9. 1086, a, 31 ff. XIII, 4 s. o. 554, 1. Phys. II, 2. 193, b, 35 vgl. Anal. post. I, 11. 77, a, 5. Metaph. I, 6. 987, b, 8. 29 und meine Plat. Stud. 230.

[6] οὐσίαι, wie sie Aristoteles nennt; m. s. Metaph. I, 9. 990, b, 30. 991, b, 1. III, 6. 1002, b, 29. VII, 16. 1040, b, 26. Wie sich diese Bestimmung mit der andern, dass die Dinge nur in den Ideen und durch die Ideen sind, vertrage, kann erst später untersucht werden.

diesen Vorstellungen richtig. Die erstere 1) ist jetzt wohl so ziemlich aufgegeben, und sie wiederlegt sich auch schon durch das, was so eben aus dem Phädrus, dem Gastmahl und der Republik mitgetheilt wurde; weiter mag noch auf die Erklärung des Timäus (52, B f.), dass nur das Abbild der Idee, überhaupt nur das Werdende, nicht das wahrhaft Seiende im Raume sei, nebst dem bestätigenden Zeugniss des ARISTOTELES 2) verwiesen werden. Sollte | man aber dagegen anführen, dass Plato vom überweltlichen Ort redet, und sein Schüler die Ideen als αἰσθητὰ ἀΐδια bezeichnet 3), so ist doch das bildliche der ersteren Darstellung zu augenscheinlich, als dass sie etwas gegen uns beweisen könnte, ebenso liegt aber auch bei der aristotelischen Bemerkung am Tage, dass sie nicht Plato's eigene Ansicht berichten, sondern dieselbe durch ihre Consequenz widerlegen will 4). Verbreiteter ist die andere Annahme, nach welcher die platonischen Ideen subjektive Gedanken wären; denn wird sie auch kaum noch jemand für nichts weiter, als für Begriffe der menschlichen Vernunft halten 5), so ist dagegen auch neuerdings wieder behauptet worden, sie seien nichts für sich seiendes, sondern nur die Gedanken der Gottheit 6). Dieses ist indessen so un-

---

1) Sie findet sich z. B. bei TIEDEMANN Geist d. spek. Phil. II, 91 f., wo unter „Substanzen“ eben diese sinnlichen Substanzen verstanden werden, und im Grunde auch bei VAN HEUSDE Init. phil. Plat. II, 3, 30. 40.

2) Phys. IV, 1. 209, b, 33. Πλάτωνι μέντοι λεκτέον . . διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη. III, 4. 203, a, 8: Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτάς.

3) ARIST. Metaph. III, 2. 997, b, 5 ff. vgl. VII, 16. 1040, b, 30.

4) S. m. Plat. Stud. S. 231.

5) MELANCHTHON Opp. ed. Bretsch. XIII, 520. BUHLE Gesch. d. Phil. II, 96 ff. TENNEMANN Syst. d. Plat. Phil. II, 118 f. (vgl. Gesch. d. Phil. II, 296 ff.), der übrigens die Ideen, sofern sie als Urbilder der Dinge betrachtet werden, gleichfalls Vorstellungen — und sofern sie im menschlichen Geiste sind, Werke der Gottheit sein lässt. Plat. II, 125. III, 11 ff. 155 ff Gesch. d. Phil. II, 369 ff.

6) Schon im Alterthum findet sich diese Annahme bei den späteren Platonikern und ganz allgemein ist sie im Neuplatonismus (vgl. Th. III, a, 726. III, b, 105. 411 f. 469. 571, 5. 694. 723, 3 2. Aufl.); dabei wird aber doch zugleich an der Substantialität der Ideen festgehalten, und dass beides sich widerspricht, bemerkt man nicht. Die gleiche Auffassung der Ideenlehre ist bei den platonisirenden Realisten des Mittelalters herkömmlich.

richtig, als jenes. An positiven Beweisen dieser Behauptung fehlt es durchaus. Denn dass Plato von der Untersuchung über das Wesen des Wissens zur Ideenlehre geführt wurde, diess kann theils überhaupt nichts beweisen, theils steht diesem Umstand die objektive Ableitung der Ideen [1]) zur Seite. Dass ferner die Ideen als die Urbilder bezeichnet werden, nach welchen der göttliche Verstand die Welt gebildet habe [2]), oder auch als die Gegenstände, | welche die menschliche Vernunft betrachte [3]), diess macht sie nicht zu blossen Erzeugnissen der göttlichen oder der menschlichen Vernunft: die Ideen werden ja hier der Thätigkeit der Vernunft ebenso vorausgesetzt, wie die Aussendinge der Thätigkeit des Sinnes, der sie wahrnimmt. Ebensowenig ergiebt sich jene Ansicht daraus, dass dem Philebus (28, D f. 30, C f.) zufolge der königliche Verstand des Zeus die Macht ist, welche alles ordnet und verwaltet, denn Zeus bezeichnet hier nichts anderes, als die Seele des Weltganzen, das, was er ordnet, ist die Welt [4]); und die Vernunft kommt ihm, wie ausdrücklich bemerkt wird, von der über ihm stehenden Ursache, der Idee, zu [5]), welche demnach nicht als das Erzeugniss, sondern als die Bedingung der sie denkenden Vernunft behandelt ist. Um nichts beweisender ist der Satz (Parm. 134, C), dass

---

Von Neueren vgl. u. a. Meiners Gesch. d. Wissensch. II, 803, Stallbaum Plat. Tim. 40. Parm. 269 ff. Richter De Id. Plat. S. 21 f. 66 ff. Trendelenburg De Philebi cons. 17 ff. mit der Behauptung, die Ideen seien *formae a mente artifice susceptae*, Erzeugnisse der göttlichen Vernunft, *quae cogitando ita ideas gignat, ut sint, quia cogitentur*, und wenn sie als absolut und als χωριστὰ beschrieben werden, solle damit nur gesagt sein, dass sie unabhängig von dem Wechsel der Erscheinung im göttlichen Denken beharren. Ebenso Rettig Αἰτία im Philebus u. s. f. (Bern 1866) 24 ff. Volquardsen a. a. O. S. 16 f., der zur Unterstützung seiner Meinung aus Rep. IV, 435 Sätze anführt, von denen in dieser Stelle nicht das geringste zu finden ist. Auch Kühn De Dialectica Plat. S. 9. 47 f. nähert sich dieser Ansicht durch die Annahme, dass die Ideen (wie bei den Neuplatonikern) in Gott als dem allerrealsten Wesen subsistiren und zugleich von seinem Denken umfasst seien. Aehnlich Ebben Plat. id. doctr. 74 ff.

[1]) Oben S. 544 ff.

[2]) Tim. 28, A. Rep. X, 596, A ff. Phädr. 247, A.

[3]) Tim. 52, A und oft.

[4]) Τόδε τὸ καλούμενον ὅλον, der κόσμος καὶ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες καὶ πᾶσα ἡ περιφορὰ, die ἐνιαυτοί τε καὶ ὧραι καὶ μῆνες.

[5]) Ich werde auf beides später noch zurückkommen.

Gott das Wissen an sich habe: denn dieses Haben wird ausdrücklich als ein Theilhaben bezeichnet, und statt der Gottheit werden als Besitzer jenes Wissens auch die Götter gesetzt [1]); dass die Idee des Wissens als solche nur im göttlichen Denken Dasein habe, kann man hieraus nicht schliessen. Wird endlich Rep. X, 597, B ff. Gott der Künstler (ποιητὴς) oder Erzeuger (φυτουργός) genannt, welcher das Bett-ansich, die Idee des Bettes, gemacht habe, so würde daraus fürs erste noch lange nicht folgen, dass diese Idee nur ein Gedanke der Gottheit sei und ausser dem göttlichen Denken kein Dasein habe [2]), weiter aber ist zu erwägen, dass wir es hier einestheils überhaupt nicht mit einer philosophischen Erklärung über den Ursprung der Ideen zu thun haben [3]), und anderntheils Gott unserem Philosophen, wie unten noch gezeigt werden soll, auch wieder mit der höchsten Idee zusammenfliesst, deren Erzeugnisse die abgeleiteten Ideen immerhin genannt werden können, ohne dass doch darum die Idee nur im Denken und durch's Denken einer von ihr verschiedenen Persönlichkeit existirte [4]). Dagegen ist die Substantialität der Ideen ausser dem bestimmten Zeugniss des Aristoteles auch durch die eben angeführten platonischen Stellen gesichert. Die Ideen, welche schlechthin in keinem andern, sondern rein für sich sind, welche ungeworden und unvergänglich als die ewigen Urbilder der Dinge dastehen, nach welchen sich auch der göttliche Verstand richtet, können nicht zugleich Geschöpfe dieses Verstandes sein, die nur in ihm subsistirten [1]), und ihr Dasein nur ihm zu verdanken hätten. Gerade die Ewigkeit der Ideen wird ja von Plato auf's stärkste betont und als das wesentlichste von den Merkmalen betrachtet, durch welche sie sich von der Erscheinung unterscheiden [2]); wie könnten sie da zugleich | Gedanken sein, die doch immer erst aus der denkenden Seele entsprungen sind? Dieses Bedenken ist damit nicht beseitigt, dass man sagt [3]), der Hervorgang der Ideen aus dem götlichen Geiste sei als ein zeitloser zu denken; denn von unserem Philosophen wird ihnen nicht blos eine Entstehung in der Zeit, sondern alle und jede Entstehung abgesprochen [4]). Zum Ueberfluss erwähnt aber Plato selbst der Vermuthung, dass die Ideen blosse Gedanken sein könnten, die kein anderes Dasein haben, als in der Seele, und er beseitigt dieselbe mit der Bemerkung: wenn die Ideen diess wären, so müsste auch alles, was an den Ideen Theil hat, ein Denkendes sein; er erklärt es für selbstverständlich, dass die fürsichseienden Wesenheiten als solche nicht in uns sind[2]), und an einem andern Ort[3]) verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Vorstellung, als ob die Idee des Schönen eine Rede oder ein Wissen wäre. Auch ARISTOTELES kann nichts davon gewusst haben, dass die Ideen nur die Gedanken des Wesens der Dinge, und nicht vielmehr dieses Wesen selbst seien; denn er deutet nicht allein nirgends auch nur mit einem Wort an, dass sie blos im göttlichen oder auch im menschlichen Denken ihren Sitz haben[4]), sondern er bezeichnet sie so bestimmt wie möglich als fürsichbestehende Substanzen[5]), und er unterwirft sie unter dieser Voraussetzung einer Kritik, die ihren ganzen Boden verlieren würde, und von Anfang bis zu Ende eine andere Richtung hätte nehmen müssen, wenn er unter ihnen entweder Begriffe, die wir

---

[1]) Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἄν τινα μᾶλλον ἢ θεον φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην: . . . Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν . . . ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη . . . ἐκεῖνοι . . . οὔτε γιγνώσκουσι, τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

[2]) Wenn man sagt, Gott habe die Welt geschaffen, behauptet man damit ja nicht, die Welt sei nur ein Gedanke der Gottheit.

[3]) Bei den Griechen, wie überall, wird das, was nicht von Menschen gemacht ist, und daher alles von der Natur hervorgebrachte, auf die Gottheit zurückgeführt. So auch hier: die κλίνη ἐν τῇ φύσει οὖσα ist als solche von Gott gemacht. Diess ist aber erst eine populär-religiöse Erklärung der Sache, eine Ausdrucksweise, deren sich auch solche bedienen, welche der Gottheit das ποιεῖν ausdrücklich absprechen, wie Aristoteles (vgl. De coelo I, 4, 271, a, 33. Eth. N. X, 9. 1179, a, 24. I, 10. 1099, b, 11 und andererseits die Th. II, b, 276 f. 2. Aufl. angeführten Stellen), aus der man daher über ihre wissenschaftlichen Ansichten nicht viel schliessen kann; im vorliegenden Fall um so weniger, da schon um der Symmetrie willen den dreierlei κλίναι auch dreierlei κλινοποιοὶ gegenübergestellt werden.

[4]) Hermann hatte daher keinen Grund, in unserer Stelle eine ganz neue Wendung der Ideenlehre und einen Beweis für die spätere Abfassung des zehnten Buchs der Republik zu finden (Plat. 540, 695): vgl. Susemihl Genet. Entw. II, 262 f. Steinhart IV, 258.

---

[1]) Man vergleiche z. B. die S. 555 angeführte Stelle des Gastmahls 211, A, und frage sich, ob Plato in dieser Weise hätte behaupten können, dass die Idee des Schönen schlechterdings in keinem andern sei, wenn sie seiner eigentlichen Meinung nach nur in einem andern, dem göttlichen Verstand, sein sollte.

[2]) Z. B. Tim. 27, D: ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τόδε· τί τὸ ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε u. s. w. Ebd. 28, C. Symp. 210, E. Auch Aristoteles bezeichnet die Ideen nicht selten als ewig; so Metaph. I, 9. 990, b, 33. 991, a, 26. III, 2. 997, b, 5 ff.

[3]) Trendelenburg a. a. O. 20. Stumpf Verh. d. plat. Gott. z. Idee d. Guten 78 f.

[4]) Z. B. Tim. 28, C: τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ (sc. τοῦ κόσμου), πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. Ebenso im folgenden: der Weltbildner habe nur πρὸς τὸ ἀΐδιον, nicht πρὸς τὸ γεγονὸς geblickt. Man sieht deutlich: Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Seins auf der einen, Entstandensein auf der anderen Seite sind für Plato contradictorische Gegensätze; der Gedanke, dass etwas entstanden und doch zugleich ewig und unveränderlich sein könne, wie diess die Ideen nach Trendelenburg wären, liegt ganz ausser seinem Gesichtskreis. Das gleiche erhellt aus Phileb. 15, B: μίαν ἑκάστην (jede Idee) οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην. Weiteres S. 543, 1. 544 f.

---

1) Parm. 132, B vgl. Tim. 51, C. Dass Plato hiebei den Nominalismus des Antisthenes im Auge zu haben scheint, ist schon S. 254, 1 Schl. bemerkt worden.

2) Parm. 133, C: οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν ἑκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔτι εἴη;

3) Symp. 211, A.

4) Aristoteles beschreibt die Ideen nicht blos an keiner einzigen Stelle als Gedanken, auch nicht als Gedanken der Gottheit, sondern er nennt sie, wie wir gesehen haben, ausdrücklich ewige Substanzen. Kann man aber glauben, dass er es unterlassen hätte, der Ideenlehre den Widerspruch dieser Bestimmung mit jener andern vorzurücken, wenn er von der letzteren etwas gewusst hätte?

5) Diess erhellt schon aus den S. 556, 5. 6 verzeichneten Stellen, ja schon aus dem Einen Ausdruck χωριστὸς, welchen so, wie Trendelenburg (s. o. 557, 6), zu erklären, der aristotelische Sprachgebrauch und der Zusammenhang, in dem er von den platonischen Ideen gebraucht wird, unbedingt verbieten. M. vgl. z. B. (um nicht die sämmtlichen im Ind. arist. 860, a, 35 f. nachgewiesenen Stellen hier zu besprechen) Metaph. VII, 16. 1040, b, 26 ff. XIII, 9. 1086, a. 31 ff., wo es der Ideenlehre als ein Widerspruch vorgerückt wird, dass die Ideen als Begriffe ein Allgemeines und als χωρισταὶ ein Einzelnes sein müssten. Bei Trendelenburg's Erklärung des χωριστὸς wäre dieser Einwurf gegenstandslos: die im göttlichen Denken den Einzelwesen vorangehenden Urbilder könnten ja nur allgemeine Begriffe sein.

aus den Dingen abstrahiren, oder solche Urbilder verstanden hätte, die nur in dem schöpferischen Geiste der Gottheit den Dingen vorangehen [1]). Ebensowenig kann er von einer Hervorbringung der Ideen durch die Gottheit etwas gewusst haben [2]). Wir werden daher mit aller Sicherheit behaupten können, dass Plato die Ideen weder für menschliche Gedanken noch für Gedanken der Gottheit gehalten habe [3]).

Muss aber auch das Wirkliche, welches Gegenstand des Denkens ist, ein Substantielles sein, so darf es darum doch nicht in der Weise der Eleaten als eine Einheit ohne alle Vielheit, als ein Beharrliches ohne alle Bewegung gedacht werden. Wenn alles als Eines gesetzt wird, so liesse sich, wie der Sophist [4]) zeigt, schon gar nichts von ihm aussagen, denn sobald wir ein Prädikat mit einem Subjekt, einen Namen mit einer Sache verbinden, setzen wir bereits eine Vielheit; wenn wir sagen: das Eins ist, so reden wir von dem | Eins und dem Sein als von zweien, wenn wir das Eins oder das Seiende benennen, unterscheiden wir diese Benennung von ihm selbst. Es könnte ferner das Seiende kein Ganzes sein [1]), denn im Begriff des Ganzen liegt auch der der Theile: das Ganze ist nicht reine Einheit, sondern eine Mehrheit, deren Theile im Verhältniss der Einheit stehen. Soll weiter das Seiende dadurch zu einem Ganzen werden, dass ihm die Einheit als Prädikat beigelegt wird, so wird diese ebendamit vom Sein selbst unterschieden, wir erhalten mithin statt des Einen Seienden zwei, das Seiende und das Eine; kommt die Einheit dem Seienden nicht zu, und ist es somit auch kein Ganzes, so fehlt dem Seienden, falls der Begriff des Ganzen überhaupt eine reale Bedeutung hat (das Ganze als solches ist), ein zu ihm gehöriges Sein, und es ist insofern nichtseiend. Wollte man andererseits sagen, es gebe gar kein Ganzes, so könnte dem Seienden nicht allein keine Grösse zukommen, sondern es könnte überhaupt nichts sein oder werden [2]). Noch weniger lässt sich aber freilich annehmen, dass alles blosse Vielheit sei [3]). Das richtige kann vielmehr nur sein, dass wir die Einheit und die Vielheit gleichsehr zugeben. Wie lässt sich aber beides vereinigen? Nach S. 251 ff. nur durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe. Wäre freilich keine Verknüpfung der Begriffe möglich, so könnte keinem Ding ein von ihm selbst verschiedenes Prädikat beigelegt werden [4]), wir könnten mithin auch von dem Seienden nur sagen, dass es sei, in keiner Beziehung dagegen, dass es nicht sei: woraus sich als weitere Folgerung die Einheit alles Seins unvermeidlich ergeben würde. Jene Voraussetzung ist jedoch unrichtig, wie sie es denn sein muss, wenn überhaupt eine Rede und Erkenntniss möglich sein soll [1]. Eine genauere Untersuchung überzeugt uns, dass zwar gewisse Begriffe einander ausschliessen, andere dagegen sich vertragen und selbst voraussetzen: mit dem Begriff des Seins z. B. vertragen sich alle jene Begriffe, die irgend eine Bestimmtheit des Seins ausdrücken, auch wenn sie sich unter einander ausschliessen, wie die der Ruhe und der Bewegung. Sofern nun Begriffe sich verbinden lassen, kommt dem einen von ihnen das durch den andern bezeichnete Sein zu, sofern sie verschieden sind, oder sich gar ausschliessen, kommt es ihm nicht zu, das Sein des einen ist mithin das Nichtsein des andern [2]. Und da nun jeder Begriff sich mit vielen verbinden lässt, zugleich aber als dieser bestimmte von allen andern verschieden ist, so kommt jedem in vielen | Beziehungen das Sein zu, ebenso aber in unzählig vielen das Nichtsein [3]. Das Nichtseiende ist daher ebensowohl als das Seiende, denn das Nichtsein ist selbst ein Sein, nämlich das Anderssein (also nicht das absolute, sondern das beziehungsweise Nichtsein, die Negation eines bestimmten Seins), und ebenso ist in jedem Sein auch ein Nichtsein, der Unterschied [4]. Das heisst also: das wahrhaft Seiende ist nicht reines, sondern bestimmtes Sein, es giebt ebendesshalb nicht blos Ein Seiendes, sondern viele, und diese vielen stehen unter einander in den mannigfaltigsten Verhältnissen der Identität und des Unterschieds, der Ausschliessung und der Gemeinschaft [5].

---

[1]) Von dem ersten der oben angenommenen Fälle (dass die Ideen menschliche Begriffe seien) wird man diess ohne weiteres zugeben: aber auch hinsichtlich des zweiten kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Unter allen den Einwürfen, die Aristoteles der Ideenlehre entgegenhält (eine Uebersicht derselben giebt Th. II, b, 216 ff. 2. Aufl.), ist kaum ein einziger, der nicht seine Beweiskraft sofort verlöre und anders gewendet werden müsste, wenn man unter den platonischen Ideen statt substantieller für sich bestehender Begriffe die das Wesen gewisser Dinge ausdrückenden Gedanken der Gottheit verstehen wollte.

[2]) Diese Bestimmung wird von ihm weder in seinen Berichten über die Ideenlehre, noch auch in der Kritik derselben jemals berührt, so nahe ihm auch, wenn er sie gekannt hätte, die Frage lag, wie sich die Erschaffung der Ideen mit ihrer (von Arist. so entschieden hervorgehobenen) Ewigkeit vertrage. Nicht einmal für die Nachbildung der Ideen in den Dingen scheint sich Plato in den Lehrvorträgen, die Aristoteles gehört hatte, auf die Thätigkeit der Gottheit berufen zu haben (s. o. S. 409, 1); noch weniger wird diess geschehen sein, um die Entstehung der Ideen selbst, die ja eben ewig, also unentstanden sein sollten, zu erklären.

[3]) Sagt man aber mit Stallbaum (Parm. 269 vgl. S. 272. Tim. 41): *ideas esse sempiternas numinis divini cogitationes, in quibus inest ipsa rerum essentia ita quidem, ut quales res cogitantur, tales etiam sint et vi sua consistant . . . in ideis rerum* οὐσίαν *contineri*, so entsteht sofort die Frage: haben die Ideen das Wesen der Dinge nur zum Inhalt und Gegenstand, so dass sie selbst davon verschieden sind wie Subjektives und Objektives, oder sind sie wirklich das Substantielle in den Dingen? und wie können sie diess sein, wenn sie doch Gedanken der Gottheit sind? müsste nicht dann gerade die Folgerung im vollsten Mass gelten, durch welche Plato Parm. a. a. O. die Vermuthung, dass die Ideen blosse Gedanken seien, widerlegt: ἢ ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι?

[4]) 244, B—245, E.

---

[1] Was es doch nach Parmenides sein soll; s. Th. I, 471, 1. 473.

[2] M. vgl. über den Gedankengang der oben benützten Stelle: Ribbing plat. Ideenl. I, 196 f. Petersen De Soph. Plat. ord. (Kiel 1871) S. 9 f. 38 f. und die von ihm angeführten. Meine Auffassung im einzelnen eingehender zu begründen, ist mir hier nicht möglich.

[3] S. o. S. 544 f.

[4] Die Behauptung des Antisthenes; s. o. S. 252.

---

[1] Diess S. 259, D f. 251, B f.

[2] Die Bewegung z. B. lässt sich mit dem Sein verbinden, denn sie ist; sie ist aber zugleich ἕτερον τοῦ ὄντος, denn ihr Begriff ist ein anderer, als der des Seins; οὐκοῦν δὴ σαφῶς ἡ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι καὶ ὄν, ἐπείπερ τοῦ ὄντος μετέχει. 256, D. 254, D.

[3] 256, D: ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατα πάντα τὰ γένη. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ ξύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα . . . περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

[4] M. vgl. hierüber besonders S. 256, E—259, B. 260, C.

[5] Wenn Stumpf (Verh. d. plat. Gott. z. Idee d. Gut. 48 f.) statt dessen die Lehre von der κοινωνία τῶν γενῶν darauf zurückführen will, „dass einige mit anderen im Sein des Einzelnen sich verbinden können“, so widerspricht diess Plato's klar und bestimmt ausgesprochener Meinung. Schon 251, D wird die Frage gestellt: nicht, ob ein Ding an mehreren Ideen zu-

Das gleiche Ergebniss gewinnt in Folge einer abstrakteren und tiefer in's einzelne gehenden dialektischen Ausführung auch der Parmenides [1]. Die zwei Sätze, von welchen der zweite Theil dieses Gesprächs ausgeht: „das Eins ist“, und: „das Eins ist nicht“, besagen das gleiche, wie die zwei im Sophisten widerlegten Voraussetzungen, dass alles Eins und dass alles eine Vielheit sei, und indem nun jene Sätze durch Ableitung widersprechender Consequenzen beide *ad absurdum* geführt werden, so ist ebendamit die Forderung ausgesprochen, dass das wahrhaft Seiende als eine die Vielheit in sich befassende Einheit bestimmt werde. Zugleich wird aber durch die Art, wie in dieser apagogischen Beweisführung der Begriff des Seins gefasst ist, und durch die Widersprüche, welche aus dieser Fassung hervorgehen, angedeutet, dass jenes wahrhafte Sein von dem empirischen, das räumlich und zeitlich begrenzt keine wirkliche Einheit zulässt, wesentlich verschieden zu denken sei.

An diese Darstellung schliesst sich die des Philebus S. 14, C—17, A an, wie sie denn auch unverkennbar auf dieselbe zurückweist [2]. Das Resultat der früheren Untersuchungen wird hier in der Kürze dahin zusammengefasst, dass das Eine vieles sei, und das Viele Eines, und dass dieses nicht blos von dem Gewordenen und Vergänglichen, sondern ebenso auch von den reinen Begriffen gelte, dass auch sie aus Einem und vielen zusammengesetzt seien, und Grenze und Unbegrenztheit in sich haben, dass desshalb Ein und dasselbe dem Denken bald als

---

gleich theilnehmen könne, sondern ob die οὐσία, κίνησις, στάσις mit einander in Gemeinschaft treten (ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις) können. Es wird dann gezeigt: wenn diess schlechtweg verneint würde, nähmen κίνησις und στάσις nicht Theil an der οὐσία, sie wären mithin nicht; wenn es schlechthin bejaht würde, so (könnte nicht etwa, wie man nach St. erwarten müsste, jedes Bewegte zugleich ruhen, sondern) κίνησίς τε αὐτὴ παντάπασιν ἵσταιτ' ἂν καὶ στάσις πάλιν αὐτὴ κινοῖτο, und so durchweg z. B. 254, B f. 254, D: κίνησις und στάσις seien ἀμίκτω πρὸς ἀλλήλω, das Sein dagegen μικτὸν ἀμφοῖν· ἔστον γὰρ ἄμφω που. 255, A f.: weder die κίνησις noch die στάσις sei ταὐτὸν oder θάτερον. 255, E ff.: die κίνησις sei ἕτερον στάσεως, an dem Sein dagegen, dem ταὐτὸν und θάτερον nehme sie Theil, ohne doch mit einem derselben identisch zu sein, da sie sei, und auch ein ταὐτὸν oder ἕτερον sei u. s. w.

[1] Hinsichtlich dessen ich im übrigen auf die S. 547, 1 genannten Untersuchungen verweise.

[2] S. o. S. 404, 2.

Eines, bald als vieles erscheine [1]). Plato erklärt also einerseits zwar nur das Ewige, Sichselbstgleiche, Raumlose und Untheilbare für ein wahrhaft Seiendes; andererseits aber will er dieses nicht mit den Eleaten als Eine allgemeine Substanz, sondern als eine Vielheit von Substanzen gedacht wissen, von denen jede ihrer Einheit unbeschadet eine Mehrheit von Bestimmungen und Beziehungen in sich vereinigt [2]). Diess war schon durch den Ursprung der

---

1) S. 15, B: die Frage sei nicht, ob Ein Subjekt viele Eigenschaften oder Ein Ganzes viele Theile in sich vereinigen könne — darüber sei man nachgerade einig — sondern es handle sich um die einheitlichen Begriffe, πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. Namentlich gehört aber hieher, was S. 524, 3 angeführt wurde.

2) Wenn daher Ribbing Plat. Ideenl. I, 336 darauf dringt, dass jede Idee „auch ein konkretes Sein ist“, so habe ich nicht den geringsten Grund, diesem Satze zu widersprechen, vorausgesetzt, dass hiebei das „konkret“, wie diess doch wohl seine Meinung ist, nicht das sinnliche Dasein oder die Einzelexistenz, sondern nur (wie bei Hegel, wenn er vom konkreten Begriff redet) das allseitig Bestimmte bezeichne. Um so weniger sehe ich aber, und es ist mir auch durch die ausführlichen Erörterungen a. a. O. S. 325 ff. 355 ff. nicht deutlich geworden, was R. eigentlich gegen meine Behauptung, die platonischen Ideen seien das Allgemeine, vom historischen Standpunkt aus einzuwenden hat. Wenn man sagt: die Ideen seien das Allgemeine, so heisst diess: jede Idee habe solches zu ihrem Inhalt, was sich bei mehreren Einzeldingen gleichmässig findet; mögen es nun dieser Dinge mehrere oder wenigere, und mag desshalb der Umfang der Idee grösser oder kleiner sein. Dass nun diess Plato's Lehre ist, wurde schon S. 552 ff. aus seinen eigenen Erklärungen unwidersprechlich nachgewiesen, und auch Ribbing (a. a. O. 374) bestreitet es nicht. Wie kann man dann aber noch (ebd.) sagen: Plato habe durch seine Ideen ebensowenig das Allgemeine wie das Einzelne als das wesentlich Seiende zu bestimmen beabsichtigt, sondern er habe durch sie nur die Nothwendigkeit eines constanten von dem Werden verschiedenen Seins zeigen wollen? Dass er das letztere wollte, steht freilich ausser Zweifel; aber ebenso unläugbar geht aus seinen bestimmtesten Erklärungen hervor, dass er jenes constante Sein eben nur in dem allgemeinen Wesen der Gattungen zu finden wusste; und wenn er dieses Allgemeine zugleich hypostasirte, wenn er ihm, wie wir finden werden, selbst Vernunft und Leben, überhaupt also Bestimmungen beilegte, die wir nur auf Individuen zu übertragen gewohnt sind, so folgt daraus nicht, dass er

Ideenlehre gefordert: denn die sokratischen Begriffe, welche den logischen Kern der Ideen bilden, sind eben dadurch entstanden, dass die verschiedenen Seiten und Eigenschaften der Dinge dialektisch zur Einheit verknüpft werden. Diese Bestimmung war aber Plato auch desshalb unentbehrlich, weil von einer Theilnahme der Dinge an den Ideen so wenig, wie von einer Verknüpfung der Begriffe die Rede sein könnte, wenn diese nur als unterschiedslose Einheit gedacht würden [1]). Es ist hier also der Punkt, wo sich die platonische Metaphysik auf's bestimmteste von der eleatischen scheidet, und zeigt, dass es ihr nicht um die Läugnung, sondern um die Erklärung des Gegebenen zu thun sei.

Diese Verbindung der Einheit und der Vielheit in den Ideen drückte Plato auch so aus, dass er die Ideen als Zahlen | bezeichnete [2]). Doch kann diese Darstellung erst seinen späteren Jahren angehört haben. In den platonischen Schriften findet sie sich noch nicht. Hier wird wohl zwischen einer reinen und einer empirischen Behandlung der Zahlen, wie der Mathematik überhaupt, unterschieden [3]), aber jene reine Mathematik ist doch erst

---

es dahingestellt sein liess, ob es ein Allgemeines sei oder nicht, sondern nur, dass ihm jene Bestimmungen mit der Natur dessen, was in den allgemeinen Begriffen gedacht wird, nicht unvereinbar zu sein schienen.

[1]) Plato selbst macht diesen Gesichtspunkt mit Nachdruck geltend. In der oben (S. 563 f.) angeführten Stelle des Sophisten zeigt er, dass die Verknüpfung der Begriffe und die Anerkennung eines Mannigfaltigen in denselben sich gegenseitig bedingen, und im Philebus a. a. O. findet er den Schlüssel des Problems, wie der einheitliche Begriff das Viele der Erscheinung in sich befassen könne, in dem Satze, dass das Wirkliche Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit vereinige. Ebenso haben wir es zu verstehen, wenn im Parmenides an die Bedenken, welche die Theilnahme der Dinge an den Ideen betreffen (130. E ff.), jene dialektische Erörterung sich anschliesst, deren letztes Ergebniss (s. o. S. 565) der Fortgang von dem reinen Sein der Eleaten zu der erfüllten und mannigfach gegliederten Idee ist. Näheres über diesen Punkt später.

[2]) Vgl. meine Plat. Studien S. 239 ff. 236 Anm., Trendelenburg Plat. de id. et numeris doctrina ex Arist. illustr. S. 71 ff. Comm. in Arist. de an. S. 232. Brandis im Rhein. Mus. II. (1828) 562 ff. Gr.-röm. Phil. II, a, 315 ff. Ravaisson Essai sur la Métaphysique d'Aristote I, 176 ff. Schwegler und Bonitz z. d. St. d. Metaph. namentlich XIII, 6 ff. Susemihl Genet. Entw. II, 525 ff.

[3]) S. o. S. 534.

eine Vorstufe der Dialektik, die Zahlen, mit denen sie es zu thun hat, sind nicht ideale, sondern mathematische, sie fallen nicht mit den Ideen zusammen, sondern stehen zwischen ihnen und den sinnlichen Dingen [1]) in der Mitte. Es werden ferner neben den Zahlen die Ideen derselben genannt [2]), aber nur in demselben Sinn, wie überhaupt die Ideen den Dingen gegenübergestellt werden, so dass unter der Gesammtheit der Ideen auch Ideen der Zahlen vorkommen, nicht so, dass die Ideen überhaupt durch Zahlen vertreten, dass alle Ideen als solche zugleich als Zahlen bezeichnet würden. Auch ARISTOTELES deutet an, dass die Ideenlehre ursprünglich von der Zahlenlehre unabhängig gewesen sei [3]). Nur die Keime der späteren Darstellung lassen sich schon in einigen Stellen der platonischen Gespräche wahrnehmen. Der Philebus erklärt die pythagoreïsche Lehre von der durchgängigen Verknüpfung der Einheit und der Vielheit, der Grenze und der Unbegrenztheit, für einen Grundpfeiler der Dialektik [4]), er überträgt also dieselben Bestimmungen auf die Begriffe, welche die Pythagoreer an den Zahlen nachgewiesen hatten. Weiter erkennt Plato [5]) in den Zahlen und den mathematischen Verhältnissen | das Bindeglied zwischen der Idee und der Erscheinung, sie stellen uns die Ideen als das Mass des Körperlichen und Räumlichen dar; sie eigneten sich insofern für ihn vorzugsweise zum Schema der Ideen, und wenn an die Stelle des rein begrifflichen ein symbolischer Ausdruck gesetzt werden sollte, so lag es am nächsten, die Idee und ihre Bestimmungen in arithmetischen Formeln auszudrücken. Die wirkliche Verschmelzung beider wird uns aber erst von ARISTOTELES berichtet. Seiner Darstellung zufolge sind die platonischen Ideen nichts anderes als Zahlen [1]), und wenn Plato sagte, die Dinge seien das, was sie sind, durch Theilnahme an den Ideen, so wich er von der pythagoreïschen Zahlenlehre nur dadurch ab, dass er zwischen den mathematischen und zwischen den Idealzahlen [2]) unterschied, und die letzteren ihrem Dasein nach von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen abtrennte [3]). Näher liegt der Unterschied beider Zahlen darin, dass die mathematischen aus lauter gleichartigen Einheiten bestehen, und dass desshalb jede mit jeder zusammengezählt werden kann, während diess bei den Idealzahlen nicht der Fall ist [4]), dass also jene blosse Grössenbestimmungen, diese begriffliche Bestimmungen ausdrücken, dass in jenen jede Zahl jeder der Art nach gleich und nur der Grösse nach von ihr verschieden ist, wogegen sich in diesen jede von jeder der Art nach unterscheidet. Durch den begrifflichen Unterschied der Zahlen ist aber auch eine bestimmte Abfolge derselben gefordert: wie die niedrigeren Begriffe durch die höheren bedingt sind, so müssen auch von den ihnen entsprechenden Zahlen die einen durch die anderen bedingt sein, diejenigen Zahlen, welche die allgemeinsten und grundlegenden Begriffe ausdrücken, müssen allen anderen vorangehen: die Idealzahlen haben daher im Unterschied von den mathematischen | das eigenthümliche, dass in ihnen das Vor und das Nach ist [5]), d. h. dass eine feste Reihenfolge unter ihnen stattfindet. So beliebt aber auch diese Lehrform in der älteren

---

[1]) Den benannten Zahlen, in denen (Phileb. 56, D) ungleiche Einheiten, wie z. B. zwei Heere oder zwei Ochsen, zusammengezählt werden, den ἀριθμοὶ ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντες (Rep. VII, 525, D), den ἀριθμοὶ αἰσθητοὶ wie sie ARIST. Metaph. I, 8, Schl. XIV, 3. 1090, b, 36 vgl. c. 5. 1092, b, 22 (ἀρ. σωματικοὶ) nennt.

[2]) Rep. V, 479, B. Phädo 101, C.

[3]) Metaph. XIII, 4. 1078, b, 9: περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ᾽ ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.

[4]) S. o. S. 524, 3.

[5]) Wie diess später (S. 496 ff. 2. Aufl.) gezeigt werden wird.

---

[1] Z. B. Metaph. I, 6. 987, b, 20 ff. c. 8, Schl. c. 9. 991, b, 9 ff. XIII, 6 ff. Weiteres in den folgenden Anm. und Plat. Stud. 239. Auf dieselbe Lehrform bezieht sich Theophrast Metaph. S. 313 Br. (Fragm. 12. 13 Wimm.): Πλάτων . . . εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς.

[2] ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ (Metaph. XIII, 9. 1086, a, 5. XIV, 2. 1088, b, 34. c. 3. 1090, b, 35), ἀρ. τῶν εἰδῶν (ebd. XIII, 7. 1081, a, 21. c. 8. 1083, b, 3. XIV, 3. 1090, b, 33), ἀρ. νοητοὶ (ebd. I, 8, Schl.), πρῶτοι ἀρ. (ebd. XIII, 6. 1080, b, 22. c. 7. 1081, a, 21 ff. XIV, 4 Anf. — streitig ist der Ausdruck I, 6. 987, b, 34).

[3] Metaph. I, 6, besonders S. 987, a, 29. b, 22 ff.

[4] Aristoteles handelt ausführlich von diesem Unterschied Metaph. XIII, 6–8, namentlich c. 6, Anf. c. 8, 1083, a, 31. Vgl. Plat. Stud. 240 f.

[5] In meinen platonischen Studien 243 ff. hatte ich diesen Ausdruck mit Trendelenburg auf die mathematischen Zahlen bezogen, und desshalb seiner Vermuthung beigepflichtet, dass Metaph. XIII, 6. 1080, b, 11 (οἱ μὲν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας) vor ἔχοντα ein μὴ ausgefallen

---

sei. Ich muss nun aber, mit ihm, Brandis zugeben, dass sich diess nicht annehmen lässt, nicht blos weil die Handschriften und die Ausleger nichts davon wissen, sondern auch weil überhaupt das Vor und Nach der idealen und nicht der mathematischen Zahl beigelegt wird. Schon Metaph. XIII. 6. 1080, a, 16 wird aus der Voraussetzung: τὸ μὲν πρῶτόν τι αὐτοῦ [τοῦ ἀριθμοῦ] τὸ δ᾽ ἐχόμενον, ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον, geschlossen: καὶ τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καὶ ἔστιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιαοῦν μονάδι, so dass also diejenigen Zahlen ungleichartig (ἀσύμβλητοι) sind, von welchen wegen ihrer begrifflichen Verschiedenheit die eine früher, die andere später ist. Ebenso heisst es c. 7. 1081, a, 17: wenn alle Einheiten ungleichartig wären, so könnte es nicht allein keine mathematische, sondern auch keine ideale Zahl geben: οὐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη . . ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοί. Es wird demnach in den Idealzahlen ein Vor und Nach angenommen. Noch deutlicher wird diess im folgenden, und ebenso Z. 35 ff., wo beidemale den μονάδες ἀσύμβλητοι die μονάδες πρότεραι καὶ ὕστεραι substituirt werden (vgl. auch c. 8. 1083. a, 33), und 1081, b, 28. wo in Beziehung auf die πρώτη δυὰς u. s. w. gefragt wird: τίνα τρόπον ἐκ προτέρων μονάδων καὶ ὑστέρων σύγκεινται; Sehr klar ist ferner S. 1082, a, 26 ff., wo Aristoteles gegen die platonische Annahme der Idealzahlen einwendet: aus ihren Voraussetzungen würde sich ergeben, dass nicht blos die ganzen Zahlen, sondern auch die Theile derselben, im Verhältniss des Vor und Nach stehen, dass also auch diese Ideen sein müssten, und somit eine Idee aus mehreren Ideen (die ideale Acht z. B. aus zwei idealen Vier) zusammengesetzt sein müsste. Weiter heisst es 1082, b, 19 ff.: wenn es einen ἀριθμὸς πρῶτος καὶ δεύτερος gebe, so können die Einheiten in der Drei-an-sich denen in der Zwei-an-sich nicht gleichartig (ἀδιάφοροι, was = συμβλητοὶ) sein, und c. 8. 1083, a, 6 wird der Annahme, dass die Einheiten der Idealzahlen ungleichartig (διάφοροι = ἀσύμβλητοι) seien, die Frage entgegengehalten: ob sie sich quantitativ oder qualitativ unterscheiden, und ob, jenes angenommen, αἱ πρῶται μείζους ἢ ἐλάττους καὶ αἱ ὕστερον ἐπιδιδόασιν, ἢ τοὐναντίον; Wird endlich 1083, b, 32 geschlossen, da die Einheit früher sei, als die Zweiheit, so müsste sie (nach platonischen Voraussetzungen) ihre Idee sein, so liegt auch hierin, dass es die Ideen sind, die im Verhältniss des Vor und Nach stehen. Steht es nun nach diesen Stellen ausser Zweifel, dass das πρότερον καὶ ὕστερον bei Aristoteles die Eigenthümlichkeit der Idealzahlen bezeichnet, so geben sie zugleich auch über die Bedeutung jenes Ausdrucks Aufschluss. Früher ist die Zahl, aus welcher eine andere entsteht: die Zahl Zwei z. B. früher, als die Vier, diese früher, als die Acht, denn aus der idealen Zweizahl und der δυὰς ἀόριστος entsteht die Vierzahl, aus dieser die Achtzahl (Metaph. XIII. 7. 1081. b, 21. 1082. a, 33), nur nicht (vgl. Arist. ebd.) κατὰ πρόσθεσιν, so dass nun die Zweizahl in der Vierzahl enthalten wäre, sondern durch γέννησις (was man sich nun näher unter dieser mystischen Bezeichnung denken mag), so dass eine Zahl die andere zum Produkt hat. Das Vor und Nach bezeichnet also das Verhältniss des Faktors zum Produkt, des Bedingenden

Akademie war, und so viel in ihr, mit scholastischem Formalis-

---

zum Bedingten. Für diese Bedeutung des Ausdrucks beruft sich Trendelenburg (Plat. de id. doctr. S. 81) mit Recht auf Metaph. V. 11. 1019. a: τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα· τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· (ebenso Phys. VIII, 7. 260, b, 17. Eth. Eud. I, 8 s. u. Theophr. Metaph. 2. S. 308, 12 Br., wo den πρότερα die ἀρχαὶ, den ὕστερα τὰ ὑπὸ τὰς ἀρχὰς entsprechen) ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων. Vgl. auch Kateg. c. 12: πρότερον ἑτέρου ἕτερον λέγεται τετραχῶς, πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον . . . δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, οἷον τὸ ἓν τῶν δύο πρότερον· δυοῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἓν εἶναι, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι u. s. w. und von Plato Parm. 153, B: πάντων ἄρα τὸ ἓν πρῶτον γέγονε τῶν ἀριθμὸν ἐχόντων . . . πρῶτον δέ γε, οἶμαι, γεγονὸς πρότερον γέγονε, τὰ δὲ ἄλλα ὕστερον. Was mich früher hiegegen bedenklich gemacht hatte, dass nach Metaph. III. 3. 999, a, 12 in den Einzeldingen (ἄτομα) kein Vor und Nach sein soll, halte ich nicht mehr für erheblich, denn sind diese auch durch anderes einzelnes bedingt, so findet doch unter den Einzelwesen, in welche die untersten Artbegriffe am Ende auseinandergehen (und nur diese hat Arist. hier im Auge; vgl. S. 998, b, 14 ff.), nicht das Verhältniss des Bedingenden zum Bedingten, oder des höheren Begriffs zum niedrigern statt, sondern sie sind sich logisch coordinirt. — Wie lässt sich nun aber mit dieser Auffassung des Vor und Nach die Angabe (Metaph. III. 3. 999, a, 6. Eth. N. I, 4. 1096, a, 17. Eth. Eud. I, 8. 1218, a vgl. meine Plat. Stud. S. 243 f.) vereinigen, dass Plato und seine Schule von demjenigen, in dem das Vor und Nach stattfindet, keine Ideen angenommen habe? Gegen die Auskunft von Brandis, das πρότερον καὶ ὕστερον in diesen Stellen in anderem Sinne zu nehmen, als in den früher besprochenen, hier nämlich als Bezeichnung der numerischen, Metaph. XIII dagegen als Bezeichnung der begrifflichen Abfolge, muss ich meine frühere Einwendung wiederholen (gegen die auch Susemihl a. a. O. II, 527 nichts aufgebracht hat), dass ein Kunstausdruck, wie das πρ. κ. ὕστ., von demselben Schriftsteller in derselben Weise und analogem Zusammenhange gebraucht, unmöglich entgegengesetztes bedeuten kann. Alles bisherige zeigt zur Genüge, dass der Ausdruck: „Dinge, in denen das Vor und Nach ist", in der platonischen Schule die stehende Bezeichnung für die Eigenthümlichkeit gewisser Zahlen war: wie könnte nun eben dieser Ausdruck in derselben Allgemeinheit gebraucht werden, um die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit einer andern Klasse zu bezeichnen? Die vorliegende Schwierigkeit wird sich aber auch auf andere Art heben lassen. Fragen wir nämlich, wesshalb von dem, in dem das Vor und Nach ist, keine Ideen angenommen wurden, so antwortet Aristoteles: diess sei desshalb geschehen, weil Dinge, die der Art nach verschieden sind, zugleich aber in einem bestimmten Verhältniss der Abfolge stehen, so dass eines von ihnen immer das erste ist, ein anderes das zweite u. s. f., sich auf keinen gemeinschaftlichen Begriff zurückführen lassen. Dieser Grund wird Polit. III, 1. 1275, a, 34 ff. angegeben. Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν, heisst es hier, ὅτι τῶν πραγμάτων mus, über das Verhältniss der Zahlen zu den Ideen gegrübelt

---

ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστὶ πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον τὸ δ᾽ ἐχόμενον, ἢ τοπαράπαν οὐδέν ἐστιν, ᾗ τοιαῦτα, τὸ κοινὸν, ἢ γλίσχρως. Eben diess sei aber bei den Staatsverfassungen der Fall: sie seien εἴδει διαφέρουσαι ἀλλήλων, zugleich aber αἱ μὲν ὕστεραι αἱ δὲ πρότεραι, denn die verfehlten seien nothwendig später, als die richtigen, durch deren Entartung sie entstehen. Es lasse sich daher die Frage nach dem Begriff des πολίτης durch keine für sie passende Definition beantworten, es lassen sich keine Merkmale desselben aufstellen. die auf alle zuträfen. Auf denselben Grund stützt Arist. Eth. N. a. a. O. einen Einwurf gegen die Annahme einer Idee des Guten. Die Urheber der Ideenlehre, sagt er, οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον. Dann dürften sie aber auch keine Idee des Guten annehmen; denn das Gute komme in allen Kategorieen vor, es gebe ein substantielles Gutes (die Gottheit und der Nus), ein qualitatives, ein quantitatives, relatives Gutes u. s. w.: das Substantielle gehe aber dem Qualitativen u. s. f. voran: das Gute falle mithin unter die Bestimmung des Vor und Nach, ὥστ᾽ οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα (oder wie es im folgenden heisst: δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν). Aus dem gleichen Grunde können die Zahlen, wenn sie als begrifflich verschieden im Verhältniss des Vor und Nach stehen, auf keinen gemeinsamen Begriff und daher auch auf keine Idee zurückgeführt werden. In diesem Verhältniss stehen aber gerade die Idealzahlen, und nur sie. Von ihnen giebt es daher keine Idee, die sie alle unter sich befasste: jede ist für sich selbst eine Idee (vgl. Metaph. VII, 11. 1036, b, 15, wo Anhängern der Ideenlehre der Satz in den Mund gelegt wird: ἔνια μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὰ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος, οἷον δυάδα — nämlich die αὐτοδυὰς — καὶ τὸ εἶδος δυάδος), die eine Mehrheit gleichartiger Dinge unter sich hat (die ideale Zweiheit z. B., die αὐτοδυὰς, alle mathematischen Zweiheiten), aber alle zusammen haben keine Idee über sich, denn sie lassen sich auf keinen gemeinsamen Begriff bringen: die ideale Zwei, Drei, Vier u. s. f. sind specifisch verschieden, und da sie doch nicht als nebeneinanderliegende Arten sich coordinirt, sondern als Früheres und Späteres, Bedingendes und Bedingtes, sich subordinirt sein sollen, lassen sie sich nicht blos als verschiedene Darstellungen Einer Idee, der Idee der Zahl, betrachten. Auf die Idealzahlen bezieht sich auch Eth. Eud. I, 8: ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ πρώτου πρότερον. πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστὸν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ἰδέαν. Bei den Worten: τὸ διπλάσιον u. s. f. hat Eudemus ohne Zweifel die platonische Lehre von der unbestimmten Zweiheit im Auge, aus welcher durch ihre Verbindung mit dem Eins die πρώτη δυὰς als die erste wirkliche Zahl hervorgehen sollte (Metaph. XIII, 7, 1081, a, 14. 21. 1081, b, 1 ff.). Eigenthümlich ist ihm nur, dass er, um die Unmöglichkeit von Ideen dessen, in welchem das Vor und Nach ist, zu beweisen, auf die angebliche Sonderexistenz der Ideen ein besonderes Gewicht legt. Auch Metaph. III, 3 glaube ich aber diese Beziehung auf die platonischen Idealzahlen festhalten zu sollen, wiewohl Bonitz (Arist. Metaph. II, 153 f. 251), im übrigen mit der obigen Auseinandersetzung einverstanden, hier und V, 11 derselben, unter Bonghi's (Metafisica d' Aristotele 115 f. 253 f.) und Susemihl's (a. a. O. II. 527 f.) Zustimmung, widerspricht. Arist. erörtert hier die Frage, ob die γένη oder die ἐνυπάρχοντα (die materiellen Bestandtheile der Dinge) als ἀρχαὶ zu betrachten seien, und bemerkt dabei gegen die erste von diesen Annahmen unter anderem: ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα· οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων. Dann werden aber noch weniger von allem andern die γένη παρὰ τὰ εἴδη sein. τούτων γὰρ δοκεῖ μάλιστα εἶναι γένη. Auch von dem, ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον, könne es kein γένος geben, denn das bessere sei immer das frühere. Arist. spricht hier allerdings ganz allgemein, aber in dem Beispiel, das er anführt: οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς, scheint er mir die πρώτη δυὰς (Metaph. XIII. 7. 1081. a. 23. b, 4) im Auge zu haben, die sich auch allein zu einem Beispiel für das eignete, worin das Vor und Nach ist, da dieses nach dem obigen nur in den Idealzahlen sein soll. Indessen ist die Erklärung dieser Worte für die vorliegende Frage von keiner Erheblichkeit. — Wenn Susemihl a. a. O. glaubt, weder Eudemus noch Aristoteles würde ausdrücklich bewiesen haben, dass es von den Idealzahlen keine Ideen geben könne, da diess allzu selbstverständlich sei, so scheint mir diess nicht zutreffend. Denn weder Eth. Eud. I, 8 noch Metaph. III, 3 wird bewiesen, dass es von den Idealzahlen keine Ideen gebe: sondern dort wird gezeigt, es gebe keine von den Dingen, in denen das Vor und Nach ist, und nur ein Beispiel dafür (aber nicht das einzige mögliche) sind die Zahlen; hier wird nicht einmal jenes bewiesen, sondern es wird als anerkannt hingestellt und gleichfalls nur beispielsweise an den Zahlen erläutert. So ganz selbstverständlich ist es übrigens nicht, dass es von Ideen nicht wieder Ideen geben kann, da vielmehr, wie auch Arist. Metaph. I, 9. 991, a. 29 f. XIII, 5. 1079. b. 33 bemerkt, Ideen der Ideen in der Consequenz der Ideenlehre lägen. Noch weniger kann ich Susemihl zugeben, dass in der angeführten Stelle Eth. N. I. 4 meine Auffassung unzulässig sei. Sus. glaubt, wie das Gute, dessen Idee die Idee des Guten ist, nicht diese Idee selbst sei, so können auch die Zahlen, von denen Plato keine Idee annahm, nicht selbst schon die idealen sein. Allein daraus, dass die verschiedenen Arten des Guten, welche Plato auf Eine Idee zurückführte, nicht selbst Ideen sind, könnte man doch keinenfalls schliessen, die Zahlen, die er nicht auf Eine Idee zurückführte, seien gleichfalls keine Ideen. Es handelt sich jedoch bei der Vergleichung der verschiedenen Arten des Guten mit den verschiedenen Zahlen überhaupt nicht darum, ob die einen und die andern Ideen sind, oder keine, sondern lediglich darum, dass in beiden das Vor und Nach ist. Was im Verhältniss des Vor und Nach steht, sagt Arist., wurde [1], für Plato's ursprüngliches System kann sie keine oder doch nur eine ganz untergeordnete Bedeutung gehabt haben, da es sonst an bestimmteren Spuren derselben | in seinen Schriften nicht so gänzlich fehlen könnte. Das wesentliche ist für ihn nur der Gedanke, welcher jener Zahlenlehre zu Grunde liegt, dass in dem Wirklichen Einheit und Vielheit organisch verknüpft sein müssen.

Wie sich Plato gegen die unterschiedslose Einheit der eleatischen Substanz erklärt, so erklärt er sich auch gegen ihre bewegungslose Unveränderlichkeit; und er hat dabei zugleich auch seinen Freund Euklid zu bekämpfen, welcher eine Mehrheit des Seienden damals, wie es scheint, zwar noch zugab, aber ihm alle Bewegung und Thätigkeit absprach [2]. Diese Ansicht, bemerkt Plato, würde das Seiende für uns unerkennbar, und an sich selbst vernunftlos und leblos machen. Sollen wir an dem Seienden theilhaben, so müssen wir eine Einwirkung auf dasselbe ausüben oder eine solche von ihm erfahren; sollen wir es erkennen, so muss unserer Erkenntnissthätigkeit auf seiner Seite ein Leiden, das Erkanntwerden, entsprechen, ein Leiden ist aber ohne Bewegung nicht möglich [3]. Soll das Wirkliche nicht ohne Geist und Vernunft sein, so muss ihm auch Leben, Seele und Bewe-

---

davon giebt es nach Plato keine Idee. In diesem Verhältniss stehen aber nicht blos (wie Plato annimmt) die Zahlen, sondern auch die Arten des Guten. Also könnte es von diesen so wenig eine Idee geben, als, nach Plato, von jenen". Dieser Schluss bleibt vollkommen gleich bündig, ob nun Plato von den idealen oder den mathematischen Zahlen gesagt hatte, dass sie im Verhältniss des Vor und Nach stehen und sich desshalb auf keine Idee zurückführen lassen.

[1] Das nähere hierüber tiefer unten.

[2] Vgl. S. 218 f.

[3] Soph. 248, A ff. Wenn Grote Plato II, 439 f. zu zeigen sucht, dass Plato in dieser Stelle die Ideen zu etwas relativem, nur im Verhältniss zum erkennenden Subjekt existirendem mache, und somit in die Lehre des Protagoras, welche er im Theätet bestritten hatte, hier selbst zurückfalle, so hat er Plato's Meinung auffallend verkannt. Diese geht nicht dahin, dass das Sein der Ideen durch unsere Erkenntniss derselben bedingt sei; was er behauptet, ist vielmehr nur dieses, dass den Ideen neben anderem auch die Eigenschaft, von uns erkannt zu werden, zukomme. Hört man Grote, so sollte man meinen, jeder, der von einer Erkenntniss des Absoluten oder der Gottheit redet, mache sie ebendamit zu etwas relativem.

gung zukommen [1]. So wenig wir ihm daher alle Beharrlichkeit des Seins absprechen dürfen, wenn ein Wissen möglich sein soll, ebensowenig dürfen wir es andererseits durchaus unbewegt setzen [2]; wir müssen ihm vielmehr Vernunft, Leben und Thätigkeit beilegen, wir müssen den Begriff des Seins auf den der Kraft zurückführen [3]. | Und als etwas krafthätiges beschreibt

---

[1] A. a. O. 248, E f.: Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; — Δεινὸν μέντ' ἂν, ὦ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν. — Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ, φῶμεν; — Καὶ πῶς; — Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά; — Καὶ τίν' ἂν ἕτερον ἔχοι τρόπον; — Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; — Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. Diese Stelle mit Hermann (Vindic. disput. de id. boni 31) so zu deuten, dass darin die Vernunft und Bewegung zwar für ein wahrhaft Seiendes erklärt, aber nicht allem wahrhaft Seienden beigelegt werden, ist den Worten nach unmöglich.

[2] A. a. O. 249, B f.: ξυμβαίνει δ' οὖν, ὦ Θεαίτητε, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ . . . τῷ δὴ φιλοσόφῳ . . . πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα, μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι u. s. w.

[3] A. a. O. 247, D stellt Plato zunächst den Materialisten den Grundsatz entgegen: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Eben dieser Satz aber, heisst es dann weiter S. 248, C, werde von den Megarikern nicht zugegeben, weil das Thun und Leiden nur dem Werdenden zukomme, und da nun hiegegen die oben dargelegten Instanzen geltend gemacht werden, so ist ebendamit die Bestimmung, dass das Seiende nichts anderes sei, als die δύναμις, ganz allgemein von allem wahrhaft Wirklichen erwiesen. Dass nun aber unter der δύναμις nicht die Kraft, sondern die Möglichkeit, irgend eine Beziehung zu einem anderen einzugehen, zu verstehen sei, kann ich Deuschle (Plat. Sprachphil. 35) nicht einräumen. Denn für's erste lässt sich kaum glauben, dass Plato das ὄντως ὂν durch den Begriff der Möglichkeit definirt hätte, denselben Begriff, auf den Aristoteles das platonische μὴ ὂν, die Materie, zurückführt. Zweitens wird sich bei Plato keine einzige Stelle finden, in der δύναμις die blosse Möglichkeit bedeutete, vielmehr heisst es immer, wo es in einem dem unsrigen analogen Zusammenhang steht, Kraft oder Vermögen. Endlich erklärt sich Plato selbst unzweideutig über den Sinn, den er mit jenem Ausdruck verbindet, wenn er Rep. V, 477, C sagt: φήσομεν δυνάμεις γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅ τι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν u. s. w. Diese δυνάμεις

Plato die Ideen auch im Phädo, wenn er sie hier für die eigentlichen und allein wahrhaft wirksamen Ursachen aller Dinge erklärt [1]), und noch | bestimmter im Philebus, indem er der höch-

---

nun seien etwas farb- und gestaltloses, überhaupt etwas unsinnliches, das nur an seinen Wirkungen erkannt werde, also mit Einem Wort: Kräfte. Wenn andererseits Stumpf (Verh. d. plat. Got. z. Idee d. Guten 19. 30) behauptet, Plato deute nirgends an, dass die Ideen wirkende Ursachen seien, er lege ihnen Soph. 248, D f. nur die passive Bewegung des Erkanntwerdens bei, nicht die Fähigkeit, anderes zu bewegen, so ist für's erste die letztere Stelle für die vorliegende Frage ganz unerheblich, denn wenn Plato beweist, dass die Ideen, sofern sie erkannt werden, leiden und daher auch bewegt seien, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass ihnen neben dem Leiden auch ein Wirken zukomme; und zweitens muss St., um seine Ansicht durchzuführen, auch abgesehen von dem, was ich aus der Republik und dem Philebus beibringe, die deutliche, folg. Anm. besprochene Erklärung des Phädo und die bestimmte Aussage des Aristoteles in einer ganz unzulässigen Weise umdeuten, und vom Sophisten selbst behaupten, die Seele werde den Ideen nur im weiteren Sinn beigelegt, sie haben Selbstbewegung, aber nicht Wirkung auf anderes. Auch die Selbstbewegung ist aber eine Thätigkeit und setzt eine thätige Kraft voraus.

[1]) S. 95, E macht Sokrates den Uebergang zur Besprechung der Ideenlehre mit der Bemerkung: es handle sich darum, περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. In seiner Jugend habe er sich auf die Naturphilosophie gelegt, um die Ursachen der Dinge zu erfahren, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, er sei aber ganz unbefriedigt von ihr geschieden. Um so mehr habe er sich von dem Nus des Anaxagoras versprochen: da eine weltbildende Vernunft alles auf's beste einrichten müsse, so habe er von ihm die Endursachen aller Dinge zu erfahren gehofft. Er sei jedoch in dieser Hoffnung schmählich getäuscht worden: statt der Vernunftursachen habe Anaxagoras nur materielle genannt. In Wahrheit seien aber diese nur die unentbehrlichen Mittel (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον), die wahren und allein wirksamen Ursachen seien die Endursachen (τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα [-ον] αὐτὰ [es ist von den Himmelskörpern die Rede] τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν . . . καὶ ὡς ἀληθῶς τἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν οὐδὲν οἴονται 99, B). Da ihm nun niemand diese Ursachen in den Dingen nachgewiesen habe, so habe er selbst sie in den Begriffen gesucht, und so nehme er denn hinfort an, dass nur die Gegenwart der Idee (des καλὸν αὐτὸ u. s. f.) jedes zu dem mache, was es ist. In dieser ganzen Auseinandersetzung wird nun zwischen der begrifflichen, der wirkenden und der Endursache nicht blos nicht unterschieden, sondern alle drei werden deutlich genug für Ein und dasselbe erklärt: die Ideen, nach aristotelischer Terminologie zunächst die begriffliche oder formale Ursache, sollen eben das leisten, was Plato an Anaxagoras vermisst, das ἄριστον und βέλτιστον aufzu-

sten Ursache, unter der wir nur den idealen Grund der Dinge verstehen können[1]), Weisheit und Vernunft zuschreibt, | und die

---

zeigen, sie fallen mit den Endursachen zusammen; ausser ihnen erklärt aber Plato, von keiner Ursache etwas wissen zu wollen (S. 100, D: τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ [das, was schön ist] καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε [?] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διϊσχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά); sie genügen ihm also, er findet kein weiteres Princip nöthig, sie sind, wie Aristoteles in den S. 398, 1 angeführten Stellen aus Anlass der unsrigen sagt, καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια, αἴτια καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

[1]) Plato unterscheidet im Philebus 23, C ff. vgl. 16, C viererlei: die Grenze, das Unbegrenzte, das aus beiden Gemischte, und die Ursache der Mischung. Das Unbegrenzte beschreibt er nun so, dass wir dabei nur an die sog. platonische Materie denken können, unter dem Gemischten versteht er die Sinnenwelt, sofern sie durch feste Massbestimmungen geordnet ist, die γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. Die Grenze beziehen Brandis (gr.-röm. Phil. II, a, 332), Steinhart (Pl. W. IV, 641), Susemihl (Genet. Entw. II, 13) und Rettig (Αἰτία im Philebus u. s. w. Bern 1866 S. 13 ff.) auf die Idee; das vierte Princip, die „Ursache", soll die Gottheit — entweder als identisch mit der Idee des Guten, oder (wie Rettig will) als die Schöpferin dieser und aller andern Ideen — bezeichnen. Allein, was zunächst die erste von diesen Annahmen betrifft: sollte wohl Plato, welcher sonst immer die Ideenwelt als Ganzes der Erscheinungswelt entgegensetzt, in diesem Einen Fall zwischen der höchsten Idee und den abgeleiteten Ideen so schroff unterschieden haben, dass er sie an zwei ganz verschiedene Klassen vertheilte, und ihren Unterschied dem der Idee und Erscheinung parallel setzte? Wollte man andererseits unter der αἰτία die Gottheit als die von der Idee des Guten verschiedene Schöpferin der Ideen verstehen, so träten dieser Auffassung nicht blos alle die (S. 591 ff. zu erörternden) Gründe entgegen, welche für die wesentliche Gleichstellung des Guten und der Gottheit sprechen, sondern wir wären auch genöthigt, das Gute dem Gebiet des πέρας zuzuweisen, während es doch nach Rep. VI, 508, E ff. als die αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας über alles Sein und Wissen erhaben ist, und im Philebus selbst (64, C ff.) deutlich genug als Ursache der Mischung bezeichnet, und sogar ein vom Guten hervorgebrachtes, der νοῦς und die ἐπιστήμη, 28, C ff. 31, A mit der αἰτία zusammengestellt wird. Plato's Beschreibung des πέρας passt aber überhaupt nicht auf die Ideen. Zu der Grenze soll (S. 25, A. D) alles das gehören, was kein Mehr oder Minder, sondern nur die entgegengesetzten Bestimmungen in sich aufnimmt (δέχεσθαι), πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, also mit Einem Wort alles, was genauer Zahl- und Massbestimmung fähig ist. Damit ist

das Gebiet der mathematischen Verhältnisse genau bezeichnet, die Ideenwelt dagegen wäre hiemit sehr unvollständig beschrieben, da sich der Umfang der Ideen keineswegs auf Zahl und Massbestimmungen beschränkt; und dass hiebei nur im Gegensatz gegen das ἄπειρον gerade diese Seite hervorgehoben werde, ohne die übrigen Bestimmtheiten der Ideen auszuschliessen (Brandis a. a. O.) ist nicht wahrscheinlich, da Plato offenbar eine genaue und allgemeingültige Bestimmung darüber geben will, was wir uns unter den verschiedenen Principien zu denken haben. Da ferner der νοῦς und die ἐπιστήμη nicht zum πέρας, sondern zum vierten Princip, der αἰτία, gerechnet werden (s. o.), und da nach einem bekannten platonischen Grundsatz (oben S. 541 f.) der Werth und die Wahrheit des Wissens von der Beschaffenheit seines Gegenstands abhängt, können die Ideen, welche der höchste Gegenstand der Betrachtung für den Nus sind, durch deren Besitz das Wissen als solches erst entsteht, nicht eine Stufe tiefer, in die Sphäre des πέρας gestellt werden. Wird endlich S. 27, D ff. dem aus Lust und Einsicht gemischten Leben desshalb der Vorzug gegeben, weil es zu dem τρίτον γένος gehöre, ξυμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων, so will auch diese Bevorzugung des Gemischten vor dem πέρας mit der Annahme, dass bei diesem an die Idee zu denken sei, sich nicht vertragen. Dass aber Plato anderswo (Phädo 74, A ff. 78, D. 100, D ff. Rep. V, 479, A ff.) das Gleiche, das Doppelte u. s. f. als Beispiele benützt, um daran den Unterschied des Begriffes von den Dingen, denen dieser Begriff zukommt, zu erläutern (Rettig S. 15), ist ganz unerheblich, denn er benützt an den gleichen Stellen und in der gleichen Weise auch andere Begriffe, das Gerechte, das Schöne, das Grosse, das Kleine u. s. f.: mit der vorliegenden Frage hat diess nichts zu thun. Ebenso verfehlt ist Rettig's Bemerkung (S. 19): das πέρας könne nicht das Mathematische bedeuten, denn jenes habe nach S. 23, E verschiedene Arten, die Quantität allein dagegen könne doch keinen Artunterschied begründen. Schon das letztere ist schief genug: das πέρας in in den Zahlen ist ohne Zweifel ein anderes, als das in den Figuren, wieder ein anderes das in den Tönen oder in den Bewegungen. Aber Plato sagt S. 23, E. 26, C f. nicht von dem Unbegrenzten und der Grenze, sondern von dem Unbegrenzten und dem Gemischten, dass sie vielfach gespalten und getheilt seien, während τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν, οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει. Macht Rettig (S. 16) gar (um von dem vielen, was er gegen mich vorbringt, nur dieses Eine noch zu berühren) die bekannte Stelle des Aristox. Harm. El. II, 30 Meib. (unten S. 453. 1 2. Aufl.) für sich geltend, weil nämlich das πέρας hier an derjenigen Stelle aufgeführt werde, an welcher nach den sonstigen Darstellungen des Plato die Dialektik oder die Lehre von den Ideen ihren Platz habe, so kann ich mir wirklich schwer denken, wie er die Worte: καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν verstanden hat. To πέρας steht hier selbstverständlich adverbial und heisst „schliesslich“; R. scheint es aber für das Subjekt eines in diesem Zusammenhang durchaus widersinnigen Satzes gehalten zu haben. — Nach allem diesem kann ich nun auch jetzt noch von der Ansicht nicht abgehen, die ich schon Plat.

zweckmässige Einrichtung der Welt von ihr herleitet [1]. So werden wir auch finden, dass ihm die Idee des Guten zugleich die Ursache aller Dinge, die unendliche Vernunft ist, und aus ARISTOTELES sehen wir, dass diesem von einer wirkenden Ursache ausser und neben den Ideen bei seinem Lehrer nichts

---

Stud. 248 ff. zu begründen versucht habe, und der inzwischen auch andere (wie SIEBECK Unters. z. Phil. d. Gr. 89 ff. SCHNEIDER d. mat. Princ. d. plat. Phil. 14) beigetreten sind, dass nicht das πέρας sondern das αἴτιον in unserer Stelle an dem Ort stehe, an dem wir sonst die Ideen treffen; und wenn nun dieses hier als die weltschöpferische Vernunft beschrieben wird, so beweisst diess nur, dass der Nus und die Idee Plato in letzter Beziehung zusammenfallen, dass ihm die zwei Sätze: „alles ist das Werk der Vernunft“, und „alles ist, was es ist, durch die Idee“, das gleiche bedeuten, wie diess ja auch in der oben besprochenen Ausführung des Phädo unverkennbar hervortritt. Durch diese Auffassung unserer Stelle erledigt sich nun SCHAARSCHMIDT's (Samml. d. pl. Schr. 294 ff.) Einwurf gegen den Philebus, dass in derselben der Ideen nicht gedacht werde, von selbst. Wird von ihm weiter eingewendet: das aus der Grenze und dem Unbegrenzten Gemischte könnte nicht zu Stande kommen, da das πέρας durch das Eintreten des ἄπειρον verschwinden solle und umgekehrt, so ist diess ein Missverständniss: der Philebus sagt (s. o.), das ἄπειρον nehme das Mehr und Minder u. s. f. *in sich* auf, das πέρας nehme dieses nicht auf, sondern nur das entgegengesetzte (m. vgl. über diese Bedeutung des δέχεσθαι Tim. 52, A): von der Behauptung dagegen, dass in den *Dingen* Grenze und Unbegrenztes nicht beisammen sein können, ist er so weit entfernt, dass er genau das Gegentheil sagt; s. o. S. 524, 3. Will Schaarschmidt (ebd. 295) endlich in dem für das ἄπειρον u. s. f. gebrauchten Ausdruck γένος nicht blos eine Abweichung vom platonischen Sprachgebrauch, sondern auch ein Zeichen davon finden, dass dieselben dem Verfasser nicht weltbildende Potenzen, sondern nur subjektive Denkbilder seien, so verweist SCHNEIDER (a. a. O. S. 4) hiegegen mit Recht auf Tim. 48, E f. 50, C. 52, A.

[1] Die αἰτία, die S. 26, E ff. auch das ποιοῦν oder δημιουργοῦν genannt wird, heisst S. 30, A ff. κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. (Von dem νοῦς war aber schon S. 28, C ff. vgl. 22, C gezeigt, dass er die Welt eingerichtet habe und regiere.) Sie ist in allem, sie verleiht uns die Seele, welche ja (wie schon Sokrates gesagt hatte, XEN. Mem. I, 4, 8) ebenso aus der Seele des Weltganzen stammen muss, wie unser Leib aus seinem Leibe, von ihr kommt alle Weisheit: durch sie ist auch dem Weltall seine Seele und Vernunft eingepflanzt; auf dieses nämlich geht dem ganzen Zusammenhang nach S. 30, D: οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δὲ ἄλλοις ἄλλα καλά. Vgl. S. 454, 2, 2. Aufl.

bekannt war[1]. Dass es daher in Plato's Absicht lag, in den Ideen nicht blos die Urbilder und das Wesen alles Wirklichen, sondern auch die wirkenden Kräfte zur Anschauung zu bringen, sie als etwas lebendiges und thätiges, ja als etwas geistiges und vernünftiges aufzufassen, lässt sich nicht bezweifeln, und wenn er anderwärts, in mythischer oder populärer Darstellung, die wirkende Ursache von ihnen unterscheidet, thut diess dem keinen Eintrag[2]. | Diese Bestimmung ist auch in seinem System wohlbegründet; denn wenn die Ideen allein das ursprünglich und wahrhaft Wirkliche sind, so ist eine gleich ursprüngliche wirkende Ursache ausser und neben ihnen unmöglich, sie selbst sind das Wirksame, was den Dingen ihr Sein verleiht, und da nun dieses Sein von der Art ist, dass es sich nur aus vernünftiger Zweckthätigkeit erklären lässt, so muss ihnen auch Vernunft beigelegt werden. Andererseits hatte aber freilich diese Annahme auch wieder viel bedenkliches. Denn wenn es schon eine schwierige Aufgabe war, sich die Gattungen als für sich bestehende Substanzen zu denken, so war es noch weit schwerer, diesen unveränderlichen Wesenheiten Bewegung, Leben und Denken zuzuschreiben, sie zugleich als bewegt, und doch nicht als veränderlich und dem Werden unterworfen zu setzen[1], und in ihnen, | trotz ihres Fürsichseins, die in den Dingen wirksamen Kräfte zu erkennen. Die Seele ohnedem, welche er im Sophisten dem schlechthin Seienden beilegt, stellt Plato selbst später zwischen die sinnliche und die Ideenwelt in die Mitte. Sofern aber beide Gesichtspunkte in Streit kamen, musste die dynamische Betrachtungsweise von der ontologischen entschieden zurückgedrängt werden. Plato's Philosophie ist von Hause aus weit weniger auf die Erklärung des Werdens, als auf die Betrachtung des Seins angelegt, die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels: wenn er sie zugleich auch als lebendige Kräfte fasst, so ist diess ein Zugeständniss, welches ihm die Thatsachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben, dem aber die Hauptrichtung seines Systems widerstrebt, und das mit seinen sonstigen Annahmen über die Ideen sich nicht in Einklang bringen lässt. Es lässt sich erklären, wenn er sich bei dem Versuch einer allseitigen Ausbildung seiner Ideenlehre auch diesem Gedanken nicht verschloss; denn jene Bestimmung ergab sich allerdings aus den allgemeinen Voraussetzungen jener Lehre, und ähnliches findet sich desshalb, wie so eben gezeigt wurde, auch noch in anderen Gesprächen ausser dem Sophisten [1].

---

[1] Aristoteles macht der Ideenlehre häufig den Vorwurf, dass es ihr an dem wirkenden Princip fehle. So gen. et corr. II, 9. 335, b, 7 ff.: das Werden und Vergehen setze einerseits den Stoff, andererseits die Form voraus, δεῖ δὲ προσεῖναι καὶ τὴν τρίτην, ἣν ἅπαντες μὲν ὀνειρώττουσι, λέγει δ' οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ μὲν ἱκανὴν ᾠήθησαν αἰτίαν εἶναι πρὸς τὸ γίνεσθαι τὴν τῶν εἰδῶν φύσιν, ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης u. s. w. Metaph. I, 9. 991, a, 19 ff. (XIII, 5. 1079. b. 23): die Ideen könnten nicht Ursache der Dinge sein: τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; Ebd. 992. a. 24 ff. VIII, 6. 1045, b, 7. XII, 6, 1071, b, 14. Muss es nun auch auffallen, dass Aristoteles hiebei die Darstellung des Timäus ganz mit Stillschweigen übergeht (vermuthlich weil er ihr, wegen ihrer mythischen Haltung, keinen wissenschaftlichen Werth zuerkannte), so geht doch aus seinen Aeusserungen mit hoher Wahrscheinlichkeit hervor, dass Plato auch in seinen mündlichen Vorträgen keiner besonderen wirkenden Ursache neben den Ideen erwähnt hatte. Vgl. hiezu S. 409.

[2] Plato redet bekanntlich nicht selten von der Gottheit und ihrer Wirksamkeit in der Welt: er nennt Gott den Urheber alles Guten und nur des Guten (Rep. II, 379, A ff.); er sagt, alle Dinge, leblose und lebendige, müssen von der Gottheit, und nicht von einer blinden und bewusstlosen Naturkraft hevorgebracht sein (Soph. 265, C vgl. Phileb. 28, C ff.); er rühmt die Fürsorge der Gottheit oder der Götter für die Menschen, die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung (Phädo 62. B. D. Rep. X, 612, E. f. Gess. X, 899, D ff. IV, 715, E. u. ö.); er bezeichnet die Nachahmung Gottes als die höchste Aufgabe des Menschen (Theät. 176, B. Weiteres tiefer unten). Aber solche populär gehaltene Aeusserungen können nicht viel beweisen; es kommt eben alles darauf an, wie die Vorstellung der Gottheit im wissenschaftlichen Denken von ihm gefasst wurde, ob die Gottheit wirklich eine zweite Ursache neben der Idee, oder nur ein anderer Ausdruck für die Ursächlichkeit der Idee ist. Noch unerheblicher ist es, wie schon S. 559 gezeigt wurde, dass Gott der Erzeuger der Ideen genannt wird. Wenn endlich der Timäus den Weltbildner im Hinblick auf die Ideen das Weltganze bauen lässt, so ist diese Darstellung, wie wir später noch finden werden, in allen ihren Theilen so mythisch, dass sich aus derselben schlechterdings keine dogmatischen Folgerungen ableiten lassen. Phädr. 247, D, wo der θεὸς nur ein Gott ist, beweist ohnedem nichts, und Parm. 134, C ff. nicht viel mehr.

---

[1] Es liegt eine Schwierigkeit, auf welche Deuschle (Jahns Jahrbb. B. LXXI, S. 176 ff.) sehr richtig aufmerksam gemacht hat, in der Frage, wie die Ideen an der Bewegung theilnehmen können, ohne am Werden theilzunehmen, wie auch die Seele das schlechthin Bewegte und doch zugleich ewiger Natur sein kann. Diese Frage wird nun in Plato's Sinn, wie dort gleichfalls richtig erkannt ist, zunächst dahin zu beantworten sein, dass der Begriff der Bewegung dem des Werdens übergeordnet, dass daher jedes Werden zwar als eine Bewegung, aber nicht jede Bewegung als ein Werden zu betrachten sei; und wenn Plato an einzelnen Stellen (Theät. 181, C f. Parm. 138, B, wo die ἀλλοίωσις und die φορὰ als die zwei einzigen Arten der Bewegung unterschieden werden) einen Begriff der Bewegung voraussetzt, der sich auf die Ideen gar nicht, auf die Seele nur uneigentlich anwenden lässt, so mag man ihm diess immerhin als eine blosse Ungenauigkeit, der sich durch eine nähere Bestimmung leicht hätte abhelfen lassen, zugutehalten. Aber die sachliche Schwierigkeit, sich eine Bewegung ohne Veränderung zu denken, ist damit nicht beseitigt.

---

[1] Wenn daher Schaarschmidt a. a. O 204 ff. in der obenbesprochenen Erörterung des Sophisten einen entscheidenden Beweis für die Unächtheit dieses Gesprächs sieht, hat er nur die eine Seite der Sache in's Auge gefasst. Es ist allerdings ein Widerspruch, den Ideen Bewegung, Leben u. s. f. beizulegen, und zugleich (wie in den S. 555 f. nachgewiesenen Stellen) von ihnen zu behaupten, sie seien keiner Veränderung irgend einer Art fähig; aber es ist ein Widerspruch, in den sich Plato verwickeln musste, sobald er die beiden Grundbestimmungen seiner Ideenlehre, — dass die Ideen einerseits von der Veränderlichkeit, Getheiltheit und Unvollkommenheit des sinnlichen Seins nicht berührt werden, andererseits aber doch zugleich das allein ursprünglich Reale und für das abgeleitete Sein der alleinige Grund aller Realität seien — mit einander vereinigen wollte. Es verhält sich damit, wie auf dem theologischen Gebiete mit der Aufgabe, über welcher die grössten Denker sich nicht selten in handgreifliche Widersprüche verwickelt haben, die Gottheit zugleich als schöpferische Intelligenz und als absolutes, über alle Unvollkommenheit und Veränderung schlechthin erhabenes Wesen zu denken. Der Widerspruch in den platonischen Aeusserungen ist nicht zu läugnen, aber wie es Plato hätte angreifen sollen, um von seinen Voraussetzungen aus ihm zu entgehen, lässt sich nicht sagen. Sein Vorkommen giebt daher kein Recht, einem Gespräch, welches so deutliche Spuren des platonischen Geistes trägt und so entschiedene aristotelische und mittelbar selbst platonische Zeugnisse für sich hat, den platonischen Ursprung abzusprechen. Redet doch Plato auch Rep. VII, 529, D von den φοραὶ ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς φέρεται; woraus zwar, selbst wenn das ὂν τάχος die Idee der Geschwindigkeit wäre, noch nicht folgen würde, dass auch alle andern Ideen bewegt sind, aber auch wenn es diess nicht ist, immerhin folgt, dass ihm die Bewegung mit der Unveränderlichkeit des ὂν nicht zu streiten scheint. Hat er doch (wie Peipers im Philol. XXIX, 4, 711 f. richtig erinnert) auch dem νοῦς Bewegung zugeschrieben (Tim. 47, B. 89, A. 34, A. 77, B. Gass. X, 897, C. 898, A), so wenig er ihm doch eine der beiden vor. Anm. genannten Bewegungen beilegen, oder ihn in dem Sinn für bewegt halten konnte, in dem es die sinnlichen Dinge, im Gegensatz zu den Ideen, sind; aber wie wir uns diese Bewegung des Nus näher denken sollen, sagt

Aber doch waren die Schwierigkeiten, in die sie ihn verwickelte, zu gross, als dass er in dieser Richtung entschieden fortgehen konnte [1]. Wiewohl sich ihm daher immer wieder die Nothwendigkeit aufdrängt, in den Ideen neben den Urbildern zugleich auch die wirkenden Ursachen anzuschauen, kann er diesen Gedanken doch nicht wirklich durchführen, und greift statt dessen schliesslich für die Erklärung der Erscheinungswelt zu jenen mythischen Darstellungen, welche für die Lücken der wissenschaftlichen Entwicklung doch nur einen schwachen Ersatz geben. Um so fruchtbarer ist dagegen die andere Bestimmung, dass in den Ideen Einheit und Vielheit verbunden sei, für das platonische System. Nur durch diese Bestimmung ist es Plato möglich, an die Stelle der abstrakten eleatischen Einheit die konkrete des sokratischen Begriffs zu setzen, die Begriffe dialektisch zu verknüpfen, und sie zur Erscheinung nicht blos in ein negatives, sondern zugleich in das positive Verhältniss zu setzen, dass das Viele der Erscheinung von dem einheitlichen Begriff getragen und umfasst wird. Nur weil er in der Einheit des Begriffs die Viel-

---

er gleichfalls nicht. — Auch die auffallende und unläugbar verfehlte Beweisführung S. 248, C f. (wenn die οὐσία erkannt werde, komme ihr auch das πάσχειν zu, denn wenn das Erkennen ein ποιεῖν sei, sei das Erkanntwerden ein πάσχειν) können wir Plato am Ende ebensogut zutrauen, wie so manches andere, was bei ihm vorkommt, z. B. der Satz, dass man sich kein μὴ ὄν vorstellen könne (Theät. 189, A. Rep. I, 478, B. Soph. 240, D f.), oder die Beweisführung Rep. I, 349, B ff., welche sich um den Doppelsinn des πλέον ἔχειν dreht, die Ableitung der Elemente Tim. 31, B f. und ähnliches.

[1] Und hieraus hat man es sich, wie mir scheint, zu erklären, dass den Ideen die Prädikate, welche der Philosoph für sie in Anspruch nimmt, in keinem anderen Gespräch mit derselben Bestimmtheit beigelegt werden: diese Darstellung zeigt uns nicht, wie Ueberweg will (Unters. plat. Schr. 275 f. s. o. S. 436, 1), die letzte Gestalt der platonischen Ideenlehre, sondern eine Darstellung, von der Plato in der Folge wieder so weit zurückkam, dass er den Gedanken, die Ideen als bewegt und lebendig, oder mit Einem Wort: als wirkende Kräfte zu fassen, zwar nicht ganz aufgab, aber doch auf dem hier eingeschlagenen Weg nicht weiter verfolgte. Gerade in der letzten, uns aus den aristotelischen Berichten bekannten Form der Ideenlehre tritt dieser Gesichtspunkt gänzlich zurück. Dass auch alle sonstigen Anzeichen uns verbieten, den Sophisten zu Plato's letzten Werken zu zählen, wurde schon S. 463 f. dargethan.

heit anerkennt, hat er das Recht, nicht nur eine Idee, sondern eine Vielheit logisch gegliederter Ideen, eine Ideenwelt zu behaupten.

3. Die Ideenwelt. Plato redet fast nie von der Idee, sondern immer nur von den Ideen in der Mehrzahl [1]). Die Ideen, | aus den sokratischen Begriffen entsprungen, sind in Wahrheit, wie diese, von der Erfahrung abstrahirt, so wenig diess Plato auch Wort haben will [2]); sie stellen daher zunächst ein Besonderes dar, und nur schrittweise kann das Denken von diesem Besonderen zum Allgemeinen, von den niedrigeren zu den höheren Begriffen aufsteigen. Weil aber die Begriffe hypostasirt sind, so kann das Besondere hiebei nicht in der Art in's Allgemeine aufgehoben werden, dass sämmtliche Begriffe am Ende auf Ein höchstes Princip oder auf einige solche zurückgeführt, und ihrem ganzen Inhalt nach aus jenen, als Momente ihrer logischen Entwicklung, abgeleitet würden; sondern jeder Begriff ist etwas fürsichbestehendes, und der wechselseitige Zusammenhang der Begriffe hat ebenso, wie wir diess später von dem Zusammenhang der Erscheinungen mit den Begriffen finden werden, nur die Form der Theilnahme, der Gemeinschaft [3]). Plato's Absicht geht nicht auf eine rein apriorische Construction, sondern nur auf eine vollständige logische Anordnung der Ideen, welche er selbst durch Induktion, oder wenn wir lieber wollen: durch eine am Sinnlichen sich entwickelnde Wiedererinnerung gefunden hat [4]).

Dieser Ideen sind es nun unbestimmt viele [5]). Da jeder Gattungs- und Artbegriff nach Plato etwas substantielles, eine Idee ist, muss es so viele Ideen geben, als es Gattungen und Arten giebt [1]), und da die Ideen allein das Wirkliche sind, durch das alles ist, was es ist, so kann nichts sein und es lässt sich nichts vorstellen, wovon es keine Idee gäbe, denn ein solches wäre überhaupt nicht, das absolut Nichtseiende kann aber nicht vorgestellt werden [2]). | Plato tadelt es daher als Mangel an philosophischer Reife, wenn man von irgend etwas, auch das geringste nicht ausgenommen, Ideen zu setzen Anstand nehme [3]), und er selbst führt nicht allein das bedeutende und vollkommene, sondern auch das kleinste und werthloseste, nicht allein Naturgegenstände, sondern auch künstliche Erzeugnisse, nicht allein das Substantielle, sondern auch die blossen Eigenschafts- und Verhältnissbegriffe, die Thätigkeiten und Lebensweisen, die mathematischen Figuren und grammatischen Formen auf ihre Ideen zurück; er kennt Ideen der Haare und des Schmutzes, des Tisches und des Bettes, Ideen der Grösse und der Kleinheit, des Aehnlichen, des Unähnlichen, des Doppelten u. s. w., eine Idee des Nennworts, selbst Ideen des Nichtseienden und dessen, was seinem Wesen nach nur der Widerspruch gegen die Idee ist, der Schlechtigkeit und der Untugend [4]). Es giebt mit Einem Wort schlechterdings | nichts, was nicht seine Idee hätte, und soweit sich ein gleichförmiger Charakter mehrerer Erscheinungen nachweisen lässt, reicht auch das Gebiet der Ideen, erst wo jener aufhört, und die Einheit und Beharrlichkeit des Begriffs in die begrifflose Vielheit und die absolute Unruhe des Werdens auseinan-

---

[1]) Wie Ritter (Gött. Anz. 1840, 20. St. S. 188) richtig bemerkt; nur folgt daraus nicht, dass auch wir in der Darstellung der platonischen Lehre nicht von der Idee reden dürfen, um damit den mit dem Wort εἶδος oder ἰδέα verknüpften Begriff allgemein auszudrücken, wie diess schon Arist. gethan hat. z. B. Metaph. XII, 4. 1079, b, 9; sagt doch auch Plato selbst τὸ εἶδος nicht blos, wo es sich (wie Parm. 131, A. Phädo 103, E) um eine bestimmte Idee, sondern auch, wo es sich um den Begriff des εἶδος überhaupt handelt: Polit. 263, B vgl. Symp. 210, B. Phädr. 249, B.

[2]) M. vgl. hierüber S. 544, 3.

[3]) S. o. S. 563 f.

[4]) Vgl. S. 523 ff.

[5]) Arist. Metaph. 1, 9, Anf.: οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν u. s. w.

---

[1]) S. o. S. 552 f.

[2]) S. o. S. 541 f.

[3]) In der bekannten Stelle Parm. 130, B ff. Nachdem hier Sokrates von Ideen der Aehnlichkeit, des Einen, des Vielen, der Gerechtigkeit, der Schönheit, des Guten gesprochen hat, fragt ihn Parmenides, ob er auch eine für sich bestehende Idee des Menschen, oder des Feuers, oder des Wassers, und dann, ob er auch Ideen der Haare, des Schmutzes u. s. f. annehme. Sokrates, schon durch die erste von diesen Fragen in Verlegenheit gebracht, glaubt die zweite entschieden verneinen zu müssen, erhält aber von dem Eleaten die Belehrung: νέος γὰρ εἶ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔ πώ σου ἀντείληπται ἡ φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

[4]) Die Belege, meist schon von Ritter II, 302 ff. nachgewiesen, findet man ausser der eben angeführten in folgenden Stellen. Tim. 51, B (das Feuer-an-sich, welches von dem sichtbaren verschieden sei; das gleiche gelte von den übrigen Elementen); Rep. X, 596, A. 597, C f. (die Idee des Bettes, die κλίνη ὄντως οὖσα, ἐκείνη ὃ ἔστι κλίνη, die Idee des Tisches); Krat. 389, B (die Idee des Weberschiffs, αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς): Parm. 133, C. D der αὐτὸς δεσπότης, ὃ ἔστι δεσπότης und der αὐτὸς δοῦλος ὃ ἔστι δοῦλος); Phädo 65, D (das δίκαιον, καλὸν, ἀγαθὸν αὐτὸ, die οὐσία der Gesundheit, Grösse, Stärke): ebd.

100, D ff. (das Schöne-an-sich, die Grösse, die Kleinheit, die Vielheit, die Einheit, die Zweiheit an sich); Rep. V, 479, A f. (das Schöne, das Gerechte, das Doppelte, das Grosse, das Kleine, das Schwere, das Leichte an sich; dagegen sind VII, 529, D mit den Bewegungen der wirklichen Geschwindigkeit und Langsamkeit in der wirklichen Zahl und den wirklichen Figuren nach dem Zusammenhang nicht die Begriffe, sondern die Anschauungen der reinen Mathematik gemeint, welche aber freilich hier, wie es scheint, von den entsprechenden Ideen nicht scharf genug unterschieden werden); Phileb. 62, A (αὐτῆς δικαιοσύνης ὅ τι ἔστι . . . κύκλου καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας); Phädr. 247, D (die αὐτὴ δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη, die ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμη οὖσα); Krat. 389, D. 390, E (αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἔστιν ὄνομα . . . τὸ τῇ φύσει ὂν ὄνομα): ebd. 423, E (die οὐσία der Farbe und der Stimme); ebd. 386, D (alle Dinge, mithin auch die Thätigkeiten, haben eine οὐσία βέβαιος): Theät. 176, E (παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, vgl. die παραδείγματα βίων Rep. X, 617, D. 618, A, die freilich an sich, wegen des mythischen Charakters dieser Darstellung, nichts beweisen würden); Soph. 254, C ff. (die allgemeinsten εἴδη, das ὄν, die στάσις, die κίνησις, das ταὐτὸν und θάτερον); ebd. 258, C (δεῖ θαῤῥοῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἔστι τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον . . . ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν; vgl. 254, D: τὸ μὴ ὂν . . . ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν); Rep. V, 476, A: καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι u. s. w. vgl. ebd. III, 402, C: πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας u. s. f. καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν, und Theät. 186, A: zu dem, dessen Wesenheit die Seele ohne Beihülfe der Sinne betrachtet, gehöre das ὅμοιον und das ἀνόμοιον, das ταὐτὸν und ἕτερον, das καλὸν καὶ αἰσχρὸν, das ἀγαθὸν καὶ κακόν. Susemihl (Genet. Entw. II, 197) will nicht blos die Ideen des Schlechten, sondern auch die Ideen besonderer Tugenden nur für eine vorläufige Annahme gelten lassen, weil die letzteren blos der Erscheinung angehören, und weil die Ideen des Schlechten mit dem Satze, dass Gott nur Ursache des Guten sei, im Widerspruch stehen würden. Allein Plato hat, wie wir sehen, von vielem, was nur der Erscheinung angehört, Ideen angenommen, und wenn uns die Ideen des Schlechten oder des Nichtseienden in Widersprüche verwickeln, so geben uns doch diese so wenig, als die übrigen, schon von Aristoteles der Ideenlehre nachgewiesenen Widersprüche, das Recht, von Plato's bestimmten Erklärungen in einem Fall abzugehen, wo dieselben durch die Consequenz seiner Lehre unterstützt werden: denn wenn jedem Begriff eine Idee entspricht, so lässt sich der Folgerung gar nicht entgehen dass diess auch von den Begriffen der Schlechtigkeit, des Nichtseins u. s. f.

derfällt, ist die Grenze der Ideenwelt [1]). Späterhin scheint Plato allerdings an den Folgesätzen seiner Lehre theilweise irre geworden zu sein, wozu er auch Anlass genug hatte: nach ARISTOTELES nahm er keine Ideen des künstlich Gemachten, der verneinenden und der blossen Verhältnissbegriffe an [2]); aber der

---

gelten müsse. Nicht einmal die Idee des Seienden wird uns anstössiger sein dürfen, als andere. Denn so richtig BONITZ (plat. Stud. II, 82) bemerkt, dass die Realität als solche, das Sein selbst, nicht zu dem in den Ideen dargestellten Was der Dinge gehöre, so wenig macht doch Plato diesen Unterschied. Nach seiner ursprünglichen Voraussetzung entspricht jedem allgemeinen Begriff ohne Ausnahme eine Idee, welches nun der Inhalt dieses Begriffs sei: einer der allgemeinsten Begriffe ist aber der des Seins. So redet er ja auch (Phädo 101, C) von der μονάς, an der alles theilnehmen müsse, um Eines zu sein, wiewohl die Einheit mit dem Begriff des Dings ebenso unmittelbar gegeben ist, wie das Sein. BONITZ nun findet die Idee des Seienden erklärlich, nur scheint sie ihm durch die Consequenz der Ideenlehre nicht gefordert. SCHAARSCHMIDT (Samml. d. plat. Schr. 202) sieht natürlich auch in ihr etwas, das Plato schlechterdings nicht zugetraut werden könne: was sich aber gerade so gut von den Ideen des Tisches und Bettes, des βίος ἄθεος, der Einheit u. s. f. behaupten liesse, und wohl auch behauptet würde, wenn sie sich statt der Republik, dem Phädo und Theätet im Sophisten oder Parmenides fänden.

[1] Dass Plato eine solche Grenze annimmt, erhellt ausser allem anderen aus Phileb. 16 C. ff. s. o. S. 524, 3. Ebendahin bezieht RITTER a. a. O. mit Recht Tim. 66, D: περὶ δὲ δὴ τὴν τῶν μυκτήρων δύναμιν εἴδη μὲν οὐκ ἔνι· τὸ γὰρ τῶν ὀσμῶν πᾶν ἡμιγενές, εἴδει δὲ οὐδενὶ ξυμβέβηκε ξυμμετρία πρὸς τό τινα σχεῖν ὀσμήν. Die Artunterschiede der Gerüche werden hier geläugnet, weil es der Geruch immer mit einem unvollendeten, noch zu keiner festen Bestimmtheit gediehenen Werden zu thun habe, weil er, wie das folgende besagt, nur einem Uebergangsmoment angehöre.

[2] Metaph. XII, 3 1070, a, 13 ff.: bei manchen Dingen, wie z. B. bei Kunstprodukten, kann die Form nicht ausser der Verbindung mit dem Stoff existiren: wenn diess vielmehr überhaupt möglich ist, wird es nur bei Naturdingen vorkommen: διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει (dass es so viele Ideen gebe, als Arten von Naturdingen; wobei es für die Sache gleichgültig wäre, wenn der Name Plato's ursprünglich nicht im Text gestanden hätte, sondern, wie ROSE Arist. libr. ord. 151 wahrscheinlich zu machen sucht, erst aus Alexander hereingekommen wäre, denn gemeint ist er jedenfalls). Ebd. I, 9. 991, b, 6: πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι. Ebd. 990, b, 8 ff.: die Beweise für die Ideenlehre sind theils nicht bündig, theils würden sie zu Ideen solcher Dinge führen, von denen wir (d. h. die platonische Schule — Arist. redet in der Kritik der Ideenlehre gern communicativ) keine Ideen annehmen. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἴδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαί εἰσι

ursprüngliche Standpunkt der Ideenlehre war damit verlassen, und wenn manche Schwierigkeiten auf diesem Weg vermieden wurden, ergaben sich dafür andere, die seinem System nicht minder gefährlich wurden.

Zu einander verhalten sich aber die Ideen, wie wir bereits wissen, nicht blos als eine Vielheit, sondern näher als Theile eines Ganzen. Was von den Begriffen gilt, das muss auch von den Wesenheiten gelten, welche in den Begriffen gedacht werden: sie bilden eine Stufenreihe, die in wohlgeordneter Gliederung durch die natürlichen Mittelglieder in stetiger Abfolge von den obersten Gattungen zu den niedrigsten Arten, vom allgemeinsten bis zum besondersten herabführt [1]), ein System, in welchem sie sich auf's mannigfaltigste kreuzen und verbinden, sich ausschliessen, oder an einander theilhaben [2]). Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, dieses System vollständig darzustellen, von dem Besonderen zu den | allgemeinsten Principien sich zu erheben, von diesen zu jenem herabzusteigen, alle Mittelbegriffe zwischen beiden zu bestimmen, alle Verhältnisse der Begriffe auszumitteln [3]); und hat es auch Plato hiebei, wie bemerkt,

---

(was nach dem obigen wirklich Plato's ursprüngliche Meinung war), καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων . . . . ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος u. s. w. (was, trotz Ebben's Einrede, Plat. id. doctr. S. 96 f., doch nur heissen kann: wovon es keine für sich bestehenden Gattungen, d. h. keine Ideen, geben soll). Ebd. Z. 27. (XIII, 4. 1079, a, 24). Auch Xenokrates definirte die Idee nach Prokl. in Parm. 136, Cous. als αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων, woraus, wie Proklus bemerkt, folgen würde, dass es keine Ideen von Kunsterzeugnissen oder Naturwidrigem gebe. Eine ähnliche Definition wird in der Darstellung der platonischen Lehre b. Diog. III, 77. die freilich durchaus nicht authentisch ist, Plato beigelegt. Diese Annahme ist überhaupt bei den jüngeren Platonikern ganz allgemein, und wird dann selbstverständlich immer auch Plato zugeschrieben; m. s. die Scholien z. d. St. der Metaphysik und Th. III, (2. A.) a, 726. b, 470. 695. 723. 3 die Nachweisungen über Alcinous, Plotin, Syrian, Proklus. Doch nennt selbst Aristoteles noch in der Gesundheit-an-sich die Idee eines blossen Eigenschaftsbegriffs Metaph. III, 2. 997, b, 8: αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν (sie reden von einem αὐτοάνθρωπος u. s. f.).

[1] Vgl. S. 523 ff. und was S. 490. 516 aus Rep. VI. angeführt wurde.

[2] S. S. 563 f.

[3] Phileb. 16, C. ff. Rep. VI, 511, B. Soph. 253, B ff.; s. o. S. 516. 524.

allerdings nicht auf eine rein dialektische Construction abgesehen, rechnet er vielmehr immer mit einer Mehrheit gegebener Begriffe [1]), so verlangt er doch, dass durch eine erschöpfende Aufzählung und Vergleichung der sämmtlichen Begriffe eine die ganze Ideenwelt umfassende Wissenschaft gewonnen werde.

Er selbst jedoch hat dazu nur einen schwachen Anfang gemacht [2]). Er nennt als Beispiele der allgemeinen Begriffe das Sein und das Nichtsein, die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit, das Selbige und das Verschiedene, das Eine und die Zahl, das Gerade und Ungerade [3]). Er gebraucht die Kategorieen der Qualität [4]), der Quantität [5]), der Relation [6]), und auch von der letzteren unterscheidet er bei HERMODOR [7]) mehrere Arten; ja die Unterscheidung des Anundfürsichseienden und des Relativen bildet die logische Grundlage seines ganzen Systems, denn die Idee hat ihr Sein an und für sich, die Erscheinung, und im vollsten Mass die Materie, immer nur im Verhältniss zu anderem [1]. Plato bemerkt ferner, dass in allem Wirklichen Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Sein und Nichtsein verknüpft seien [2]. Er bestimmt den Begriff des Seins durch die zwei Merkmale des Thuns und des Leidens [3]. Er hebt im Sophisten [4] das Seiende, die Ruhe und die Bewegung, zu welchen dann noch die Einerleiheit und Verschiedenheit hinzukommen, als einige der wichtigsten Gattungsbegriffe hervor, indem er zugleich bestimmt, welche derselben sich verbinden lassen oder sich ausschliessen. Er unterscheidet in der Republik [5] das Erkennende und das Erkannte, die Er-

---

[1]) So selbst in den Darstellungen, welche dem Gedanken einer immanenten Dialektik am nächsten kommen, Soph. 244, B ff. Parm. 142, B ff., denn in beiden wird die Verschiedenheit des Einen und des Seienden vorausgesetzt, und aus dieser Voraussetzung weiter gefolgert.

[2]) M. vgl. zum folgenden TRENDELENBURG Histor. Beiträge zur Phil. I, 205 ff. PRANTL Gesch. der Logik I, 73 ff.

[3]) Theät. 184, C. Um die gleichen Begriffe und noch eine Reihe weiterer, wie der des Ganzen und der Theile, der Ruhe und Bewegung, des Begrenzten und des Unbegrenzten, drehen sich die Erörterungen des Parmenides 137 ff. vgl. meine Plat. Stud. 169.

[4]) Theät. 182, A, wo der Ausdruck ποιότης als etwas neues entschuldigt, Rep. IV, 438, A ff. (s. Anm. 6), wo zwischen dem ποιόν τι und dem αὐτὸ ἕκαστον, Krat. 432, A f., wo zwischen qualitativen und quantitativen (Zahlen-) Bestimmungen unterschieden wird. Phileb. 37, C. Soph. 262, E.

[5]) Soph. 245, D: jedes ὅλον ist ein ποσόν. Phil. 24, C f.: das Mehr und Minder, das σφόδρα und ἠρέμα, machen das ποσὸν (die bestimmte Grösse) unmöglich.

[6]) Soph. 255, C: τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτὰ, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι . . . τὸ δ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον u. s. w. Rep. IV, 438, A: ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν . , τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον, die Wissenschaft z. B. gehe auf's Wissen schlechtweg, die bestimmte Wissenschaft (ποιά τις ἐπιστήμη) auf ein bestimmtes Wissen. Parm. 133, C, und was S. 556, 4 aus Hermodor angeführt wurde.

[7]) In der so eben berührten Stelle b. SIMPL. Phys. 54, b fährt Herm. nach dem S. 556, 1 angeführten fort: von dem, was πρὸς ἕτερα ist, sei das eine ὡς πρὸς ἐναντία, das andere ὡς πρός τι, καὶ τούτων τὰ μὲν ὡς ὡρισμένα, τὰ δὲ ὡς ἀόριστα, und den letzteren Unterschied erläutert er nun

---

mit den Worten (die ich vollständig mittheile, weil ich später noch auf sie zurückkommen muss): καὶ τὰ μὲν ὡς μέγα πρὸς μικρὸν λεγόμενα πάντα ἔχειν (sc. λέγει Πλάτων) τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. ἔστι γὰρ μᾶλλον εἶναι μεῖζον καὶ ἔλαττον εἰς ἄπειρον φερόμενα. ὡσαύτως δὲ καὶ πλατύτερον καὶ στενότερον [στενώτ.], καὶ βαθύτερον [βαρυτ.] καὶ κουφότερον, καὶ πάντα τὰ οὕτω λεγόμενα εἰς ἄπειρον. τὰ δὲ ὡς τὸ ἴσον καὶ τὸ μένον καὶ ἡρμοσμένον λεγόμενα οὐκ ἔχειν τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἔχειν. ἔστι γὰρ μᾶλλον ἄνισον ἀνίσου καὶ κινούμενον κινουμένου καὶ ἀνάρμοστον ἀναρμόστου. ὥστε ἀμφοτέρων αὐτῶν [wohl zu streichen oder in τούτων zu verwandeln] τῶν συζυγιῶν πάντα [vielleicht: κατὰ πάντα], πλὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον δεδεγμένον [-ων], ἄστακτον [ἄστατον] καὶ ἄπειρον καὶ ἄμορφον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προςήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι. Der letzte Satz wird (wie das eben mitgetheilte, aus Dercyllides) mit unbedeutenden Abweichungen S. 56, b noch einmal angeführt: ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτο λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προςήκει οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρασίᾳ [wofür ἀκρισίᾳ doch wohl besser ist] τινὶ φέρεσθαι. Von den Unterscheidungen, die hier gemacht werden, findet sich die des πρὸς ἕτερα in das πρὸς ἐναντία und das πρός τι in den platonischen Schriften nicht, ohne dass diess doch einen Verdacht gegen Hermodor's Angabe begründen könnte: dagegen wird uns der Gegensatz der ὡρισμένα und ἀόριστα nebst der näheren Beschreibung der letzteren unten noch vorkommen.

[1] M. s. S. 556, 4 und was später über die Erscheinungswelt und die Materie anzuführen sein wird.

[2] S. o. S. 523 f. 562 f.

[3] S. S. 575, 3.

[4] 254, C ff. vgl. oben S. 563 f.

[5] VI, 508, E ff. s. u. S. 582, 1.

kenntniss und die Wirklichkeit, das Wissen und das Sein. Aber so wenig sich auch in diesen und ähnlichen Bestimmungen [1]) die Keime der aristotelischen Kategorieenlehre verkennen lassen, so geht doch unser Philosoph in keiner der angeführten Stellen darauf aus, ein vollständiges Verzeichniss der obersten Begriffe zu entwerfen und sie nach ihrem inneren Verhältniss zu ordnen. Dass er aber später, nachdem die Verschmelzung der Ideen mit den pythagoreïschen Zahlen begonnen hatte, durch die Ableitung der Zahlen aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit ein Zahlensystem zu gewinnen suchte [2]), wäre kein Ersatz dieses Mangels gewesen, auch wenn diese Ableitung weiter durchgeführt worden wäre, als diess in der Wirklichkeit der Fall war [3]). |

Bestimmter hat Plato den Punkt bezeichnet, in welchem die Stufenreihe des Seins zum Abschluss kommt. Die höchste aller Ideen ist die Idee des Guten. Wie die Sonne in der sichtbaren Welt zugleich Leben und Erkenntniss hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch alles zum Wachsthum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle des Seins und des Wissens, der Erkennbarkeit und der Erkenntniss; und wie die Sonne höher ist, als das

---

[1]) Z.B. Tim. 37, A, wo Plut. procr. an. 23, 3. S. 1023 einen Abriss der 10 Kategorieen findet.

[2]) Arist. Metaph. XIII, 7. 1081, a, 14. 21. b, 17 ff. 31. 1082, a, 13. b, 30. XIV, 3. 1091, a, 4. I, 9. 990, b, 19. Vgl. m. plat. Stud. 220 ff. 242. Von der δυὰς ἀόριστος wird aus Anlass der Lehre von der Materie noch zu sprechen sein.

[3]) Nach Arist. ebd. XII, 8. 1073, a, 18. XIII, 8. 1084, a, 12. Phys. III, 6. 206, b, 32 beschränkte sie sich jedenfalls auf die zehn ersten Zahlen, und vielleicht gieng sie nicht einmal so weit, denn Arist. äussert sich nicht ganz deutlich. Wenn Metaph. XIV, 4. Anf. den Anhängern der Idealzahlen vorgerückt wird, dass sie die ungerade Zahl nicht ableiten, so scheint sich diess, wie auch Bonitz z. d. St. annimmt, nur darauf zu beziehen, dass sie über die Entstehung der ersten ungeraden Zahl, des Eins, sich nicht erklärten, während sie (nach unserer Stelle und XIII, 7. 1081, a, 21) die erste Zweiheit abzuleiten suchten; da nämlich das Eins die Wurzel aller ungeraden Zahlen ist, so gilt dasselbe, wie von ihm, mittelbar von dem Ungeraden überhaupt. Dagegen betrachteten die Platoniker nach Metaph. XIII, 7 andere ungerade Zahlen, wie die Dreizahl, gleichfalls als entstanden.

Licht und das Auge, so ist das Gute höher, als das Sein und das Wissen [1]. Auch diese Bestimmung ist indessen nicht ohne Schwierigkeit. Im Philebus wird die Frage nach dem Begriff des Guten in der Richtung behandelt, dass wir unter dem Guten zunächst das Ziel der menschlichen Thätigkeit, das, was für den Menschen das höchste Gut ist, verstehen müssen [2]. Auf | diese Erörterung weist nun aber die ebenangeführte der Republik ausdrücklich zurück [3], und so könnte der Schein entstehen, als ob die Idee des Guten auch in ihr nur das Ziel einer Thätigkeit, welche in diesem Fall freilich nicht blos die menschliche sein könnte, nur den letzten Zweck der Welt, oder den Musterbegriff bezeichnen solle, auf welchen der göttliche Verstand hinschaue, und von dem er sich bei der Weltbildung leiten lasse [1]. Als etwas reales und substantielles lässt sich die Idee des Guten auch bei dieser Ansicht betrachten [2], aber wirkende Ursache könnte sie nicht sein, und von der Gottheit müsste sie sich in der Art unterscheiden, dass entweder sie zu der Gottheit, oder die Gottheit zu ihr sich verhielte, wie das Bedingende zum Bedingten. Jenes, wenn sie die Gattung wäre, unter welcher die Gottheit befasst ist [3]; dieses, wenn sie ein Werk oder einen Gedanken der Gottheit, oder auch eine ihr inhärirende Wesensbestimmung [4] ausdrückte [5]. Allein Plato's eigene Erklärungen | verbieten uns diese Annahme. Wenn die Idee des Guten es ist, welche den Dingen ihr Sein, dem erkennenden Verstande die Erkenntnissfähigkeit mittheilt, wenn sie die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichts, der Urquell der Wirklichkeit und Vernunft genannt wird [6], so wird sie nicht blos als der Zweck, sondern auch als der Grund alles Seins, als die wirkende Kraft beschrieben, sie ist [1]) die Ursache schlechthin, und eine von ihr verschiedene wirkende Ursache kann Plato nicht im Sinn liegen, sonst müsste er derselben hier, wo er den letzten Grund der Dinge und den höchsten Gegenstand des Wissens [2]) angeben will, nothwendig erwähnen [3]). Er sagt nun aber überdiess im Philebus deutlich genug, dass die göttliche Vernunft nichts anderes sei, als das Gute [4]), und | im Timäus redet er so von dem Weltbildner, dass wir zu keiner in sich einstimmigen Vorstellung gelangen, wenn wir nicht seine Verschiedenheit von den Ideen, denen er die Welt nachgebildet haben soll, aufgeben [5]). Das gleiche scheint aber auch der innere Zusammenhang der platonischen Lehre zu verlangen. Denn wie man sich auch das Verhältniss der Gottheit zu einer von ihr selbst verschiedenen Ideenwelt denken mag, immer stossen wir auf unlösbare Schwierigkeiten. Sollen die Ideen Gedanken oder Geschöpfe der Gottheit, oder auch immanente Bestimmungen des göttlichen Wesens sein? Jenes würde der Ewigkeit und Selbständigkeit, dieses dem Fürsichsein der Ideen zu nahe treten [1], und beide Annahmen würden die Idee des Guten, welche nach Plato das höchste unter dem Denkbaren ist, zu etwas abgeleitetem machen, nicht sie, sondern die Gottheit, der sie anhaftete oder von der sie erzeugt wäre, wäre das erste und höchste. Aber Plato konnte die Ideen überhaupt weder als Gedanken, noch als Eigenschaften, noch als Geschöpfe der Gottheit betrachten, da alles Denken nur durch eine Anschauung, alles Schaffen nur durch eine Nachbildung der Ideen, jede Eigenschaft nur durch eine Theilnahme an der Idee möglich ist [2]). Oder soll umgekehrt Gott ein Erzeugniss der Ideen, ein Einzelwesen sein, das an der Idee des Guten theilnimmt? Dann wäre er nicht der absolute ewige Gott, sondern nur einer der „gewordenen Götter“, er stände zu den Ideen in einem ähnlichen Verhältniss, wie die Geister der | Gestirne und die Seele des Menschen. Oder will man endlich annehmen, dass Gott als ein eigenes unabhängiges Princip neben den Ideen stehe, dass er die Ideen zwar nicht hervorgebracht habe, aber auch nicht von ihnen hervorgebracht sei,

---

[1] Rep. VI, 508, E, nach der Ausführung über die Sonne: τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν (Wahrheit des Seins, Wirklichkeit) παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθὸν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθὸν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθὸν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν . . . καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προςεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

[2] Gleich anfangs wird die Frage so gestellt, dass der eine Theil behauptet: ἀγαθὸν εἶναι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν u. s. w.: der andere, τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι u. s. f. τῆς γε ἡδονης ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν . . . ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι πᾶσι. Es handelt sich also (S. 11, D) darum, ἕξιν ψυχῆς ἀποφαίνειν τινὰ τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, der eine betrachtet als diese ἕξις die ἡδονὴ, der andere die φρόνησις. Ebenso im folgenden, z. B. S. 14, B. 19, C (τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον), 20, B ff., vgl. 27, D, wo ein Leben, das Einsicht und Lust verbinde, für das Gute erklärt, 66, A ff., wo die Bestandtheile des vollkommenen Lebens (das κτῆμα πρῶτον, δεύτερον u. s. f. aufgezählt werden. Im Verfolge wird dann aber allerdings die anfängliche Frage zu der allgemeinen (64, A) erweitert: τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν;

[3] Nachdem Sokrates bemerkt hat, dass die Idee des Guten der höchste Gegenstand des Wissens sei, fährt er S. 505, B, mit unverkennbarer Beziehung auf den Philebus, fort: ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθὸν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις, und hieran schliesst sich dann, nach kurzer Widerlegung beider Ansichten, S. 506, B die Frage an, mit welcher die obenberührte Auseinandersetzung eingeleitet wird: ἀλλὰ σὺ δὴ, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῂς εἶναι, ἢ ἡδονήν; ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα; Ja noch mitten in dieser Darlegung kommt noch einmal S. 509, A die Bemerkung: die Lust werde ja Sokrates doch wohl nicht für das Gute halten.

---

[1] So van Heusde Init. phil. plat. II, 3, 88 ff. Hermann Ind. lect. Marb. $182^{2}/_{3}$ (abgedr. in Jahn's und Seebode's Archiv I, 622 ff.). Vindiciae Disput. de idea boni Marb. 1839 (A. u. d. T. Vindiciae Platonicae Marb. 1840). Stallbaum in Phileb. Prolegg. (1820) XXXIV. LXXXIX. Plat. Tim. 46 ff. Plat. Parm. 272. Trendelenburg De Philebi consilio (1837) 17 ff. Wehrmann Plat. de s. bono doctr. 70 ff. Weniger bestimmt spricht sich Martin Études sur le Timée I, 9 ff. für die Trennung der Gottheit von der Idee des Guten aus, indem er annimmt, Plato habe beide bisweilen, wie namentlich in der Republik, auch wieder vermischt.

[2] Wie diess z. B. Hermann und Trendelenburg thun.

[3] So Trendelenburg a. a. O. mit Berufung auf Tim. 30, A.

[4] Orges comparat. Plat. et Arist. libr. de rep. (Berl. 1843) 23 ff.: die Idee des Guten sei die in den Dingen sich offenbarende Kraft und Vollkommenheit Gottes; Ebben Plat. idear. doctr. (Bonn 1849) S. 65: sie sei eine Eigenschaft Gottes, nämlich die, welche sich in der Begrenzung des Unbegrenzten offenbare.

[5] Wie diess von den Ideen überhaupt nicht selten angenommen worden ist, s. o. S. 557 f.

[6] Rep. a. a. O. und VII, 517, B: τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

---

[1]) Wie die Ideen überhaupt s. o. S. 574 ff.

[2]) Das μέγιστον μάθημα, wie es schon VI, 505, A heisst.

[3]) Dass er aber überhaupt von keiner solchen neben den Ideen in wissenschaftlicher Weise gesprochen hat, ist schon S. 569 f. bemerkt worden.

[4]) S. 22, C. Sokrates hat gezeigt, dass die Lust nicht das Gute sein könne, dass aber auch die Einsicht ohne alle Lust nicht genüge, und fährt nun fort: ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεὸν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν, ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ. — Οὐδὲ γὰρ, wirft Philebus ein, ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθὸν, ἀλλ' ἕξει ταὐτὰ ἐγκλήματα. — Τάχ' ἂν, ist die Antwort, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν. Es heisst den Sinn dieser Stelle verkennen, wenn Hermann Vindic. 18 sagt, diese Antwort gehe nur auf die letzten Worte des Philebus, die Gleichstellung der Vernunft mit der Lust. Diese Gleichstellung bezieht sich ja nur darauf, dass keine von beiden das Gute selbst sei, und nur in diesem Sinn konnte Sokrates die Behauptung des Philebus von der menschlichen Vernunft zugeben, weiter dagegen konnte er sie nicht ausdehnen lassen, da auch im Menschen (wie er schon S. 11, D angedeutet hat, und 28, A ff. weiter ausführt), die Vernunft dem Guten weit näher verwandt ist, als die Lust. Was er daher von der göttlichen Vernunft läugnet, ist eben diess, dass sie von dem Guten verschieden sei. Dann kann man aber auch nicht mit Wehrmann (S. 80) sagen, Gott werde hier zwar als das Gute, oder das Princip alles Guten, aber das Gute werde nicht als Gottheit oder Vernunft bezeichnet, das Gute sei nur eine Seite des göttlichen Wesens. Wäre dem so, so könnte das Gute nicht zugleich eine fürsichbestehende Idee sein, was es doch nach der Republik sein soll; aber Plato sagt ja nicht blos, die göttliche Vernunft sei das Gute, sondern sie sei ταὐτὸν καὶ τἀγαθόν.

[5]) Wie Rep. VII (s. o. 583, 6) die Idee des Guten als der Gipfel der übersinnlichen Welt und die Ursache aller Dinge bezeichnet wird, die nur mit Mühe erblickt werde, so heisst es Tim. 28, C von der Gottheit als

---

dem αἴτιον: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, und Tim. 37, A wird sie τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ἄριστον (so sind nämlich die Worte zu verbinden, s. Stallbaum) genannt, und so wenig dort der Gottheit, so wenig geschieht hier des Guten Erwähnung. Während ferner nach Tim. 28, A. C der Weltbildner auf das Urbild hinschaut, um die Welt ihm ähnlich zu machen, erscheint er 29, E. 92, B (wo die Welt εἰκὼν τοῦ νοητοῦ [sc. θεοῦ] θεὸς αἰσθητὸς heisst) selbst als dieses Urbild. Von der Gottheit und der Idee wird also das gleiche ausgesagt, und beide vertauschen ihre Stelle. Wenn endlich S. 37, C die Welt τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα genannt wird, so können wir unter den ewigen Göttern, im Unterschied von den gewordenen, nur die Ideen verstehen; dann wird aber auch der ἀεὶ ὢν θεὸς (Tim. 34, A) mit der höchsten Idee zusammenfallen.

1) M. s. hierüber S. 555 f.

2) Vgl. S. 557 ff.

3) Mit Hermann u. a. s. o.

und dass seine Thätigkeit wesentlich darin bestehe, die Verbindung der Ideen mit den Erscheinungen zu vermitteln, die Welt ihnen nachzubilden? Diese Ansicht kann allerdings für sich anführen, dass nicht allein Plato selbst im Timäus die Sache so darstellt, sondern dass sich auch in seinem System erhebliche Gründe für diese Annahme finden lassen. Denn so wenig diess Plato auch einräumt, fehlt es doch den Ideen unläugbar an dem bewegenden Princip, das sie zur Erscheinung forttreibt 1). Diese Lücke scheint nun der Begriff der Gottheit auszufüllen, wie ja auch der Timäus seines Weltbildners nur desshalb bedarf, weil er ohne ihn keine wirkende Ursache hätte. Insofern könnte man vielleicht glauben, durch die fragliche Auffassung wesentliche Schwierigkeiten zu vermeiden. Allein dafür würde man sich alsbald andere näherliegende bereiten. Denn sollte wohl Plato gerade seine höchsten Principien so dualistisch nebeneinander gestellt haben, ohne eine innere Verknüpfung derselben anzustreben? Kann neben den Ideen, wenn sie allein das wahrhaft Wirkliche sind, ein von ihnen verschiedenes gleich ursprüngliches Wesen Raum finden? Müsste nicht vielmehr auch von der Gottheit gelten, was von allem ausser der Idee gilt, dass sie das, was sie ist, nur durch Theilnahme an der Idee ist? was sich doch mit dem Begriff der Gottheit in keiner Weise verträgt. Wie wir uns daher wenden mögen: die Einheit des platonischen Systems lässt sich nur durch die Annahme herstellen, dass Plato seiner eigentlichen Meinung nach die bewegende Ursache von der begrifflichen, die Gottheit von der obersten Idee, der des Guten, nicht getrennt habe. Wir haben uns ja aber bereits überzeugt 2), dass diess wirklich seine Absicht ist, dass er die wirkende Kraft und die zweckmässig bildende Vernunft theils den Ideen überhaupt, theils insbesondere der höchsten Idee beilegt. Und es wird diess durch die Nachricht bestätigt, er habe in den mündlichen Vorträgen seiner späteren Jahre die höchste Einheit als | das Gute bezeichnet 3), denn diese höchste Einheit musste

---

1) Vgl. S. 581 f. Näheres tiefer unten.

2) S. 593 f. 576 f.

3) Aristox. Harm. Elem. II, Anf. S. 30 Meib.: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν

ihm mit der Gottheit zusammenfallen; wie es denn auch als eine Abweichung Speusipp's von seinem Lehrer angeführt wird, dass er die göttliche Vernunft von dem Einen und dem Guten unterschied [1]. Die gleiche Ansicht setzt ARISTOTELES voraus, wenn er sagt, Plato kenne nur zweierlei Ursachen, die formale oder begriffliche und die materiale [2], und wenn er es ihm aus diesem Grunde zum Vorwurf macht, dass er nicht angebe, wer die Dinge den Ideen nachbilde [3]. Nun mag es uns freilich unbegreiflich scheinen, dass ein Begriff, der nur eine Zweckbeziehung ausdrückt, wie der Begriff des Guten, nicht blos überhaupt hypostasirt, sondern geradehin für die höchste wirkende Kraft und Vernunft erklärt worden sein soll; wir sind gewohnt, uns die Vernunft nur in der Form der Persönlichkeit zu denken, welche sich doch der Idee, scheint es, nicht beilegen lässt. Aber es fragt sich eben, ob diess alles Plato ebenso undenkbar erschien, wie uns nach unseren Begriffen. Wer Verhältnissbestimmungen, wie das Gleiche, das Grosse, das Kleine u. s. w. als ideale Wesenheiten den Dingen, an denen wir sie wahrnehmen, vorangehen liess, der konnte auch die Zweckbestimmung zu einer selbständigen Reali-

---

νομιζομένων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς, οἶμαι, παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς. ARIST. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 13: τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, was PSEUDO-ALEXANDER z. d. St. auf Plato bezieht. Ders. ebd. I, 6, Schl.: Plato habe das Eine für den Grund des Guten, die Materie für den des Bösen gehalten; worauf wir wohl auch werden anwenden dürfen was c. 4, S. 985, a, 9 steht: τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι. Auch THEOPHRAST erkennt die Identität des Guten und der Gottheit bei Plato an, wenn er bei SIMPL. Phys. 6, b, m (Fragm. 48 Wimm.) von ihm sagt: δύο τὰς ἀρχὰς βούλεται ποιεῖν, τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλην, ὃ προσαγορεύει πανδεχὲς, τὸ δ' ὡς αἴτιον καὶ κινοῦν, ὃ περιάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τἀγαθοῦ δυνάμει.

1) STOB. Ekl. I, 58: Σπεύσιππος [θεὸν ἀπεφήνατο] τὸν νοῦν, οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτὸν, ἰδιοφυῆ δέ. In den Worten οὔτε u. s. f. sieht KRISCHE Forsch. I, 256 mit Recht die Andeutung, dass sich Speusippus durch seine Annahme mit einer von ihm (bei Plato) vorgefundenen Denkweise in Widerspruch gesetzt habe, welche den Nus dem Eins und dem Guten gleichstellte.

2) Metaph. I, 6. 988, a, 8: φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην. Theophrast vorl. Anm.

3) S. o. 409, 1 f.

tät, und den absoluten Zweck, oder das Gute, zur absoluten Ursache und zum absoluten Sein machen[1]). War aber dieser Schritt einmal gethan, | so kann man sich nicht wundern, wenn demselben auch die weiteren Eigenschaften, ohne die es nicht jenes unendliche Wesen sein konnte, die Kraft, Thätigkeit und Vernunft, ebenso wie den andern Ideen in ihrem Gebiete, beigelegt wurden. Wie es sich aber in dieser Beziehung mit der Persönlichkeit verhalte, diess ist eine Frage, welche sich Plato wohl schwerlich bestimmt vorgelegt hat, wie ja dem Alterthum überhaupt der schärfere Begriff der Persönlichkeit fehlt, und die Vernunft nicht selten als allgemeine Weltvernunft in einer zwischen Persönlichem und Unpersönlichem unsicher schwankenden Weise gedacht wird[2]). Er sagt wohl, die Vernunft könne keinem Wesen ohne eine Seele mitgetheilt werden, und er lässt demgemäss auch dem Weltganzen die Vernunft mittelst der Seele inwohnen[3]). Aber theils wird man hieraus nicht schliessen

---

1) Dass diess freilich zu manchen Unzuträglichkeiten führen musste, zeigt sich auch in unserem Fall. Nur hieraus haben wir uns z. B. die oben (S. 592 f.) bemerkte Vermischung des ethischen Begriffs vom höchsten Gut mit dem metaphysischen des Absoluten zu erklären. Der Begriff des Guten ist zunächst aus dem menschlichen Leben abstrahirt, er bezeichnet das, was dem Menschen zuträglich ist. (So noch bei Sokrates.) Plato verallgemeinert ihn nun zum Begriff des Absoluten, dabei spielt aber seine ursprüngliche Bedeutung noch fortwährend herein, und so entsteht die Unklarheit, dass weder der ethische noch der metaphysische Begriff des Guten rein gefasst wird. Weitere Schwierigkeiten erheben sich (vgl. Brandis II, a, 327 f.), wenn wir fragen, wie die Idee des Guten Ursache der andern Ideen und der Sinnenwelt sei? Die Antwort wird aber nur die gleiche sein können, welche sich uns bei der allgemeineren Frage nach der Ursächlichkeit der Ideen ergeben hat: dass hier eine Unzulänglichkeit des Systems zum Vorschein kommt, welche Plato selbst durch das Stillschweigen, mit dem er an dem kritischen Punkte vorbeigeht, mittelbar anerkannt hat.

2) M. s. hierüber die Bemerkungen unsers 1. Th. S. 808, und was später über den Gottesbegriff des Aristoteles zu sagen sein wird.

3) Tim. 30, B: λογισάμενος οὖν εὕρισκεν [ὁ θεὸς] ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο. Nach Massgabe dieser Stelle werden wir nun auch Phileb. 30, C zu erklären haben: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Οὐ γὰρ οὖν. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς u. s. w., s. S. 579, 1. Es handelt sich hiebei nicht um die

können, dass die göttliche Vernunft auch an sich selbst ein seelisches Leben führe, so | unzertrennlich sie vielmehr mit der Seele des Weltganzen verbunden ist, so ist diese doch immer ein von ihr selbst verschiedenes und unter ihr stehendes Princip, mit welchem sie nur desshalb in Verbindung tritt, weil sie sich sonst nicht an die Welt mittheilen könnte [1]); theils lässt sich auch der Weltseele eine Persönlichkeit im eigentlichen Sinn kaum zuschreiben. Noch weniger ist diess bei folgerichtiger Anwendung der platonischen Voraussetzungen in Betreff der Gottheit möglich; denn wenn nur dem Allgemeinen ein ursprüngliches Sein zukommt, so wird die Gottheit als das ursprünglichste auch das allgemeinste sein müssen [2]); wenn die Einzelwesen nur durch Theilnahme an einem Höheren das sind, was sie sind, so wird dasjenige Wesen, welches kein Höheres über sich hat, kein Ein-

---

Vernunft in ihrem überweltlichen Sein, sondern um die Vernunft, wiefern sie dem Weltganzen (mythisch ausgedrückt: der Natur des Zeus) inwohnt (vgl. Tim. 37, A ff.), von dieser innerweltlichen Vernunft aber wird die überweltliche noch unterschieden, wenn es heisst, Zeus besitze eine königliche Seele und einen königlichen Verstand διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Der Gottheit im absoluten Sinn kann ihre Vernunft nicht von einem andern, als ihrer Ursache, mitgetheilt sein. Aehnlich verhält es sich mit Tim. 37, C: Vernunft und Wissenschaft sei nur in der Seele, und 46, D: τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν. Auch hier wird nicht gefragt, ob der Nus als solcher ohne Seele gedacht werden könne, sondern ob er einem andern, als der Seele, beiwohnen könne, und nur diess, dass dem Körperlichen Vernunft zukommen könne, wird verneint.

1) Tim. 35, A ff. (s. u.). Anders erklärt sich Plato allerdings noch Soph. 248, E f. (s. o. S. 575, 1); da aber diese Aeusserung mit der entwickelteren Lehre des Timäus nicht zu vereinigen ist, so wird diess nur eine von ihm selbst später verbesserte Ungenauigkeit sein.

2) Stumpf Verh. d. plat. Gott. z. Idee d. Gut. 94 macht zwar hiegegen die Einwendung, da die Ideen hypostasirt, und desshalb von den Dingen und einander getrennt seien, müsse die Idee des Guten vielmehr das Individuellste, der platonische Gott absolut transcendent und individuell sein. Allein Substantialität und Individualität sind zwar für Aristoteles, nicht aber für Plato gleichbedeutend; gerade diess ist vielmehr Aristoteles' immer wiederkehrender wohlbegründeter Einwurf gegen die Ideenlehre, dass die Ideen das Allgemeine zu den Einzeldingen, die Gattungen, sein sollen, während sie doch als χωριστὰ diess nicht sein können. Dass die platonischen Ideen die hypostasirten Gattungsbegriffe sind, ist schon S. 552 f. erschöpfend gezeigt worden. Dann muss aber nothwendig auch die höchste Idee als solche die oberste Gattung und somit dass allgemeinste sein.

zelwesen sein können; wenn sich die Seele durch ihre Beziehung zur Körperwelt, durch den Antheil, welchen das Unbegrenzte an ihr hat, von der Idee unterscheidet, so kann der Idee als solcher, und also auch der mit der höchsten Idee identischen Gottheit, keine Seele beigelegt werden. Nun hat Plato freilich diese Folgerungen nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber er hat auch nicht das geringste gethan, um ihnen vorzubeugen. Er redet wohl oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewusste Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; diese Darstellungsweise war vielmehr ihm selbst, wie schon oben bemerkt wurde, wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich; auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt [1]), macht durchaus nicht den Eindruck, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewusstsein in eine ihm selbst fremdgewordene Sprache übersetzte, sondern den, dass er den religiösen Glauben selbst theile, und im wesentlichen für wohlbegründet halte. Aber er macht nirgends einen Versuch, diese religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln, und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen. Wir können daher nur | schliessen, dass er sich dieser Aufgabe noch gar nicht klar bewusst war [2]). Für die wissenschaftliche Untersuchung über die höchsten Gründe beschränkte er sich auf die Ideen, und wenn er neben ihnen noch der Gottheit bedurfte, wie im Timäus, führte er diese ohne Beweis und nähere Bestimmung als Glaubensvoraussetzung ein [3]); für sein persön-

---

1) S. o. 580, 2.

2) Wie dies auch Ribbing plat. Ideenl. I, 370 ff. unbefangen anerkennt, so wenig er zugeben will, dass die Ideen das Allgemeine seien und desshalb das Prädikat der Persönlichkeit ihrem Begriff widersprechen würde. Ob aber diese Annahme „für den Philosophen ehrenvoll ist“, oder ob sie (wie mir Stumpf a. a. O. entgegenhält) diess nicht ist, hat der Geschichtsforscher als solcher nicht zu fragen, sondern lediglich, was sich beweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen lässt; unwahrscheinlich ist es aber doch gewiss nicht, dass Plato ein Problem, welches dem ganzen Alterthum bis auf Plotin herab verborgen blieb, sich auch seinerseits nicht zum Bewusstsein gebracht, dass er die Schwierigkeit, in welche ihn seine Ideenlehre hier verwickelt, ebensogut, wie manche andere, ihm viel näher liegende, übersehen hat.

3) Tim. 28, A ff. wird wohl bewiesen, dass die Welt eine Ursache haben

liches Bedürfniss [1]) und für die praktische Anwendung überhaupt hielt er den Götterglauben fest, bemühte sich zwar ihn im Geist seiner Philosophie zu reinigen [2]), untersuchte aber sein Verhältniss zur Ideenlehre nicht genauer, sondern beruhigte sich bei dem allgemeinen Gedanken, dass beide dasselbe besagen, dass die Ideen das wahrhaft Göttliche seien, und die höchste Idee mit der höchsten Gottheit zusammenfalle. [3]) Die Schwierigkeiten, welche dieser Gleichsetzung so verschiedenartiger Dinge im Wege stehen, scheint er nicht bemerkt zu haben, wie diess ja so manchem Philosophen vor und nach ihm begegnet ist [4]).

---

müsse, denn als körperlich sei sie entstanden, τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. Dass nun aber dieses αἴτιον sich sofort in einen ποιητὴς, πατὴρ, δημιουργὸς verwandelt, wird nicht weiter begründet, wir haben hier vielmehr eben eine unmittelbare Gleichstellung von Glaubensvorstellungen und wissenschaftlichen Begriffen.

1) Denn dass auch dieses hiebei ganz wesentlich mit im Spiel ist, lässt sich nicht verkennen, und ich kann insofern Deuschle's Bemerkung (Plat. Mythen 16 f.) beistimmen, dass der persönliche Gott für Plato eine andere Bedeutung habe, als die blos mythischen Personifikationen; nur gilt diess nicht allein von Gott, sondern auch von den Göttern.

2) Hierüber später das genauere.

3) Wird nun aber Plato dadurch nicht zum Pantheisten gemacht? Diess wäre zwar, wenn es der Fall wäre, kein grosses Unglück, und noch weniger eine haltbare Einwendung gegen das Ergebniss einer historischen Untersuchung. Indessen handelt es sich darum hier überhaupt nicht, und es gehört eine sehr verschwommene Vorstellung über den Pantheismus dazu, um einer Abhandlung den Titel zu geben, welchen Rettig der seinigen gegeben hat: „Αἰτία im Philebus die persönliche Gottheit des Plato oder Plato kein Pantheist." Auch wenn Plato der Gottheit die Persönlichkeit abgesprochen hätte, wäre er noch lange kein Pantheist, da er weder in den letzten Principien den Dualismus der Idee und der sog. Materie, noch auch im weiteren das Aussereinandersein der Ideen und der Dinge und der Ideen gegen einander beseitigt hat. Aber die Darstellung, gegen welche R. zu Felde zieht, behauptet ja gar nicht, dass er der Gottheit die Persönlichkeit abgesprochen, sondern nur, dass er nicht untersucht habe, wie es sich mit ihrer Persönlichkeit verhält.

4) Die oben entwickelte Ansicht, dass die Idee des Guten mit der Gottheit identisch sei, findet sich (um der Neuplatoniker nicht zu erwähnen), mit verschiedenen näheren Modificationen, welche namentlich auch die Frage über die Persönlichkeit des platonischen Gottes betreffen, bei Herbart Einleit. in d. phil. WW. I, 248. Plat. syst. fund. ebd. XII, 78. Schleiermacher Pl. WW. II, c, 134. Ritter Gesch. d. Phil. II, 311 ff. Preller Hist. phil.

Indem nun das höchste Sein als das Gute und als die zwecksetzende Vernunft bestimmt wird, ist es als das schöpferische Princip aufgefasst, welches sich in der Erscheinung offenbart: weil Gott gut ist, hat er die Welt gebildet [1]. An die Lehre von den Ideen schliesst sich so die Betrachtung der Welt, an die Dialektik die Physik an.

6. Die Physik.

a) Die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt.

Unter dem Namen der Physik fassen wir alle die Erörterungen zusammen, welche sich auf das Gebiet des natürlichen Daseins beziehen: über die allgemeinen Gründe der Erscheinungswelt, in ihrem Unterschied von der idealen, über das Weltge-

---

gr.-röm. 2. A. S. 249. Bonitz Disputatt. Plat. 5 ff. Brandis II, a, 322 ff. Schwegler Gesch. d. Phil. 3. A. 56. Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 131. Ueberweg Rhein. Mus. IX, 69 ff. Susemihl Genet. Entw. I, 360. II, 22. 196. 202. Steinhart Pl. WW. IV, 644 f. 659. V, 214 f. 258. 689 f. VI, 86. Stumpf a. a. O. Ribbing Plat. Ideenl. I, 370 ff. (Noch andere b. Stallbaum Plat. Tim. 47). Wenn jedoch Steinhart IV, 645 Phileb. 30, A. C unmittelbar auf die Gottheit im absoluten Sinn bezieht, so kann ich aus den früher angegebenen Gründen nicht ganz beitreten; Phädr. 246. C ohnedem, an welche Stelle er auch erinnert, spricht Plato gar nicht seine eigene, sondern die gewöhnliche, von ihm ausdrücklich für irrig erklärte Vorstellung von der Gottheit aus. Auch die Vermuthung ist mir unwahrscheinlich, welche Steinhart VI, 87 f. äussert, dass Plato in dem göttlichen Sein ein Ruhendes, in sich Beharrendes, und ein Bewegtes oder Wirkendes. oder näher eine objektive und eine subjektive, eine ideale und eine reale Seite unterschieden habe, so dass jene als Idee des Guten. diese als Geist zu bezeichnen wäre. Bei Plato selbst finden sich wohl beide Formen für die Darstellung des Göttlichen, aber dass damit verschiedene Seiten desselben bezeichnet werden sollen, deutet er nicht an. — Was meiner Darstellung von Rettig, Volquardsen u. a. entgegengehalten worden ist, wird man, so weit es mir irgend erheblich zu sein schien, im vorstehenden ausdrücklich oder stillschweigend berücksichtigt finden.

1) Tim. 29, D: λέγωμεν δὴ δι' ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (derselbe wichtige Satz, welchen Plato schon Phädr. 247. A dem θεῖον φθονερὸν des Volksglaubens entgegenstellt). τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ ... βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

bäude und seine Theile, und über den Menschen. Bei der ersten von diesen Untersuchungen kommt sodann wieder dreierlei in Betracht: die allgemeine Grundlage des Sinnlichen als solchen, die Materie; das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee; das was zwischen der idealen und der sinnlichen Welt vermittelt, die Weltseele.

1. Die Materie. Um Plato's Lehre von der Materie zu verstehen, müssen wir auf die Ideenlehre zurücksehen. Plato betrachtet die Ideen als das allein wahrhaft Seiende, die sinnliche Erscheinung dagegen erklärte er nur für ein mittleres zwischen Sein und Nichtsein, für ein solches, dem nur ein Uebergang vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein, nur ein Werden, nie ein Sein zukomme; in ihr stellt sich ihm zufolge die Idee nie rein, sondern immer mit ihrem Gegentheil vermischt, nur verworren, in eine Vielheit von Einzelwesen zerschlagen und unter der materiellen Hülle versteckt dar[1]; sie ist nicht ein anundfürsichseiendes, | all ihr Sein ist vielmehr Sein für anderes, durch anderes, im Verhältniss zu anderem, um eines anderen willen[2]. Das sinnliche Dasein ist also mit Einem Wort nur ein Schatten- und Zerrbild des wahren Seins; was in diesem Eines ist, ist in jenem ein vielfaches und getheiltes, was dort rein für und durch sich ist, ist hier an anderem und durch anderes, was dort Sein ist, ist hier Werden. Woher nun diese Verunstaltung der Idee in der Erscheinung? In den Ideen selbst kann der Grund davon nicht liegen, denn wenn diese auch mit einander in Gemeinschaft treten, so bleiben sie doch darin für sich, ohne sich mit andern zu vermischen, jede in ihrem eigenen Wesen: keine

---

[1] S. o. S. 544 f. und Rep. VII, 524, C. VI, 493, E. V, 476, A. 477, A. Symp. 211, E. 207, D. Polit. 269, D.

[2] Symp. 211, A, wo das Urschöne im Gegensatz gegen die schöne Erscheinung (τὰ πολλὰ καλὰ) beschrieben wird als οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρὸν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὔ. οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρὸν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. Phileb. 54, C, s. o. S. 544, 2. Tim. 52, C: εἰκόνι μὲν (der sinnlichen Erscheinung), ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν (das Wesen, zu dessen Darstellung sie dient) ἑαυτῆς ἐστιν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προςήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι. Vgl. Rep. V, 476, A. Phädo 102, B f. auch Krat. 386, D. Theät. 160, B, in welcher letztern Stelle jedoch Plato nicht in eigenem Namen spricht.

Idee kann sich mit einer andern ihr entgegengesetzten verbinden, oder in dieselbe übergehen [1]), wenn daher auch Eine Idee durch viele andere hindurchgeht, oder sie in sich befasst [2]), so kann diess doch nur in der Art geschehen, dass jede derselben unverändert sich selbst gleich bleibt [3]), denn ein Begriff lässt sich mit einem andern nur in dem Masse verknüpfen, in dem er mit ihm identisch ist [4]). Die sinnlichen Dinge dagegen nehmen, im Unterschiede von den Ideen, nicht blos übereinstimmende, sondern auch entgegengesetzte Beschaffenheiten in sich auf, und diess ist ihnen | so wesentlich, dass Plato geradezu sagt, es sei keines unter ihnen, das nicht zugleich das Gegentheil seiner selbst, dessen Sein nicht zugleich sein Nichtsein wäre [5]). Diese Unvollkommenheit der Erscheinung kann nicht aus der Idee stammen; sie beweist vielmehr, dass nicht blos die Vernunft, sondern auch die Nothwendigkeit Ursache der Welt ist, und dass diese vernunftlose Ursache von der Vernunft nicht schlechthin überwunden werden konnte [6]). Um mithin das Sinnliche als solches zu erklären, muss ein eigenthümliches Princip angenommen werden, und dieses Princip muss das reine Gegentheil der Idee sein, denn gerade der Widerspruch der Erscheinung gegen die Idee soll von ihm hergeleitet werden. Es muss den Grund für

---

1) Phädo 102, D ff.: ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι u. s. w. ὡς δ' αὔτως καὶ τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων u. s. w. Hiegegen wird nun eingewendet, Sokrates selbst habe doch eben erst gesagt, dass das Entgegengesetzte aus Entgegengesetztem werde, worauf dieser antwortet: τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δὲ ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο u. s. f. Vgl. Soph. 252, D. 255, A.

2) Soph. 253, D s. o. S. 518, 1.

3) Phileb. 15, B (s. o. S. 566, 1) u. a. vgl. S. 544 f. 555 f. Dass auch Rep. V, 476, A nicht widerspricht, wird noch gezeigt werden.

4) Soph. 255, E ff. S. o. S. 563 f.

5) Rep. V, 479, A s. o. S. 544 Phädo 102 (Anm. 1).

6) Tim. 48, A: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν. Vgl. Tim. 56, C. 68, E. Theät. 176, A.

das Nichtsein, die Getheiltheit, die Veränderlichkeit der Erscheinung, und nur hiefür enthalten, denn was reales, einheitliches und beharrliches an ihr ist, das stammt ausschliesslich von der Idee her. Wenn daher diese das schlechthin Seiende ist, so wird jenes das schlechthin Nichtseiende, wenn sie das einheitliche und unveränderliche Wesen ist, wird es das absolute Auseinander und die absolute Veränderung sein müssen. Dieses Princip ist nun das, was man mit einem unplatonischen Ausdruck [1]) die platonische Materie zu nennen pflegt. |

---

[1]) Das Wort ὕλη hat bei Plato nur dieselben Bedeutungen, wie auch sonst in der gewöhnlichen Sprache: es heisst „Wald“, „Holz“, auch etwa allgemeiner „Material“; für dasjenige dagegen, was der spätere philosophische Sprachgebrauch damit bezeichnet, den abstrakten Begriff des stofflichen Substrats, gebraucht er, so weit er diesen Begriff überhaupt hat, durchaus andere Ausdrücke. Diess gilt auch von Tim. 69, A, wo es nach einer Erörterung über die später (S. 488 2. Aufl.) zu besprechenden zweierlei Ursachen heisst: ὅτ’ οὖν δὴ τὰ νῦν οἷον τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη διυλασμένα (oder: — λισμένα): „da wir die verschiedenen Arten der Ursachen auseinandergesetzt vor uns haben, wie Zimmerleute ihr Holz“, und Phileb. 54, B (oben 544, 2), wo der Zusammenhang gleichfalls keinen Anlass giebt, die ὕλη mit Susemihl genet. Entw. II, 43 und Wohlstein Mat. u. Weltseele (Marb. 1863) S. 7 von „allem Stoffartigen“, und nicht vielmehr. der Analogie der φάρμακα und ὄργανα entsprechend, von dem mit den letzteren zu bearbeitenden Rohstoff zu verstehen. Der angebliche Lokrer Timäus freilich setzt ὕλα (93, A ff. 97, E), wo Plato (Tim. 48, E ff) ὑποδοχὴ γενέσεως, φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη, δεξαμενὴ, ἐκμαγεῖον, ἐκεῖνο ἐν ᾧ γίγνεται, χώρα, τόπος u. s. w. hat. Erst bei Aristoteles finden wir ὕλη als philosophischen Kunstausdruck, dessen er sich allerdings auch in der Darstellung der platonischen Lehre oft genug bedient; daraus folgt aber nicht, dass er ihn von Plato in dessen mündlichen Vorträgen gehört hat, denn Aristoteles fasst bekanntlich die Ansichten der Früheren ohne alles Bedenken in seine eigene Terminologie, wie er ja z. B. gleich über die ὕλη Phys. IV, 2. 209, b, 11. 210, a, 1 sagt: im Timäus (in dem doch diese Bezeichnung gar nicht vorkommt) nenne Plato die ὕλη, in den ἄγραφα δόγματα das Grosse und Kleine das μεθεκτικόν. Erwägen wir vielmehr, wie fremd das Wort selbst dem Timäus noch ist, wie eng sein Gebrauch bei Aristoteles mit den eigenthümlichen Grundgedanken seines Systems zusammenhängt, um wie viel weniger es dagegen für Plato passt, welcher den Grund des Körperlichen nicht wie sein Schüler in einem positiven Substrat sucht, beachten wir, dass es nach dem so eben angeführten in den ἄγραφα δόγματα nicht vorgekommen sein kann, dass ebensowenig Theophrast (in der S. 596, 3 angeführten Stelle) diesen Ausdruck als platonisch zu kennen scheint, so werden wir es nicht wahrscheinlich finden, dass Plato denselben

Eine Beschreibung desselben giebt der Philebus und der Timäus. Jener nennt [1]) das allgemeine Substrat der sinnlichen Erscheinung das Unbegrenzte, und er rechnet zu demselben (S. 24, E) „alles, was des Mehr und Minder, des Stärker und Schwächer und des Uebermasses fähig ist“; d. h. das Unbegrenzte ist dasjenige, innerhalb dessen keine genaue und feste Bestimmung möglich ist, das Element der begrifflosen Existenz, der Veränderung, die es nie zu einem Sein und Bestehen bringt [2]).

---

in die philosophische Sprache eingeführt hat. Wenn ich mich daher seiner um der Kürze willen doch bediene, so will ich ihn damit nicht für platonisch ausgeben. — Mit mehr Recht lässt sich σῶμα als eine von Plato aufgebrachte Bezeichnung des Körperlichen, nach seinem allgemeinen Wesen und in seinem Unterschied vom Geistigen, betrachten. Es steht in diesem Sinn nicht blos Soph. 246, A — 248, A. Polit. 269, D. 273, B (wo Schaarschmidt Samml. d. plat. Schr. 210 in dieser „nicht platonischen“ Bedeutung des Worts ein Zeichen der Unächtheit zu finden glaubt), sondern auch Phileb. 29, C vgl. 64, B, namentlich aber, nebst dem gleichbedeutenden σωματοειδὲς, im Timäus 28, B. 31, B. 34, B. 35, A. 36, D. 50, B. Allein der Begriff des σῶμα fällt mit dem der Materie nicht zusammen: das σῶμα ist sichtbar und betastbar, und diess setzt voraus, dass es aus den Elementen bestehe (Tim. 28, B. 31, B ff.), die sog. Materie dagegen geht den elementarischen Körpern voran, hat noch keine ihrer Bestimmungen an sich, und ist aus diesem Grunde nicht sinnlich wahrnehmbar. Zum σῶμα wird das πανδεχὲς erst dadurch, dass es die Form der vier Elemente annimmt.

1) In der S, 577, 1 besprochenen Stelle.

2) Vgl. Tim. 27, D, wo vom Sinnlichen als Ganzem gesagt wird, es sei γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε . . . δόξῃ μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Wenn Wohlstein a. a. O. 3 f. 8 f. in dieser Stelle unter dem γιγνόμενον ἀεὶ nicht die Welt, sondern die Materie verstehen, und auf dieselbe auch das im folgenden (28, B. 29, A) erwähnte γεννητὸν παράδειγμα beziehen will, so hätte ihn von der ersten dieser Deutungen schon der Umstand abhalten sollen, dass jenes γιγνόμ. ἀεὶ nicht allein wahrnehmbar und vorstellbar, sondern auch dem Werden und Vergehen unterworfen sein soll, während die Materie nach Plato (vgl. S. 607, 3 f.) beides nicht ist. Beachtet man vollends den Zusammenhang der Stelle etwas genauer, so zeigen sich seine beiden Annahmen gleich unhaltbar,. In Beziehung auf jenes γιγνόμενον wird ja sofort bemerkt, es müsse einen Urheber haben, und hieran schliesst sich die Frage an, welchem Urbild es sein Urheber nachgebildet habe; was aber einem Urbild nachgebildet wird, ist doch weder dieses Urbild selbst, noch der Stoff, in dem dasselbe nachgebildet wird, noch kann endlich, wie diess Wohlstein thut, der Stoff mit dem in ihm darzustellenden Urbild zusammengeworfen werden.

Ausführlicher erklärt sich der Timäus 48, E ff. Plato unterscheidet hier das urbildliche und sich selbst gleiche Wesen, die Ideen; das, was ihnen nachgebildet ist, die sinnliche Erscheinung; und als drittes dasjenige, was die Grundlage und gleichsam den mütterlichen Schoos für alles Werden bilde, das gemeinsame, das allen körperlichen Elementen und allen bestimmten Stoffen zu Grunde liege, und in dem unaufhörlichen Fluss aller dieser Formen, im Kreislauf des Werdens, sich als ihr bleibendes Substrat durch sie alle hindurchbewege, das Dieses, in dem sie werden und in das sie zurückgehen, das sie nie rein, sondern immer nur unter irgend einer besonderen Form darstellen [1], die bildsame | Masse (ἐκμαγεῖον), aus der sie alle geformt werden, die aber ebendesswegen selbst noch ohne alle bestimmte Form und Eigenschaft sein müsse. Dass wir ein solches Element voraussetzen müssen, beweist er eben aus dem beständigen Flusse des körperlichen Seins, dem fortwährenden Uebergang der Elemente in einander; diese Erscheinung wäre seiner Ansicht nach nicht möglich, wenn die bestimmten Stoffe als solche etwas reales, ein Dieses, und nicht vielmehr blosse Modifikationen eines gemeinsamen, und darum nothwendig bestimmungslosen Dritten wären [2]. Näher bezeichnet er dasselbe als eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, fähig alle Gestalten aufzunehmen [3], als

---

Mit dem γεννητὸν παράδειγμα ist überhaupt nichts, was der Weltbildung wirklich vorangegangen wäre, gemeint, sondern es ist etwas blos hypothetisch gesetztes; statt zu sagen: „der Weltbildner hat die Welt einem ewigen Urbild nachgebildet", sagt Plato: „er hat sie nicht dem Gewordenen, sondern dem Ewigen nachgebildet."

[1] 49 D f.: man dürfe keinen der bestimmten Stoffe (wie Feuer, Wasser u. s. f.) ein τόδε oder τοῦτο nennen, sondern nur ein τοιοῦτον, da sie alle immer in einander übergehen; φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις . . . ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστον αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι u. s. w.

[2] 49, B ff. Aehnliches ist uns Th. I, S. 219 schon bei Diogenes von Apollonia vorgekommen.

[3] 50, A ff. Wie Gold, das unaufhörlich in alle möglichen Figuren umgeformt würde, doch immer Gold zu nennen wäre, so verhält es sich auch mit dem Wesen (φύσις), das alle Körper in sich aufnimmt: ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως δέ

den Raum, der, selbst unvergänglich, allem Werdenden eine Stätte darbiete, als das Andere, in dem alles Werdende sein müsse, um überhaupt zu sein, während das wahrhaft Seiende, als in sich einig, nicht in ein von ihm so ganz verschiedenes Gebiet eingehen könne [1]). Hiezu kommen dann noch | die übereinstimmenden Berichte platonischer Schüler. Nach ARISTOTELES führte Plato in seinen mündlichen Vorträgen die Materie auf das Unbegrenzte, oder wie er gewöhnlich sagt, auf das Grosse und Kleine zurück, um damit auszudrücken, dass ihr eigenthümliches Wesen nicht in festen und sich gleichbleibenden, begrifflich abgrenzbaren Eigenschaften, sondern nur in der extensiven und intensiven Grösse bestehe; dass sie einer in's unbestimmte gehenden Vermehrung und Verminderung, Steigerung und Ab-

---

χεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον. τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα (das, was in jenes Wesen eintritt, sind die Abbilder der Ideen), τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν ... Das, worin ein Gepräge abgedrückt werden solle, müsse an sich selbst ἄμορφον ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν sein, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν, wenn es irgend eine dieser Formen hätte, würde es die entgegengesetzten schlecht wiedergeben. Wie man das Oel, aus dem Salben bereitet werden sollen, geruchlos, das Wachs, welches man formen wolle, formlos mache, ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ (in jedem seiner Theile) πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. Das richtige sei nur: πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ u. s. w.

[1] 52, A f.: ὁμολογητέον, ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον u. s. w. .. τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ (das sinnliche Dasein) δεύτερον ... τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστὸν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες, καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινὰ, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι ... τἀληθὲς, ὡς εἰκόνι μὲν u. s. w. (S. o. S. 603, 2) ... οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

schwächung fähig sei [1]; und ähnlich lässt ihn Hermodor ausführen: alles, was im Verhältniss des Grossen und Kleinen steht, habe das Mehr und Minder in unendlicher Abstufung an sich, welches als das Unbeständige, Unendliche, Formlose und Nichtseiende zu bezeichnen, und als solches weder ein Princip noch ein Sein zu nennen sei [2]. Es fragt sich, was wir auf Grund dieser Aussagen für Plato's eigentliche Meinung zu halten haben.

Früher nahm man nun allgemein an, Plato habe eine ewige, oder doch eine der Weltschöpfung vorangehende körperliche Materie gelehrt. Schon Aristoteles hat zu dieser Auffassung Anlass gegeben [3], wiewohl er selbst sie nicht theilt; bei den Späteren ist dieselbe ganz herrschend, und auch in neuester Zeit hat sie namhafte Vertreter [4] gefunden, wogegen freilich nicht ganz wenige [5] sich ihr entgegengestellt haben [6]. Sie kann nun allerdings manches für sich anführen. Die Grundlage des sinnlichen Daseins wird im Timäus unläugbar wie ein materielles

---

[1] Phys. III, 4. 203, a, 15. c. 6. 306, b, 27. IV, 2. 209, b, 33. I, 9. 192, a, 11. Metaph. I, 6. 987, b, 20 ff. I, 7. 988, a, 25. III, 3. 998, b, 10, u. ö. Genaueres über diese Darstellung in m. Plat. Stud. S. 217 ff. und unten S. 475 ff. 2. Aufl.

[2] In dem S. 589, 7 aus Simplicius mitgetheilten Bericht des Dercylides über Hermodor, welcher in meiner Diatribe de Hermodoro S. 20 ff. und jetzt auch von Susemihl Genet. Entw. II, 522 ff. eingehender besprochen ist. Mit dieser Darstellung trifft zusammen, was Th. I. 302, 3 3. Aufl. aus Eudemus angeführt ist.

[3] S. o. S. 595, 1.

[4] Bonitz Disput. Platonicae 65 f. Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 295 ff. Stallbaum Plat. Tim. S. 43. 205 ff. Reinhold Gesch. d. Phil. I, 125. Hegel Gesch. der Phil. II, 231 f. Strümpell Gesch. d. theor. Phil. d. Gr. 144 ff. Ueberweg über die platon. Weltseele. Rhein. Mus. IX, 57 ff. Volquardsen Idee d. pers. Geist. 70 f. Schneider D. mat. Princ. d. plat. Metaph. (Gera. 1872) 11 f. Wohlstein Mat. u. Welts. 11 f. u. a.

[5] Böckh in den Studien von Daub und Creuzer III, 26 ff. Ritter Gesch. der Phil. II, 345. f. Preller Hist. phil. gr.-rom 257. Schleiermacher Gesch. der Phil. S 105. Steinhart Plat. W. VI, 115 ff. Susemihl Genet. Entw. II, 405 ff. Ribbing Plat. Ideenl. I, 333 f. Siebeck Unters. z. Phil. d. Gr. 103 ff. Vgl. meine plat. Stud. 212. 225.

[6] Ganz unbestimmt äussern sich Marbach Gesch. der Phil. 1, S. 113 f. und Sigwart Gesch. der Phil. I, 117 ff. Auch bei Ast (über die Materie im Tim. Abhandl. der Münchener Akad. I. 45—54) wird es nicht klar, wie er sich Plato's Meinung eigentlich denkt.

Substrat beschrieben: sie ist dasjenige, in dem alle | Stoffe werden, und in das sie sich auflösen[1]), sie wird mit der Masse verglichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bildet, sie wird als das τοῦτο und τόδε bezeichnet, welches bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die des Wassers u. s. f. annehme, es wird endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe[2]). Diese letztere Darstellung widerspricht nun aber freilich den sonstigen Behauptungen des Philosophen zu augenscheinlich, als dass wir ernstlich daran festhalten könnten. Denn während Plato wiederholt erklärt, dass das gemeinsame Substrat aller elementarischen Formen schlechthin formlos sein müsse, werden ihm hier schon Anfänge der Gestaltung beigelegt; während ihm zufolge alles Sichtbare entstanden ist[3]), müsste nach dieser Schilderung schon vor der Weltbildung ein Sichtbares vorhanden gewesen sein[4]): während er dem Körperlichen alle Bewegung von der Seele kommen lässt (s. u.), wird hier die unbeseelte Materie unablässig bewegt genannt. Diesen Widersprüchen durch die Unterscheidung einer doppelten Materie[1]) auszuweichen, einer primitiven, die als völlig ungestaltet auch unsichtbar und unkörperlich sei, und einer secundären, die schon vor der Weltbildung bis zu einem gewissen Grade gestaltet gewesen sei, geht nicht an: denn Plato giebt nicht allein keine Andeutung dieser Unterscheidung[2]), sondern er schliesst sie auf's bestimmteste aus, indem er demselben Sub-

---

[1]) S. o. S. 607. Wenn Tim. 51, A gesagt ist, die ὑποδοχὴ τοῦ γεγονότος sei weder eines der vier Elemente, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν, so soll auch dieses nur die Vorstellung aller bestimmten Stoffe entfernen: das aus den Elementen Gewordene sind die einzelnen sinnlichen Dinge, bei dem, woraus diese geworden, wird man nicht blos an die Dreiecke (s. u. S. 513 f. 2. Aufl) zu denken haben, aus denen Plato selbst die Elemente zusammensetzt; der Ausdruck scheint vielmehr absichtlich so allgemein gehalten zu sein, dass er auch auf jede andere Annahme passt, welche die Elemente zu etwas abgeleitetem macht, wie diess z. B. die Atomiker und Anaxagoras gethan hatten. Es wird ja hier noch nicht gefragt, aus was die Elemente zusammengesetzt sind, sondern es soll nur jede Verwechslung des ursprünglichsten Substrats mit etwaigen der Form oder der Qualität nach bestimmten Grundbestandtheilen der Elemente, welche dieses nun sein mögen, abgewehrt werden.

[2]) Tim. 30, A, s. o. 602, 1. 52, D ff. 69, B vgl. Polit. 269, D. 273, B: τούτων δὲ αὐτῷ [τῷ κόσμῳ] τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.

[3]) Tim. 28, B.

[4]) Der Ausweg nämlich, den Stallbaum (Plat. Tim. 205 ff.) und wie es scheint auch Volquardsen (a. a. O. 70 f.) durch die Annahme einschlägt, dass Gott zuerst die Materie selbst geschaffen und dann aus ihr die Welt gebildet habe, ist durchaus unstatthaft. Wäre diess Plato's Meinung, so müsste er es doch irgendwie zu erkennen gegeben haben; aber es giebt

---

nicht Eine Stelle, worin eine Schöpfung der Materie von ihm gelehrt oder angedeutet würde (über Tim. 52, D vgl. S. 611, 2), und ebensowenig ist Aristoteles etwas von ihr bekannt; der Timäus unterscheidet vielmehr die Grundlage des Körperlichen von allem Gewordenen: eines ist das Urbild, ein zweites sein Abbild, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν, ein drittes die ὑποδοχὴ γενέσεως (48, E); ein blosses τοιοῦτον, kein τόδε ist ἅπαν ὅσονπερ ἔχῃ γένεσιν (49, E s. o. 607, 1); von dem αἰσθητὸν und γεννητὸν verschieden ist das ἕδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν (52, A s. o. 608, 1). Jenes ist von Gott gebildet, von diesem heisst es, er habe es übernommen, um es zur Welt zu gestalten (30, A: πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβών. 68, E: ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ . . . δημιουργὸς . . . παρελάμβανεν, ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα), was niemand sagen wird, wenn seine eigentliche Meinung ist, er habe es zu diesem Zwecke geschaffen, und dann erst geformt. Plato konnte diess aber auch gar nicht annehmen. Wäre in der Welt kein Element, das seinem Wesen und Ursprung nach von der göttlichen Causalität unabhängig ist, so fehlte es jener Beschränkung der letzteren durch die Nothwendigkeit, jenem Gegensatz von νοῦς und ἀνάγκη, den er so nachdrücklich betont (s. u. S. 487 ff. 2. A.), an jeder Grundlage: denn von ihrem Urheber kann der Welt (wie auch der Politikus 273, B sagt) blos Gutes mitgetheilt werden, alles Unvollkommene und Schlechte kann nur aus ihrer körperlichen Natur stammen; wäre diese gleichfalls das Werk der Gottheit, so könnte nach platonischen Voraussetzungen gar nichts Schlechtes in ihr sein.

[1]) Ueberweg Rhein. Mus. IX, 62. Gegen ihn Siebeck a. a. O.

[2]) Man möchte vielleicht an Tim. 52, D (oben S. 608, 1 Schl.) denken, indem man unter der γένεσις, im Unterschied von der χώρα, die sog. secundäre Materie verstände. Allein schon die Vergleichung von S. 50, C (γένη τριττὰ, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον) und 52, A (oben 608, 1 Anf.) beweist, dass die γένεσις auf das den Ideen nachgebildete, die Sinnenwelt geht. Nun ist diese freilich nicht ehe die Welt wurde; aber Plato sagt auch nicht, das γιγνόμενον sei vor der Welt gewesen, sondern nur: das ὄν, die χώρα und die γένεσις seien verschieden (τρία τριχῇ), und seien diess immer gewesen, d. h. sie seien ihrem Begriff nach verschieden.

strat, das zuerst als durchaus eigenschaftslos beschrieben wurde, noch ehe die Gottheit es zu ordnen begonnen hat, jene unregelmässige Bewegung und jene Anfänge der elementarischen Formen beilegt, von denen sich ohnedem nicht einsehen lässt, wie sie vor dem Beginn der Weltbildung entstehen konnten [1]. Dieser Zug muss daher zu dem mythischen gehören, woran der Timäus so reich ist [2]; es ist die alte Vorstellung | vom Chaos, die Plato vorübergehend für sich verwendet, um da, wo er sich bestimmter erklärt, etwas anderes an ihre Stelle zu setzen. Mehr Gewicht hat das übrige, doch ist auch dieses nicht entscheidend: mag auch das, was allen bestimmten Stoffen als Substrat und als Ursache ihres scheinbaren Bestehens zu Grunde liegt, nach unserer Ansicht nur die Materie sein, so fragt es sich eben, ob auch Plato diese Ansicht getheilt hat. Nun erklärt er unzähligemale, und auch der Timäus (27, D) wiederholt diese Erklärung, dass nur der Idee ein wahres Sein zukomme; wie könnte er aber dieses behaupten, wenn er ihr doch zugleich in der Materie eine zweite gleichfalls ewige und in allem Wechsel ihrer Formen ihrem Wesen nach sich gleichbleibende Substanz zur Seite stellte? aber davon ist er so weit entfernt, dass er die Materie vielmehr deutlich genug als das Nichtseiende bezeichnet. Denn dem Timäus zufolge ist sie weder mit dem Gedanken als solchem zu erfassen, wie die Idee, noch mit der Empfindung, wie das Sinnliche[1]; da nun das wahrhaft Seiende nach Plato schlechthin erkennbar ist, das, was zwischen Sein und Nichtsein steht, Gegenstand der Vorstellung, das Nichtseiende dagegen gänzlich unerkennbar[2], so kann sie nur zum Nichtseienden gehören. Und das gleiche folgt auch daraus, dass das Sinnliche für ein mittleres zwischen Sein und Nichtsein erklärt wird[3]; denn da ihm alles Sein von der Theilnahme an den Ideen kommt[4], so kann es nur das Nichtseiende sein, wodurch es sich von diesen unterscheidet. Doch Plato hat sich noch bestimmter erklärt: das, worin alles wird, und in das alles sich auflöst, ist der Raum[5]; er ist also jenes dritte, was neben den Ideen und der Erscheinungswelt als die allgemeine Grundlage der letztern gefordert wird[6]; und ebendesshalb, weil sie nicht als raumerfüllende Masse, sondern als der Raum selbst, als das Leere gedacht ist, das die Formen des Körperlichen in sich aufnimmt, nennt der Timäus jene Grundlage des sinnlich Wahrnehmbaren nie das, aus dem, sondern immer nur das, in dem die Dinge geworden seien[7]. Damit stimmt auch

---

[1] Tim. 48, E sagt Plato: zu den früher unterschiedenen zwei Klassen (εἴδη), dem παράδειγμα und dem μίμημα παραδείγματος, komme als drittes die ὑποδοχὴ oder τιθήνη γενέσεως. Nachdem er sodann gezeigt hat, dass alle bestimmten Stoffe, in ihrem unablässigen Uebergang in einander, ein solches unveränderliches Substrat voraussetzen, wiederholt er 50, C (s. vor. Anm.) seine Aufzählung, setzt sofort auseinander, dass jenem Substrat keine von den Formen und Eigenschaften zukommen könne, die es in sich aufnehmen soll, kommt alsdann 52, A (s. o. 608, 1) auf dieselbe Eintheilung noch einmal zurück, die 52, D (ebd Schl.) zum drittenmal wiederholt wird, und knüpft hieran unmittelbar die Worte an: τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην u. s. w. παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσοῤῥόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσοῤῥοπεῖν u. s. w. Hier ist doch klar, dass die τιθήνη eben das vorher als durchaus formlos beschriebene Substrat ist, welches aber unmöglich flüssig und feurig u. s. f. werden kann, ehe es die Formen der elementarischen Körper angenommen hat.

[2] So nach Böckh a. a. O. diejenigen, welche mit seiner Auffassung der Materie überstimmen, durchaus.

---

[1] 52, A f. s. o. S. 608, 1.

[2] S. o. S. 542.

[3] Rep. V, 477, A. 479, B f. X, 597, A. S. o. S. 544 f.

[4] Rep. V, 479, VI, 509, B. VII, 517, C f. Phädo 74, A f. 76, D 100, D. Symp. 211, B. Parm. 129, A. 130, B.

[5] Man vgl. mit Tim. 49, E: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται ebd. 52, A: (τὸ αἰσθητὸν) γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον.

[6] A. a. O.: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν u. s. w, S. o. S. 608, 1. Tim. 53, D: οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι u. s. f. Ob man hier χώρα mit „Raum“, oder wie Schneider (d. mat. Princ. d. plat. Metaph. 12) will mit „Ort“ übersetzt, wäre für die vorliegende Frage unerheblich, denn der Ort kann so gut, wie der Raum, leer oder voll gedacht werden; nur darum aber handelt es sich hier, ob es ein erfüllter oder ein leerer Raum ist, der nach Plato das ursprüngliche Substrat der Körperwelt bildet. Da aber Plato die χώρα ausdrücklich als das bezeichnet, worin alles Werdende seine Stelle findet, sehe ich nicht, warum wir ihm statt der allgemeinen Bedeutung des Raumes die beschränktere des Orts, d. h. eines bestimmten Raums, geben sollten. Plato selbst hat nach Aristoteles (s. u. 615, 1) zwischen χώρα und τόπος nicht unterschieden.

[7] Er sagt wohl S. 50, A. 53, A von den Elementen, die Dinge seien ἐξ αὐτῶν gebildet, denn sie haben bestimmte Formen, sie sind Körper was

Aristoteles überein, dessen | Zeugniss hier von um so grösserem Gewicht ist, da er bei seiner Neigung, fremde Ansichten in Kategorieen seines Systems zu fassen, seinem Lehrer die Vorstellung von der Materie als einem positiven Princip neben der Idee gewiss eher gegen dessen Sinn geliehen, als sie ihm ohne geschichtlichen Grund abgesprochen haben würde. Er versichert nämlich, Plato habe das Unbegrenzte (ἄπειρον) als Princip gesetzt nicht in dem Sinn, dass unbegrenzt nur Prädikat eines andern Substrats, sondern so, dass das Unbegrenzte als solches Subjekt sein sollte [1]); er unterscheidet seine eigene Fassung der Materie von der platonischen durch die Bestimmung, dass Plato die Materie schlechthin und an sich selbst zum Nichtseienden mache, er dagegen nur abgeleiteter Weise (κατὰ συμβεβηκός), dass jenem die Negation (στέρησις) das Wesen der Materie sei, ihm nur eine Eigenschaft derselben [2]); und über Plato's mündliche Vorträge im besondern äussert er sich so, dass wir annehmen müssen, dieser habe in denselben den Schein, als ob er eine stoffliche Materie voraussetze, noch bestimmter vermieden, als im Timäus, indem er sich darauf beschränkte, das Grosse und Kleine

---

die δεξαμενὴ nicht ist; vgl. S. 605, 1 Schl.), und daher Bestandtheile der Dinge; von demjenigen dagegen, was den Elementen als ihr allgemeines Substrat vorausgeht, heisst es S. 49, E. 50, C—E. 52, A. B immer nur, es sei das, ἐν ᾧ γίγνεται, das ἐκδεχόμενον πάντα γένη ἐν αὐτῷ u. s. w. Eine solche, in sechsmaliger ausnahmsloser Wiederholung gebrauchte Ausdrucksweise kann nicht unabsichtlich sein; welchen Grund könnte sie aber haben, als den oben angenommenen? und was kann es diesem Thatbestand gegenüber bedeuten, dass S. 50, A (oben 607, 3) in einer Vergleichung gesagt wird: wie die Figuren, die man ἐκ χρυσοῦ mache, alle Gold seien, so gelte von der φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη, dass man sie in ihnen allen als eine und dieselbe zu betrachten habe? Die Vergleichung bezieht sich ja nur darauf, dass in beiden Fällen das Substrat trotz der Manigfaltigkeit und dem Wechsel seiner Formen dasselbe bleibt; diess schliesst aber nicht aus, dass dieses Substrat in dem einen Fall ein solches ist, aus welchem, in dem andern eines, in welchem die Dinge werden.

[1] Phys. III, 4. 203, a, 3: πάντες (τὸ ἄπειρον) ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων. καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον.

[2] Phys. I, 9; s. m. plat. Stud. S. 223 ff. Ebben's (De Plat. id. doctr. 41 ff.) Einwendungen gegen meine Erklärung dieser Stelle werde ich kaum näher zu beleuchten nöthig haben.

als das zu bezeichnen, was die Ideen in sich aufnehme [1]). | Den schlagendsten Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung giebt aber Plato selbst durch seine mathematische Construction der Elemente an die Hand [2]). Wer eine raumerfüllende Masse verschiedene Formen annehmen und dadurch in die einzelnen Elemente übergehen lässt, der kann die letzten Bestandtheile, aus denen diese zusammengesetzt sind, und in die sie sich wieder auflösen, unmöglich in etwas anderem suchen, als in kleinsten Körpern: indem sie Plato statt dessen aus Flächen zusammensetzt und bei ihrem Uebergang in einander sich in Flächen auflösen lässt, zeigt er unwidersprechlich, dass er jene Voraussetzung nicht theilt, sondern die Körper vielmehr erst aus den Figuren, durch die mathematische Begrenzung des leeren Raums, entstehen lassen will [3]).

---

[1]) Phys. IV, 2. 209, b, 11. 33: Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν (über die S. 382, 2 z. vgl.) ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο .... Πλάτωνι μέντοι λεκτέον .. διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν. Auch im Timäus hatte sich zwar Plato des Ausdrucks ὕλη nicht bedient (s. o. 605. 1), aber er hatte doch den Grund des Sinnlichen so beschrieben, dass sich Aristoteles berechtigt glaubte, jene Bezeichnung darauf zu übertragen; da er sie daher für die ἄγραφα δόγματα ausdrücklich ablehnt, so muss in diesen keine der des Timäus ähnliche Beschreibung vorgekommen sein: Metaph. I, 7. 988, a, 25 wird das Grosse und Kleine ausdrücklich als eine ὕλη ἀσώματος bezeichnet, und Phys. IV, 7. 214, a, 13 sagt Arist.: διὸ φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην, οἵπερ καὶ τὸν τόπον, was jedenfalls auf die platonische Schule, wahrscheinlich aber auf Plato selbst geht, der ja wirklich die χώρα (in der S. 608, 1. 613, 5 angeführten Stelle Tim. 52, A f.) als den τόπος alles Wahrnehmbaren beschrieben hatte.

[2]) Dieser für die vorliegende Frage entscheidende, aber von den Vertheidigern eines körperlichen Urstoffs bei Plato (wie auch Susemihl a. a. O. 409 bemerkt) viel zu wenig beachtete Punkt wird tiefer unten (S. 513 ff. 2. Aufl.) genauer besprochen werden.

[3]) Was Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. 328 f. gegen die oben dargelegte Ansicht einwendet, scheint mir wenig zu beweisen. „Die Materie sei nach Plato Grund der Bewegung und Veränderung, auf den Raum passe diess nicht.“ Aber Grund der Bewegung ist ihm vielmehr die Seele; die sog. Materie ist nur Grund des Werdens, des unsteten Wechsels zwischen entgegengesetzten Zuständen: warum soll aber dieser Grund nach Plato nicht

Müssen wir aber auch nach diesem die Vorstellung von einem körperlichen Urstoff unserem Philosophen absprechen, so folgt daraus doch noch lange nicht, dass nun Ritter [1]) mit der

---

darin liegen können, dass das, was seinem begrifflichen Wesen nach ein geordnetes und geregeltes ist, wenn es die Form der Räumlichkeit annimmt, ein unbegrenztes und desshalb ungeordnetes wird? „Vom Raum könnte ferner nicht gesagt werden (s. o. 608, 1), dass wir die Materie wie im Traum erblicken, wenn wir sagen, alles müsse an einem bestimmten Ort sein.“ Aber dass wir „die Materie wie im Traum erblicken“, sagt Plato auch nicht; sondern er sagt, die χώρα sei das, worauf hinblickend wir uns einbilden (ὀνειροπολοῦμεν), alles müsse an irgend einem Ort sein, während diess doch von dem wahrhaft Seienden nicht gelte; der Ausdruck ὀνείρωξις geht nicht darauf, dass die χώρα nicht von Wachenden erblickt werden kann, sondern darauf, dass wir wähnen, was nur vom sinnlichen Sein gilt, gelte von allem Sein überhaupt. Wird schliesslich eingewendet: Plato's sonstige Beschreibung der Materie passe nicht auf den Raum, so ist diess in gewissem Sinn allerdings richtig: die Schilderung des vorweltlichen chaotischen Stoffes, welche S. 609 f. besprochen wurde, lässt sich natürlich auf den Begriff, welchen Plato an die Stelle desselben setzt, nicht unverändert übertragen. Aber diese Schilderung muss auch Teichm., wie jeder, der die Vorstellung eines derartigen Stoffs Plato abspricht, zu den mythischen Bestandtheilen seiner Darstellung rechnen. Dass andererseits vom Raum nicht hätte gesagt werden können, er sei wässrig oder feurig geworden (τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην 52 D), kann ich, sofern es sich um Plato's Vorstellungsweise handelt, nicht zugeben: bei der Bildung der Elemente wird ja das πανδεχὲς wirklich lediglich durch eine bestimmte räumliche Gestaltung zu Wasser, Feuer u. s. f. Aber diesen Abschnitt, an dem jede Ansicht über die platonische Materie ihre Richtigkeit zunächst zu bewähren hat, lässt auch Teichmüller ganz unberücksichtigt. Er selbst glaubt (S. 332 f.), Plato bestimme die Materie ebenso, wie in der Folge Aristoteles, als das Vermögen (δύναμις). Allein der einzige Beleg, den er dafür anführt, Tim. 50, B, beweist nicht das geringste. Denn wenn hier von der φύσις τὰ πάντα σώματα δεχομένη gesagt wird (s. o. 607, 3): ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως, so wird ihr zwar eine bestimmte δύναμις was hier mit φύσις gleichbedeutend ist), d. h. eine bestimmte Eigenthümlichkeit beigelegt, welche nach dem folgenden eben darin besteht, dass sie das πανδεχὲς ist, damit ist aber nicht gesagt, sie sei ihrem Wesen nach nichts anderes, als δύναμις; möchte man nun unter diesem Ausdruck das Vermögen, alles zu werden, oder die Kraft, alles hervorzubringen, verstehen. In dem weiteren aber, was Teichm. a. a. O. noch bemerkt, wird keinenfalls eine Beweisführung dafür gefunden werden können, dass nach Plato „das Wesen der Materie die Potenz der Idee oder die blosse Möglichkeit sei und nichts weiter.“

[1] Gesch. d. Phil. II, 363—378; s. bes. S. 369. 374 ff. Aehnlich Fries

Annahme Recht hat, Plato habe die sinnliche Vorstellung für etwas blos subjektives gehalten. Ritter glaubt, indem den Ideen, ausser der höchsten, nur ein beschränktes Sein zukomme, so sei damit auch ein beschränktes Erkennen gesetzt, welches das reine Wesen der Dinge nicht genügend unterscheide, die Ideen einseitig auffasse; und dadurch erzeuge sich die Vorstellung von einem Sein, in welchem die Ideen sich vermischen, und ihr absolutes Sein zu einem blos relativen werde; sofern aber doch die erkennenden Wesen nach vollkommener Einsicht streben, scheine hieraus die Vorstellung des Werdens hervorzugehen. Die sinnliche Vorstellung ergebe sich daher aus der Unvollkommenheit der Ideen in ihrer Sonderung von einander, das Sinnliche sei nur in einem Verhältniss zum Empfindenden — so dass also die platonische Lehre von der Materie im wesentlichen mit der leibnizischen identisch, das sinnliche Dasein nur das Erzeugniss der verworrenen Vorstellung wäre. Allein in den platonischen Schriften finden sich von diesem Gedankenzusammenhang, wie Ritter selbst zugiebt [1]), nur „sehr dunkle Andeutungen“, und auch diese verschwinden bei schärferer Betrachtung. Denn das freilich sagt Plato bestimmt genug, dass eine Gemeinschaft der Ideen unter einander stattfinde; ebenso auch, dass in der sinnlichen Vorstellung und dem sinnlichen Dasein die Ideen sich mit einander vermischen [2]); dass dagegen die Gemeinschaft der Begriffe als solche auch den Grund für diese ihre Vermischung enthalte, davon finden wir in seinen Schriften kein Wort, und auch Rep. V, 476, A [3]) ist nur gesagt, neben der Ver-

---

Gesch. der Phil. I. 295. 306. 336. 351 und Maguire an Essay on the platonic Idea (Lond. 1866) 102 f., der aber Tim. 52, B die Worte: τὸ δὲ μήτ' ἐν γῇ u. s. f. auffallend misverstanden hat.

[1]) A. a. O. S. 370.

[2]) Z. B. Rep. VII, 524, C: μέγα μὴν καὶ ὄψις καὶ σμικρὸν ἑώρα, φαμέν, ἀλλ' οὐ κεχωρισμένον, ἀλλὰ συγκεχυμένον τι. Vgl. Rep. V, 479, A u. a. St. S. o. S. 544 f. 604.

[3]) πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον, d. h. weil ein und derselbe Begriff an verschiedenen Orten zum Vorschein kommt, der Begriff der Einheit z. B. nicht blos in den verschiedenartigsten Individuen, sondern auch in allen den Begriffen, die an demselben theilhaben, so entsteht der Schein, als ob auch die Einheit als solche ein vielfaches wäre.

bindung der Begriffe mit dem Körperlichen und Werdenden leiste auch die Verbindung der Begriffe unter einander dem Scheine Vorschub, als ob der in sich einige Begriff eine Vielheit wäre. Wie aber dieser Schein nur für solche vorhanden ist, welche mit der dialektischen Unterscheidung der Begriffe nicht vertraut sind[1]), so kann er auch nur von der Unfähigkeit des Einzelnen herrühren, das Abbild vom Urbild, das Theilhabende von dem, woran es Theil hat, zu unterscheiden[2]); woher dagegen dieser Unterschied selbst stamme, darüber sagt unsere Stelle durchaus nichts aus. Nehmen wir aber andere zu Hülfe, so zeigt sich deutlich, dass Plato, weit entfernt, das materielle Dasein nur aus der Vorstellung abzuleiten, vielmehr umgekehrt die sinnliche Vorstellung aus der Beschaffenheit des Körperlichen ableitet: denn die Verbindung der Seele mit dem Körper ist es nach dem Phädo, welche uns an einer reinen Erkenntniss hindert[3]), beim Eintritt in dieses Leben haben wir, eben durch jene Verbindung, vom Trank der Lethe geschlürft und der Ideen vergessen[4]): durch das Ab- und Zuströmen der sinnlichen Empfindung verliert die Seele im Anfang ihres irdischen Daseins die Vernunft, und erst wenn dieses nachgelassen hat, wird sie derselben wieder theilhaftig[5]); auch dann aber nur, wofern sie sich innerlich vom Körper losreisst[6]), und auf ihren vollen Besitz kann sie sich nicht früher Hoffnung machen, als bis sie vom Leibe gänzlich befreit und rein für sich ist[7]). Diese fast durchaus in lehrhaftem Ton und Zusammenhang vorgetragenen Erklärungen wären wir

---

1) Soph. 253, D. Phileb. 15, D.

2) Rep. V, 476, C: ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων, μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ· τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστὶν, ἐάν τε ἐν ὕπνῳ τις, ἐάν τε ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ᾽ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν; . . . τί δὲ, ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾷν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

3) Phädo 66, B ff. vgl. ebd. S. 65, A. Rep. X, 611, B.

4) Phädo 76, D. Rep. X, 621, A.

5) Tim. 44, A: καὶ διὰ δὴ πάντα ταῦτα τὰ παθήματα (die im vorhergehenden beschriebenen αἰσθήσεις) νῦν κατ᾽ ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητὸν u. s. w.

6) Phädo 64, A. 65, E. 67, A. Tim. 42, B f.

7) Phädo 66, E. 67, B.

nur dann für mythische Darstellung oder für Uebertreibung anzusehen berechtigt, wenn die bestimmtesten Gegenerklärungen vorlägen. Diess ist aber nicht im geringsten der Fall; denn dass dem Plato doch auch wieder die sinnliche Empfindung ein Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit ist [1]), beweist nichts: sie ist ja dieses, nach allem bisherigen, nur sofern von dem Sinnlichen in ihr abstrahirt und auf die in ihr sich offenbarende Idee zurückgegangen wird. Müsste daher Plato, nach Ritter's Auffassung, aus der Gemeinschaft der Ideen unter einander, und aus der Art, wie diese Gemeinschaft von den einzelnen Ideen oder Seelenwesen [2]) vorgestellt wird, die sinnliche Vorstellung, und erst aus dieser die sinnliche Erscheinung ableiten, so schlägt der Philosoph selbst vielmehr den umgekehrten Weg ein, die Vermischung der Ideen aus der Beschaffenheit des sinnlichen Vorstellens, diese aber aus der Beschaffenheit des sinnlichen Daseins zu erklären. Nur diese Erklärung giebt aber auch, dem obigen zufolge, der Philebus und der Timäus, nur von ihr weiss ARISTOTELES [3]); ja dem ganzen Alterthum, wie BRANDIS richtig bemerkt [4]), ist der subjektive Idealismus fremd, den Ritter Plato zuschreibt, und er muss ihm vermöge seines ganzen Standpunkts fremd sein, da er ein Bewusstsein von der Bedeutung der Subjektivität voraussetzt, wie es in dieser Stärke und Einseitigkeit erst der neueren Zeit aufgegangen ist.

Wenn nun aber das allgemeine, was dem sinnlichen Dasein zu Grunde liegt, weder ein materielles Substrat, noch ein blosser Schein der subjektiven Vorstellung ist, was ist es denn? Plato selbst, in den oben angeführten Stellen, sagt uns diess, und Aristoteles stimmt ihm bei: die Grundlage alles materiellen Daseins ist das Unbegrenzte, nicht als Prädikat, sondern als Subjekt gedacht, d. h. die Unbegrenztheit; das Grosse und Kleine, welches aber doch nicht als Stoff zu bezeichnen ist; das Nichtseiende, d. h. das Nichtsein [1]); der leere Raum, als die Bedingung des Aussereinanderseins und der Getheiltheit. An die Stelle einer ewigen Materie müssen wir also die blosse Form der Materialität, die Form des räumlichen Daseins und der Bewegung setzen, und wenn der Timäus von einer vor der Weltbildung unruhig bewegten Materie spricht, so soll diess nur den Gedanken ausdrücken, dass das Aussereinander und das Werden die wesentlichen Formen alles sinnlichen Daseins sind. Diese Formen will nun Plato allerdings als etwas objektives, in der sinnlichen Erscheinung selbst, nicht blos in unserer Vorstellung vorhandenes betrachtet wissen; dagegen soll der Materie in keiner Beziehung eine eigenthümliche Realität oder Substanzialität zukommen, denn alle Realität ist für ihn in den Ideen; es bleibt also nur übrig, sie für die Negation der in den Ideen gesetzten Realität, für das Nichtsein der Idee zu erklären, in das diese nicht eingehen kann, ohne dass sich ihre Einheit in die Vielheit, ihre Beharrlichkeit in den Fluss des Werdens, ihre Bestimmtheit in die unbegrenzte Möglichkeit der Vermehrung und der Verminderung, ihre Sichselbstgleichheit in inneren Widerspruch, ihr absolutes Sein in eine Verbindung von Sein und Nichtsein auflöst.

---

[1]) RITTER S. 350.

[2]) Dass die Seelen nach RITTER Ideen sind, dass jedoch diese Bestimmung nicht richtig ist, habe ich schon (S. 554) nachgewiesen. Da sich indessen seine Ansicht von der Materie mit geringen Modifikationen auch ohne jene Annahme durchführen liesse, so soll hier auf diesen Punkt kein weiteres Gewicht gelegt werden.

[3]) S. m. Plat. St. S. 216 ff.

[4]) Gr.-röm. Phil. II, a, 297.

Diese Vorstellung lässt sich nun freilich schwer durchführen. Denn wollen wir auch nicht fragen, ob ein Raum ohne räumliches Substrat, ein Nichtseiendes, welches doch nicht blos in der Vorstellung existirt, überhaupt denkbar sei, wollen wir auch die Untersuchung über die Theilnahme dieses Nichtseienden an den Ideen einem späteren Ort aufsparen, und überhaupt aller der Einwürfe uns enthalten, welche ein aussen stehender gegen diesen Theil der platonischen Lehre vorbringen könnte, so lassen sich doch von ihrem eigenen Standpunkt aus zwei Bedenken nicht übersehen. Das eine betrifft das Verhältniss der Materie zu unserem Erkennen, das | andere ihr Verhältniss zu den Dingen. Was schlechthin nicht ist, behauptet Plato [2]), das könne auch nicht vorgestellt werden; wenn daher die Materie das Nichtseiende schlechthin ist, so müsste nicht einmal die Vorstellung derselben möglich sein. Gegenstand der Wahrnehmung kann sie nicht sein, wie Plato selbst sagt [1]), denn die Wahrnehmung zeigt uns immer nur bestimmte, geformte Stoffe, nicht die reine, formlose Grundlage alles Stofflichen, nur ein τοιοῦτον, nicht das τόδε. Gegenstand des Denkens aber, sollte man meinen, noch viel weniger, denn das Denken hat es nur mit dem wahrhaft Seienden, nicht mit dem Nichtseienden zu thun. Und doch lässt sich schlechterdings nicht einsehen, wie wir zur Vorstellung von diesem Wesen kommen, wenn wir es weder wahrzunehmen, noch zu denken im Stande sind. Es ist nur ein verdeckter Ausdruck für diese Verlegenheit, wenn Plato sagt, es werde durch ein uneigentliches Denken ergriffen [2]), wie es das offene Bekenntniss derselben ist, wenn er hinzufügt, es sei schwer zu erfassen [3]). Thatsächlich verhält es sich eben so, dass es nur etwas gedachtes, nur ein allgemeiner Begriff ist, den wir finden, wenn wir von allen besonderen Eigenschaften des sinnlich Wahrnehmbaren absehend, auf seine gemeinsame Eigenthümlichkeit zurückgehen, während es doch eben dieses nach platonischen Voraussetzungen nicht sein dürfte. Und ähnliches ergiebt sich auch, wenn wir die Bedeutung der Materie für das Sein der Dinge in's Auge fassen. Sofern sie das Nichtseiende schlechthin, die sinnliche Erscheinung dagegen nur ein mittleres zwischen Sein und Nichtsein ist, müsste ihr ein geringeres Mass von Realität zukommen, als jener: jener nämlich eine halbe, ihr gar keine. Andererseits aber soll sie doch das Beharrliche sein, was im Wechsel der sinnlichen Eigenschaften als ein Dieses und Sichselbstgleiches sich erhält[1]), das Gegenständliche, welchem die in der Erscheinung sich abspiegelnden Bilder der Ideen anhaften müssen, um überhaupt einen Halt zu bekommen, und des Seins theilhaftig zu werden[2]); sie ist jener irrationale Ueberrest, den wir immer noch behalten, wenn wir von den Dingen das abziehen, was an ihnen Abbild der Idee ist, und so wenig ihr auch Wirklichkeit zuerkannt wird, so soll sie doch die Kraft haben, die Idee wenigstens für ihre Erscheinung in den Fluss des Werdens und die Aeusserlichkeit des räumlichen Daseins hineinzuziehen[3]), den Wechsel des Entstehens und Vergehens herbeizuführen[4]). Diese Züge würden allerdings weit über den Begriff des blossen Raumes hinausführen, und der Materie statt des reinen Nichtseins ein Sein zubringen, welches durch seine Beharrlichkeit sogar mit dem der Ideen eine gewisse Aehnlichkeit hätte. Wird doch gerade das, was Plato als das Merkmal des wahren Seins aufführt[5]), die Kraft zu wirken und zu leiden, auch der Materie beigelegt, wenn sie als eine die Wirkungen der Vernunft beschränkende Ursache[6]) beschrieben wird. Und wir mögen es uns immerhin hieraus erklären, wenn Plato im Timäus die Grundlage des Sinnlichen auch wieder so schildert, als ob sie nicht in der blossen Räumlichkeit, sondern in einer raumerfüllenden Masse bestände. Aber doch darf uns dieser Umstand an dem obigen Ergebniss nicht irre machen. Plato's eigentliche Absicht geht seinen unzweideutigen Erklärungen nach dahin, der Materie alles Sein abzusprechen, die Vorstellung der ausgedehnten Substanz in den Begriff der blossen Ausdehnung aufzuheben, und es ist diess auch durch die allgemeinsten Grundsätze seines Systems gefordert; was damit im Widerspruch steht, das haben wir, so weit es überhaupt ernstlich gemeint ist, nur als unwillkührliches Zugeständniss an Thatsachen zu betrachten, welche sich durch seine Theorie nun einmal nicht aus dem Weg räumen liessen [1].

---

[1] Denn auch das μὴ ὂν kann hier nicht Prädikat eines von ihm verschiedenen Subjekts sein.

[2] S. o. S. 542.

---

[1] Tim. 51, A. 52, B (s. o. 607, 3. 608. 1), wo sie ἀνόρατον, μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν heisst, 49, D f. (oben 607, 1).

[2] 52, B: μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ. Worin dieses unächte Denken näher bestehe, hätte Plato selbst ohne Zweifel nicht zu sagen gewusst, denn gerade desshalb wählt er den seltsamen Ausdruck, weil er die Vorstellung der Materie in keiner seiner erkenntnisstheoretischen Kategorieen unterzubringen weiss. Tim. Locr. 94, B versteht darunter ein analogisches Erkennen (λογισμῷ νόθῳ, τῷ μήπω κατ' εὐθυωρίαν νοῆσθαι, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν), ebenso Alex. Aphrod. Qu. nat. I, 1. S. 14. Simpl. Phys. 49, b, u.; Plotin II, 4, 10. S. 164 (I, 118 Kirchh.) das abstrakte Denken, die ἀοριστία, welche durch Entfernung aller sinnlichen Eigenschaften entsteht.

[3] A. a. O.: [τὸ τῆς χώρας] μόγις πιστὸν u. s. w. (s. S. 608, 1). S. 49, A: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰςαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι.

---

[1] Das τόδε und τοῦτο, welches immer gleich zu nennen ist, s. o. S. 607, 1. 3.

[2] 52, C s. o. S. 603, 2. 604, 1.

[3] M. vgl. in dieser Beziehung, was später (S. 489. 556 f. 2. Aufl.) über das Verhältniss der Vernunft zur Naturnothwendigkeit, über den Ursprung der letzteren und über das Böse beigebracht werden wird.

[4] Vgl. was S. 609, 2. 589, 7 aus Eudemus und Hermodor angeführt ist.

[5] S. o. S. 575, 3.

[6] τὸ τῆς πλανωμένης αἰτίας εἶδος Tim. 48, A s. u.

2. Das Verhältniss des Sinnlichen zur Idee. Durch unsere Auffassung der platonischen Materie wird sich nun auch die Ansicht des Philosophen über das Verhältniss des Sinnlichen zur | Idee wenigstens nach einer Seite hin erklären. Man glaubt gewöhnlich, die sinnliche und die Ideenwelt stehen sich bei Plato als zwei aussereinander liegende Gebiete, als zwei substanziell verschiedene Ordnungen gegenüber. Schon die Einwürfe des Aristoteles gegen die Ideenlehre [2]) beruhen grossentheils auf dieser Voraussetzung, und Plato hat allerdings zu derselben durch das, was er vom Fürsichsein und von der Urbildlichkeit der Ideen sagt, Anlass genug gegeben. Nichtsdestoweniger müssen wir ihre Richtigkeit in Anspruch nehmen. Plato selbst wirft die Frage auf [3]), wie es doch möglich sei, dass die Ideen im Werdenden und unbegrenzt Vielen sein können, ohne ihre Einheit und Unveränderlichkeit zu verlieren, und er zeigt, mit welchen Schwierigkeiten die Beantwortung dieser Frage zu kämpfen habe: denn ob man nun annehme, dass in jedem der Vielen, die an der Idee theilhaben, die ganze Idee, oder dass in jedem ein Theil derselben sei, so würde sie getheilt [4]); gründe man ferner die Ideenlehre auf die Nothwendigkeit, für alles vielfache ein gemeinsames anzunehmen, so müsste ebenso für die Idee und die gleichnamigen Erscheinungen ein gemeinsames über ihnen stehendes angenommen werden und so fort in's unendliche [5]), und

---

1) Auf die Stelle jedoch, welche Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begr. 137 zum Beweis gegen den dualistischen Charakter des platonischen Systems anführt, Soph. 242, D. möchte ich mich für diesen Zweck nicht berufen, denn es handelt sich in derselben nicht um den Dualismus im allgemeinen, sondern um die Annahme von zwei oder drei materiellen Principien, und speciell um die halb mythischen Kosmogonieen des Pherecydes und (wie es scheint) des Parmenides im zweiten Theil seines Gedichtes.

2) M. vgl. Th. II, b, 216 ff. 2. Aufl.

3) Phileb. 15, B. S. o. S. 566, 1.

4) Phileb. a. a. O. Parm. 130, E—131, E.

5) Parm. 131, E f. Denselben Einwurf drückt Aristoteles, der ihn öfters macht, gewöhnlich so aus, die Ideenlehre nöthige zur Annahme des τρίτος ἄνθρωπος. Hierüber später.

dieselbe Schwierigkeit wiederhole sich auch, wenn man die Gemeinschaft der Dinge mit den Ideen darein setze, dass sie diesen nachgebildet sind [1]); behaupte man endlich, dass die Ideen das, was sie sind, für sich seien, so scheine nur eine Beziehung der Ideen auf einander, nicht eine Beziehung der Ideen auf uns und ein Erkanntwerden derselben von uns möglich zu sein [2]). Diese Einwürfe gegen die Ideenlehre könnte Plato unmöglich selbst vortragen, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, dass seine Lehre nicht davon getroffen werde. Worin könnte er nun von seinem Standpunkt aus ihre Lösung suchen? Die Antwort liegt in seiner Ansicht über die Natur der sinnlichen Dinge. Da er dem Sinnlichen nicht eine besondere, von der der | Ideen verschiedene Realität zuschreibt, da er vielmehr alle Wirklichkeit einzig und allein in die Idee verlegt, und als das eigenthümliche Wesen des Sinnlichen nur das Nichtsein betrachtet, so fallen alle jene Schwierigkeiten in dieser Form für ihn weg. Er braucht nicht nach einem Dritten zwischen der Idee und der Erscheinung zu fragen, denn beide sind ihm nicht verschiedene, neben einander stehende Substanzen, sondern die Idee ist das allein substantielle; er hat nicht zu befürchten, dass die Idee durch die Theilnahme des Vielen an ihr getheilt werde, denn diese Vielheit ist nichts wahrhaft wirkliches; er darf sich auch darüber kein Bedenken machen, wie die Idee als für sich seiend zugleich mit der Erscheinung in Beziehung stehen kann, denn da die Erscheinung, sofern sie überhaupt ist, der Idee immanent, der ihr beschiedene Antheil am Sein nur das Sein der Idee in ihr ist, so ist das Sein der Ideen und ihre Beziehung auf einander an sich selbst schon ihre Beziehung auf die Erscheinung, und das Sein der letztern ihre Beziehung auf die Ideen [3]). Mag daher auch Plato an Orten, wo er seine Ansicht von der Natur des Sinnlichen genauer zu entwickeln keinen Anlass hatte, sich an die gewöhnliche Vorstellung anschliessen und die Ideen als Urbilder, denen die Abbilder mit eigener Realität gegenüberständen, als eine zweite

---

[1] Parm. 132, D ff. vgl. was Alexander (Schol. in Arist. 566, a. 11. b, 15) aus Eudemus anführt.

[2] Parm. 133, B ff.

[3] M. vgl. hiemit meine im wesentlichen gleichlautenden Bemerkungen Plat. Stud. S. 181.

Welt neben der unsrigen darstellen, in Wahrheit will er damit doch nur die qualitative Verschiedenheit des substanziellen Seins von dem der Erscheinung, den metaphysischen Unterschied der Ideen- und Erscheinungswelt, nicht aber ein reales Aussereinander beider ausdrücken, bei dem jeder ihre besondere Wirklichkeit zukäme, und die Gesammtsumme des Seins zwischen ihnen beiden getheilt wäre; es ist Ein und dasselbe Sein, welches rein und ganz in der Idee, unvollständig und getrübt in der sinnlichen Erscheinung angeschaut wird, die Eine Idee erscheint [1]) im Sinnlichen als eine Vielheit, die Sinnenwelt ist nur die Abschattung der Idee [2]), nur die vielgestaltige Brechung ihrer Strahlen in dem an sich leeren und dunkeln Raume des Unbegrenzten. Ob freilich diese Ansicht auch an sich selbst haltbar ist, und ob nicht die oben angeregten Schwierigkeiten der Ideenlehre am Ende doch wieder in veränderter Form | zurückkehren, ist eine andere Frage, die uns auch später noch vorkommen wird [3]).

---

[1]) Rep. V, 476, A. Phil. 15, B. S. o. S. 566. 618, 2.

[2]) M. vgl. das bekannte Bild von den Gefangenen in der Höhle Rep. VII, 514 ff., nach welchem die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung zu dem wahrhaft Wirklichen sich verhalten, wie der Schatten zum Körper: wenn wir das sinnlich wahrgenommene für etwas reales halten, halten wir die Schattenbilder für die Dinge.

[3]) Der oben entwickelten Ansicht ist im wesentlichen auch Susemihl Genet. Entw. I, 352. Deuschle Plat. Sprachphil. 27 f. Ribbing Plat. Ideenl. I, 252. 262. 333. 360 f. beigetreten, wogegen Stumpf Verh. d. plat. Gott. z. Idee d. Guten 23 ff. und andere ihr widersprochen haben. Nun ist ja freilich bekannt, dass Plato nicht blos den Ideen, sondern auch den Seelen und den sinnlichen Dingen ein Sein, und zwar ein Sein eigener Art, zuschreibt, ja wir haben oben gehört (608, 1), dass er neben den Ideen und der Körperwelt als eine dritte Klasse des Seienden sogar den Raum nennt; ebenso ist ihm das Werden und die Veränderung der sinnlichen Dinge ein objektiver Vorgang; und wenn Aristoteles, für welchen die Realität der letzteren feststeht, die εἴδη als χωριστὰ, als eine zweite Welt neben der sinnlichen, darstellt, so wird man zugeben müssen, dass ihm die platonische Lehre dazu eine hinreichende Veranlassung bot. Denn wenn die Ideen unabhängig und unberührt von der Erscheinung für sich sind, wenn andererseits in dieser doch etwas ist, was sie von der Idee unterscheidet, so lässt sich, wie so eben (S. 620 f.) gezeigt wurde, der Folgerung nicht entgehen, dass ihnen gleichfalls ein Fürsichsein zukomme, dass ihr Sein in dem der Ideen nicht aufgehe, dass sie mithin ebenso ausser den Ideen seien, wie diese ausser ihnen. Allein ich behaupte ja auch nicht,

Diess betrifft jedoch erst die eine Seite des Verhältnisses, in welchem die Erscheinung zur Idee steht, das negative, dass die Selbständigkeit des sinnlichen Daseins aufgehoben, die Erscheinung in die Idee, als ihre Substanz, zurückgeführt wird. Ungleich schwieriger ist die andere Seite. Mag das Sinnliche als solches noch so wenig Realität haben, mag es sogar abgesehen von seiner Theilnahme an der Idee geradezu als das Nichtseiende zu betrachten sein, wie ist dieses Nichtsein neben dem absoluten Sein der Idee überhaupt denkbar und wie lässt es sich auf dem Standpunkt der Ideenlehre erklären? Auf diese Frage hat das platonische System, als solches, keine Antwort. Die Annahme eines zweiten Realprincips neben den Ideen, welches den Grund des endlichen Daseins enthalten könnte, hat sich Plato durch die Behauptung abgeschnitten, dass nur der Idee Wirklichkeit zukomme; aus den Ideen selbst aber kann er das Endliche auch

---

dass die platonische Ansicht über das Verhältniss der Dinge zu den Ideen mit der Immanenz der einen in den andern erschöpft sei, sondern nur, dass diese Bestimmung die eine Seite derselben ausdrücke; die andere Seite dagegen, der Unterschied der Dinge von den Ideen, die Eigenartigkeit des sinnlichen Daseins, welche die Ideen zu etwas der Sinnenwelt jenseitigem, zu εἴδη χωριστὰ macht, sich aus jener Bestimmung nicht blos nicht erklären, sondern auch nicht mit ihr in Einklang bringen lasse. Wer mich daher widerlegen will, dürfte sich nicht mit dem Nachweis begnügen, dass diese letzteren Bestimmungen sich bei Plato finden (was ich nicht bestreite), sondern er müsste darthun, dass die andern sich bei ihm nicht finden und durch die allgemeinen Voraussetzungen seines Systems nicht gefordert seien, und dieser Beweis wird sich nicht führen lassen, so lange die obenangeführten Stellen nicht beseitigt sind, und die hundertmal wiederholte Erklärung, dass nur den Ideen ein wahres Sein zukomme, sie allein Gegenstand des Wissens seien, und den Dingen alle ihre Eigenschaften, alles, was von Realität in ihnen ist, von den Ideen mitgetheilt sei, nicht entkräftet ist. Glaubt man aber einen solchen Widerspruch Plato nicht zutrauen zu dürfen, so möge man nachweisen, wie er es hätte anfangen sollen, um unter den Voraussetzungen seines Systems demselben zu entgehen; man sage uns, wesshalb ihm dieser Widerspruch weniger möglich sein musste, als die andern, die ihm schon Aristoteles so scharf nachweist; man frage sich endlich, ob nicht z. B. selbst ein Spinoza, der doch sonst in starrer Consequenz möglichst weit geht, sich fortwährend in den analogen Widerspruch verwickelt, die Vielheit der Dinge und die Endlichkeit überhaupt einerseits für etwas zu erklären, was bei der denkenden Betrachtung (*sub aeternitatis specie*) verschwinde und sie doch zugleich andererseits als etwas objektiv reales, nicht blos in unserer Vorstellung gegebenes zu behandeln.

nicht ableiten, denn was sollte die Idee bestimmen, statt ihres vollkommenen Seins die Form des Nichtseins anzunehmen und die Einheit ihres Wesens in das räumliche Aussereinander zu zerschlagen? oder wenn Plato allerdings zugiebt, dass sich in jedem einzelnen Begriff als solchem unendlich viel Nichtsein finde, so ist doch dieses ein ganz anderes, als das Nichtsein der materiellen Existenz: das Nichtsein in den Ideen ist nur der Unterschied der Ideen von einander, das Nichtsein des Sinnlichen dagegen der Unterschied der Erscheinung von der Idee; jenes ergänzt sich durch die gegenseitige Beziehung der Ideen in der Art, dass die Ideenwelt als Ganzes genommen alle Realität in sich enthält, und alles Nichtsein in sich aufgehoben hat, dieses ist die wesentliche und bleibende Schranke des Endlichen, vermöge der jede Idee nicht blos im Verhältniss zu andern Ideen, sondern an sich selbst als ein vielfaches, mithin theilweise nichtseiendes, mit dem Gegentheil ihrer selbst unzertrennlich verknüpftes erscheint. Demgemäss kann nun auch hier nicht erwartet werden, dass wir einen wirklichen Hervorgang der Erscheinung aus den Ideen bei Plato aufzeigen, sondern nur, dass wir untersuchen, ob und wie dieser Philosoph einen solchen Zusammenhang herzustellen gesucht hat.

Eine Andeutung der Art kann man zunächst darin finden, dass die Idee des Guten an die Spitze des Systems gestellt wird, oder dass Gott, nach der Darstellung des Timäus [1]), die Welt aus Güte gebildet hat. Dieser Gedanke würde, vollständig entwickelt, auf einen solchen Begriff der Gottheit führen, wornach es ihr wesentlich ist, sich in einem Endlichen zu offenbaren. Eine solche Entwicklung konnte er jedoch aus Gründen, die im obigen liegen, bei Plato noch nicht erhalten; dieser schliesst daher auch nicht mehr daraus, als dass Gott die regellos bewegte Masse des Sichtbaren geordnet habe; wobei die Materie oder das Endliche überhaupt immer schon vorausgesetzt wird. Um dieses selbst zu erklären, weiss sich der Timäus immer nur auf die Nothwendigkeit zu berufen [2]), von der göttlichen Ursächlichkeit dagegen setzt er voraus, dass sie nur vollkommenes hervorbringen könne [1]); ähnlich sagt der Theätet 176, A: das Schlechte könne unmöglich aufhören, denn es müsse immer etwas geben, was dem Guten entgegengesetzt sei, und da nun dieses auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben könne, so bewege es sich nothwendig in der sterblichen Natur und in unserer Welt; und ebenso weiss der Staatsmann 269, C ff. von dem Wechsel der Weltperioden zu erzählen, welcher aus der körperlichen Natur des Weltganzen mit Nothwendigkeit folge. Offenbar ist aber hiemit die Frage um keinen Schritt weiter gebracht, denn diese Nothwendigkeit ist eben nur ein anderer Ausdruck für die Natur des Endlichen, welches somit hier nur vorausgesetzt, nicht abgeleitet wird. Auch sonst sehen wir uns nach einer solchen Ableitung in den ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen vergebens um, wir müssten sie uns daher nur aus dem Ganzen seines Systems combiniren. Wie diess Ritter versucht hat, wissen wir bereits, wir konnten ihm aber nicht zustimmen. Einen anderen Weg scheint Aristoteles zu zeigen. Seiner Darstellung zufolge [2]) ist das Grosse und | Kleine, oder das Unbegrenzte, nicht blos die Materie der sinnlichen Dinge, sondern auch der Ideen; indem es sich mit dem Eins verbindet, entstehen die Ideen, oder die intelligibeln Zahlen [3]). Halten wir uns hieran, so wäre die Materialität, in welcher das eigenthümliche der sinnlichen Erscheinung besteht, schon durch das Theilhaben des Sinnlichen an den Ideen gegeben, und die Verlegenheit, wie wir uns die Enstehung des materiellen Daseins aus den Ideen erklären sollen, schiene beseitigt [1]). Aber doch nur, um alsbald in verstärktem Masse zurückzukehren. Denn das zwar wäre jetzt für einen Augenblick begreiflich gemacht, dass die Dinge die Ideen nicht ohne das materielle Element in sich haben, um so weniger dagegen das andere, dass den Ideen, welche aus denselben Elementen bestehen sollen, wie die Dinge, doch zugleich ein | von dem sinnlichen wesentlich verschiedenes Sein zukomme; d. h. es wäre der Ideenlehre überhaupt ihre Grundlage entzogen, ebendamit aber dann doch auch wieder das Sinnliche in seinem Unterschied vom Idealen unerklärlich gelassen. Und dasselbe gilt gegen den Versuch [2]), die Verschiedenheit der übersinnlichen und der sinnlichen Welt daraus zu erklären, dass die Ideen durch die unmittelbare Wirksamkeit des Eins, die sinnlichen Dinge erst durch die der

---

[1]) 29, D f. s. o. S. 602, 1.

[2]) S. 46, D. 56, C. 68, D f. besonders aber 47, E f.

---

[1]) S. 41, C wenigstens findet der Grundsatz, welcher S. 30, A in anderem Zusammenhang aufgestellt war: θέμις οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον, die Anwendung, dass Gott keine sterblichen Geschöpfe selbst hervorbringen könne, und die ganze, später noch weiter zu besprechende Unterscheidung dessen, was die Vernunft, und dessen, was die Nothwendigkeit in der Welt gewirkt hat, weist auf die bezeichnete Ansicht. Vgl. auch Polit. 269, E f. Dass nichts Böses von Gott herrührt, wird unten (S. 601 f. 2. Aufl.) noch gezeigt werden.

[2]) Metaph. I, 6. 987, b, 18 ff. (wo in dem vielbesprochenen Sätzchen ἐξ ἐκείνων u. s. f. wohl die Worte τὰ εἴδη zu streichen sind). 988, a, 8 ff. XI, 2. 1060, b, 6. XIV, 1. 1087, b, 12. Phys. III, 4. 203, a, 3—16. IV, 2. 209, b, 33. Das gleiche hatten nach Simpl. Phys. 32, b, m. 104, b, m vgl. 117, a, m (Schol. in Ar. 334, b, 25. 362, a, 7. 368, a, 30) auch andere Platoniker, Speusippus, Xenokrates, Heraklides, Hestiäus, auf Grund der platonischen Vorträge über das Gute berichtet. Ueber das Grosse und Kleine vgl. m. S. 608 f. und über diese ganze Lehre meine plat. Stud. 216 ff. 252 ff. 291 ff. Brandis II, a, 307 ff.

[3]) M. sehe hierüber S. 567 ff. Statt des Grossen und Kleinen wird neben dem Eins auch die unbestimmte Zweiheit als das materielle Element genannt (Alex. z. Metaph. I, 6. 987, b, 33. I, 9. 990, b, 17. Ders. bei

---

Simpl. Phys. 32, b, m. 104, b. Porphyr. und Simpl. ebd.). Plato selbst jedoch scheint sich dieser Darstellung nur mit Beziehung auf die Zahlen bedient zu haben: das Unbegrenzte oder Grossundkleine der Zahl ist das Gerade, die Zweiheit, welche im Unterschied von der Zweizahl die δυὰς ἀόριστος heisst. (M. vgl. Arist. Metaph. XIII. 7. 1081, a, 13 ff. b, 17 ff. 31. 1082, a, 13. b, 30. c. 9. 1085, b, 7. XIV, 3. 1091, a, 4. I, 9. 990, b, 19. Alex. z. Metaph. I, 6. Schol. 551, b, 19. Ps.-Alex. zu Metaph. 1085, b, 4 und dazu m. plat. Stud. 220 ff., mit deren Ergebniss Brandis II, a. 310 und Schwegler Arist. Metaph. III, 64 übereinstimmen). Dagegen sehen wir aus Theophrast Metaph. (Fragm. XII Wimm.) 12. 33, dass die unbestimmte Zweiheit in der platonischen Schule auf dieselbe Weise, wie das Unbegrenzte von den Pythagoreern, zum Grund alles Endlichen und Sinnlichen gemacht wurde. Statt des Grossen und Kleinen wurde auch das Viel und Wenig, oder das Mehr und Minder, oder die Vielheit, oder das Ungleiche, oder das Andere als das stoffliche Element gesetzt (Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 4 ff.). Jede von diesen, unter den Platonikern streitigen Bestimmungen schliesst sich an platonisches an; m. s. über die Einheit und Vielheit Phileb. 16, C, über das Gleiche und Ungleiche Tim. 27, D f. Phil. 25, A. Parm. 161, C f., über das Eine und das Andere den Parmenides, Tim. 35, A u. ö. Soph. 254. E ff., über das Mehr und Minder, das Viel und Wenig Phileb. 24, E.

[1]) In dieser Weise glaubt Stallbaum (Proll. in Tim. S. 44. Parm. S. 136 ff.) die platonische Materie erklären zu können: sie soll nichts anderes sein, als das Unendliche, das auch die Materie der Ideen sei.

[2]) Brandis Griech.-röm. Phil. II, b, 622. vgl. I, a, 307 f.

Ideen aus dem gemeinsamen stoffartigen Urgrund hervorgegangen sein sollten [1]). Denn wenn es das gleiche Eins und das gleiche Unbegrenzte ist, welches in einer ersten Verbindung die Ideen, in einer zweiten, durch jene vermittelten, die sinnlichen Dinge erzeugt, lässt sich nicht absehen, woher diesen die Räumlichkeit und Veränderlichkeit kommen soll, die jenen fehlt: ihr Wesensunterschied ist und bleibt unbegreiflich. Dem auszuweichen, gäbe es noch Ein Mittel: man könnte mit Weisse [2]) annehmen, dass zwar die gleichen Elemente das ideale und das endliche Sein bilden, aber in verschiedenem Verhältniss, dass die Einheit, in den Ideen das beherrschende und umschliessende der Materie, in der sinnlichen Welt von ihr überwältigt und umschlossen sei. Woher dann aber diese Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses der Principien? Hier bleibt nur übrig, sich auf einen nicht weiter zu erklärenden Abfall eines Theils der Ideen zurückzuziehen [3]). Aber von einem solchen geben uns weder die platonischen noch die aristotelischen Schriften die geringste Kunde; denn das einzige, was man hieher ziehen könnte, die platonische Lehre vom Herabsinken der Seelen in die Leiblichkeit, hat nicht diese allgemein kosmische Bedeutung, und setzt das Dasein einer Körperwelt schon voraus. Ist aber dieser Ausweg abgeschnitten, so ist es auch nicht mehr möglich, Plato die Lehre zuzuschreiben, dass dieselbe Materie, welche Grundlage des sinnlichen Daseins ist, auch in den Ideen sei: denn mit derselben müsste er auch das Werden und die Räumlichkeit, und alles, was der Philebus von seinem Unbegrenzten und der Timäus vom Aufnehmenden aussagt, in die Ideenwelt verlegt haben; ebendamit aber hätte er sich alles Recht und allen Grund für die Annahme von Ideen und für die Unterscheidung des Sinnlichen von der Idee abgeschnitten, und namentlich dem auch von ARISTOTELES [1]) anerkannten Satze, dass die Ideen nicht im Raume sind, auf's handgreiflichste widersprochen. Jene Grundlage des Sinnlichen, welche Plato im Timäus schildert, wird ja gerade desshalb verlangt, weil sich der Philosoph ohne dieselbe das eigenthümliche nicht zu erklären wüsste, was die sinnliche Welt von der idealen unterscheidet; sie soll dem Werdenden und Körperlichen, dem Sichtbaren und Sinnlichen eine Stätte darbieten [2]), sie soll der Ort für die Abbilder der Idee sein, die eben als blosse Abbilder in einem anderen sein müssen [3]), sie ist der Grund der Veränderung und der räumlichen Ausdehnung, die Ursache des Widerstands, welchen die Idee an der Naturnothwendigkeit findet [4]): wie könnte sie da zugleich das Element sein, welches die Ideen oder die Idealzahlen bildet, wenn es die Einheit in sich aufnimmt? müssten nicht diese ebendamit zu etwas räumlichem werden, und müsste nicht auch von ihnen gelten, was Plato doch ausdrücklich läugnet [5]), dass sie in einem anderen, nämlich eben im Raum seien? Ich gestehe, dass dieses Bedenken für mich fortwährend stark genug ist, um hier eher Aristoteles eines leicht erklärlichen Missverständnisses der platonischen Lehre, als Plato eines allen Zusamenhang seines Systems in der Wurzel aufhebenden Widerspruchs zu beschuldigen. Dass Plato auch in Beziehung auf die Ideen vom Unbegrenzten oder vom Grossen und Kleinen gesprochen hat, glaube ich; ich glaube diess um so eher, da er das gleiche auch in seinen Schrif-

---

[1] Arist. Metaph. I, 6. 988, a, 10 (nach dem S. 597 2, angeführten): τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. καὶ (scil. φανερὸν) τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται (von welcher dort die Ideen, hier das Eins als Prädikate ausgesagt werden, sofern sie ihr nämlich die Formbestimmtheit, die Eigenschaften zubringen), ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.

[2] De Plat. et Arist. in constit. summ. philos. princ. differentia (Lpz. 1828) 21 ff. und in vielen Stellen seiner Anmerkungen zu Arist. Physik und Schrift von der Seele; vgl. m. plat. Stud. S. 293.

[3] Denn worauf Stallbaum a. a. O. verweist, dass das Sinnliche blosses Abbild sei, die Ideen Urbilder, diess erklärt nichts; die Frage ist ja eben, wie sich die Unvollkommenheit des Abbilds mit der Gleichheit der Elemente für die Ideen und das Sinnliche vereinigen lässt.

---

1) S. o. S. 557, 2.

2) S. 49, A. 50, B. 51, A. 52, A.

3) 52, B s. o. 608, 1. 603, 2.

4) Tim. 47, E ff. Das nähere hierüber später.

5) S. o. S. 555 ff., namentlich aber die eben angeführte Stelle Tim. 52, B, wo ausgeführt wird, nur von dem Abbild des wahrhaft Seienden gelte der Satz, dass alles irgendwo sein müsse, denn nur dieses sei überhaupt in einem anderen, τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον. Bestimmter konnte es Plato gar nicht aussprechen, dass seine Materie die Idee nichts angehe.

ten thut; denn nachdem er im Philebus (16, C) zuerst ganz allgemein, und die reinen Begriffe ausdrücklich mit einschliessend (vgl. S. 15, A), gesagt hat, dass alles von Natur die Grenze und Unbegrenztheit in sich habe, theilt er später (23, C), eben hierauf zurückweisend, das Seiende in Begrenztes und Unbegrenztes, und beschreibt nun das letztere (24, A ff.) in einer Weise, die durchaus nicht mehr auf die Idee, sondern nur noch auf das Unbegrenzte im materiellen Sinn passte; und ebenso bemerkt er im Sophisten (256, E) im Hinblick auf die Unendlichkeit der negativen Urtheile und Begriffsbestimmungen, es sei an jeder Idee viel Seiendes und unendlich viel | Nichtseiendes. Dass also hier eine Verwirrung im platonischen Sprachgebrauch herrsche, will ich nicht läugnen, und sofern nun diese immer auch eine Unklarheit der Begriffe voraussetzt, muss ich auch zugeben, dass Plato das Element der Vielheit und des Andersseins in den Ideen von der Ursache, aus welcher die Getheiltheit und Veränderlichkeit der Erscheinungen herstammt, nicht scharf und bestimmt genug unterschieden hat; dass er aber darum das Unbegrenzte in demselben Sinne, in dem es die specifische Eigenthümlichkeit des sinnlichen Daseins bezeichnet, auch in die Ideen verlegt, oder es gar die Materie der Ideen genannt habe, davon kann ich mich aus den angegebenen Gründen nicht überzeugen. Andererseits aber ist unverkennbar, dass Aristoteles von einem Unterschied zwischen der Materie der Ideen und derjenigen der sinnlichen Dinge, wie ihn neuere Gelehrte bei ihm finden wollten 1), nicht allein nicht das geringste andeutet, sondern denselben durch seine

---

1) Ueberweg Rhein. Mus. IX, 64 ff., der sich zwar gleichfalls nicht überzeugen kann, dass Plato das Unbegrenzte, welches in den Ideen ist, mit dem Stoff der sinnlichen Dinge identificirt habe, der aber auch in den aristotelischen Berichten diess nicht finden will. Denn wenn diese das Eins und das Grosse und Kleine als die Elemente aller Dinge bezeichnen, so sei damit nicht ausgeschlossen, dass die gleichnamigen Elemente neben ihrer generischen Gleichheit zugleich als specifisch verschieden betrachtet werden: in den Ideen sei das erste Element das Eine im höchsten Sinn, die Idee des Guten oder die Gottheit, das zweite das θάτερον, oder die Verschiedenheit der Ideen von einander; im Mathematischen jenes die Zahl Eins, dieses theils arithmetisch die unbestimmte Zweiheit theils geometrisch der Raum; im Körperlichen jenes das ἔνυλον εἶδος, die bestimmten Qualitäten, dieses die Materie. Die gleiche Ansicht vertheidigt Stumpf a. a. O. 77 f.

weitere Darstellung positiv ausschliesst [1]). Es bleibt daher nur die Annahme übrig, er habe Plato's Meinung, so weit es sich um die vorliegende Frage handelt, nicht ganz richtig aufgefasst. Glaubt man aber [1]), durch diese Ansicht würde der historischen Zuverlässigkeit des Stagiriten über Gebühr zu nahe getreten, so möge man dagegen erwägen, dass eben durch die Unklarheit der platonischen Lehre selbst eine Verkennung ihres eigentlichen Sinns einem solchen, der überall feste, scharf abgegrenzte Begriffe suchte, sehr nahe gelegt war; dass der physikalische Theil des Systems, welcher Plato veranlassen musste, den Begriff der Materie genauer zu bestimmen und das körperlich Unbegrenzte von der Vielheit in den Ideen zu unterscheiden, auch ihm, nach seinen Anführungen zu schliessen, vorzugsweise nur aus dem Timäus bekannt war; dass sich ähnliche und zum Theil auffallendere Missverständnisse platonischer Aeusserungen dem Aristoteles auch da nachweisen lassen, wo er sich ausdrücklich auf die noch vorhandenen Schriften seines Lehrers bezieht [2]); dass wir aus seiner eigenen Darstellung schliessen können, Plato habe das Grosse und Kleine als Element der Ideen anders beschrieben, als die Materie des Timäus [3]); dass auch seine Vertheidiger | sich

---

[1]) So oft auch Arist. des ἄπειρον oder des μέγα καὶ μικρὸν als der ὕλη der Ideen erwähnt, so wenig giebt er irgendwo auch nur mit einem Wort zu verstehen, dass ein ἄπειρον anderer Art, oder dasselbe ἄπειρον in anderer Weise ὕλη der Ideen sei, als der sinnlichen Dinge; sondern von Einem und demselben ἄπειρον sagt er schlechtweg, es sei in beiden. Vgl. Phys. III, 4. 203, a, 9: τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις [ταῖς ἰδέαις] εἶναι. I, 6. 987, b, 18: Plato habe die στοιχεῖα der Ideen für die aller Dinge gehalten; ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν. Ebd. 988, a, 11; s. o. S. 630, 1. Metaph. XI, 2. 1060, b, 6: τοῖς . . . ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ὕλης τὸν ἀριθμὸν (nämlich die Idealzahl oder die Idee) γεννῶσι πρῶτον. XIV, 1. 1087, b, 12: die Platoniker bestimmen die ἀρχαὶ oder στοιχεῖα nicht richtig, οἱ μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγοντες μετὰ τοῦ ἑνὸς τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν, τὰ μὲν δύο ὕλην, τὸ δ' ἓν τὴν μορφήν. Wenn Stumpf a. a. O. hiezu bemerkt: nach Arist. sei nur für die Ideen das ἓν unmittelbar Ursache, und „dieselbe Erklärung gelte natürlich für das μέγα καὶ μικρὸν“, so verstehe ich weder, wie gesagt werden könnte: „das Grosse und Kleine sei nur für die Ideen unmittelbar Ursache“ (da es ja nichts giebt, was in den sinnlichen Dingen seine Stelle ebenso vertreten könnte, wie die Idee in ihnen die des ἓν vertritt), noch kann ich Stumpf's Folgerung natürlich finden. Natürlich wäre vielmehr nur, dass uns Aristoteles, wenn das ἄπειρον seiner Meinung nach zum Sinnlichen in einem anderen Verhältniss stände, als zu den Ideen, diess ebenso sagte, wie er es uns in Betreff des Eins sagt. Aber davon ist er so weit entfernt, dass er z. B. Metaph. I, 6. 988, a, 11 (s. o. 603, 1) von Einer und derselben ὕλη, dem Grossen und Kleinen, sagt: in den Ideen werde ihr das Eins, in den Dingen die Idee als Formbestimmtheit beigelegt, und Phys. I, 4. 6. 203, a, 15. 206, b, 27 Plato zwar zwei ἄπειρα zuschreibt, sofern er das ἄπειρον in das Grosse und das Kleine zerlegt hat, von mehreren Arten des Grossen und Kleinen dagegen in seinen Berichten über die platonische Lehre von der Materie der Körper gänzlich schweigt. Er sagt wohl, in der platonischen Schule (und vielleicht auch von Plato selbst) sei bei der Ableitung der Längen das Lange und Kurze, bei der der Flächen das Breite und Schmale, bei der der Körper das Tiefe und Flache an die Stelle des sie umfassenden Gattungsbegriffs, des Grossen und Kleinen, gesetzt worden (Metaph. I, 9. 992, a, 10. XIII, 9. 1085, a, 9), dass aber auch für die Ableitung der physikalischen Körper das Grosse und Kleine durch einen andern Begriff (etwa den des Vollen und Leeren) ersetzt worden sei, bemerkt er nirgends. Er hält vielmehr Plato Phys. IV, 2. 209, b, 33 die Frage entgegen, wie denn die Ideen unräumlich sein können, wenn doch das Grosse und Kleine oder die Materie das μεθεκτικὸν, dieses aber der Raum sei? Er folgert Metaph. I, 9. 992, b, 7: wenn die ὑπεροχὴ und ἔλλειψις (was mit dem Grossen und Kleinen gleichbedeutend ist) Ursache der Bewegung wäre, müssten auch die Ideen bewegt sein. Er bemerkt Metaph. XIV, 3. 1090, b, 32 (wo über den Text Bonitz z. vgl.) gegen Plato: aus was denn die mathematischen Zahlen (s. o. S. 569)

---

entstanden sein sollten? wenn aus dem Grossen und Kleinen, wären sie mit den Idealzahlen identisch. Er schliesst Phys. III, 6, Schl.: wenn in den sinnlichen Dingen das ἄπειρον das umfassende wäre, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς το μέγα καὶ τὸ μικρὸν ἔδει περιέχειν τὰ νοητά. Diese Einwürfe und Folgerungen wären unmöglich, wenn Aristoteles nicht voraussetzte, dass das Grosse und Kleine, welches Element der Ideen sein soll, das gleiche sei, das in den Körpern Ursache der Räumlichkeit und der Bewegung ist, oder wenn ihm von einem Unterschied desselben von dem Grossen und Kleinen in den mathematischen Zahlen etwas bekannt gewesen wäre. Meint aber Stumpf, Arist. könnte Plato unmöglich den Widerspruch schuldgegeben haben, dass die Materie der Ideen die gleiche, wie die der sinnlichen Dinge, und die Ideen doch nicht im Raum seien, und noch weniger würde er diesen Widerspruch in der Kritik der Ideenlehre unerwähnt gelassen haben, so zeigt der Augenschein, dass er wirklich beides gethan, dass er Plato jenen Widerspruch vorgerückt und ihn gegen die Ideenlehre benützt hat.

1) Brandis a. a. O. S. 322. Stallbaum in den Jahrb. von Jahn und Seebode 1842, XXXV, 1, 63.

2) M. vgl. m. plat. Stud. S. 200—216, eine Untersuchung, die von den unbedingten Vertheidigern der aristotelischen Berichte über platonische Philosophie meiner Meinung nach zu wenig beachtet worden ist.

3) Phys. IV, 2 s. o. S. 615, 1. 605, 1. Auf Metaph. I, 6. 987, b, 33 will ich mich nicht mehr berufen, da hier die Worte: ἔξω τῶν πρώτων von

zu dem Geständniss genöthigt sehen, er habe die Bedeutung der platonischen Lehre in wesentlichen Punkten verkannt[1]). Werden wir schliesslich daran erinnert, dass auch Plato's Schüler auf

---

zu unsicherer Deutung sind, und meine frühere Beziehung derselben auf die Idealzahlen mir durch Bonitz z. d. St. unwahrscheinlich geworden ist. Wahrscheinlich sind diese Worte, für welche sich gar kein passender Sinn finden will, Interpolation.

1) Weisse z. Arist. Phys. S. 448: „Auffallender ist, dass keiner seiner Nachfolger, auch Aristoteles nicht, den Sinn dieser Lehre [vom Abfall der Ideen] und ihre volle Bedeutung verstanden hat." Dasselbe S. 472 ff., wo unter die aristotelischen Missverständnisse namentlich auch die Gleichsetzung des Grossen und Kleinen mit dem Raume (also mit der ὕλη des Timäus) gerechnet wird. Auch Stallbaum (Jahn's Jahrb. 1842. XXXV, 1, 65 f.) giebt zu, „dass Arist. den wahren Sinn der platonischen Lehre allerdings verkannt haben dürfte", dass er ihr „nicht selten einen Sinn unterlege, der mit Platons wahrer Meinung in geraden Widerspruch trete", dass namentlich das „objektive Sein" der Ideen seiner Betrachtung fälschlich „zur ὕλη und gewissermassen zur materiellen Substanz werde", wiewohl sich (auf derselben Seite) „mit voller Gewissheit" ergeben soll, „dass Arist. dem Platon nicht nur nichts fremdartiges untergeschoben hat, sondern uns auch Mittheilungen überliefert, durch deren Gebrauch es möglich wird, Platons wissenschaftliche Begründung der Ideenlehre erst recht zu erfassen und theilweise zu ergänzen." Als ob es überhaupt noch möglich wäre, einem Philosophen fremdartiges unterzuschieben, wenn diess nicht thun soll, wer seinen Lehren einen Sinn unterlegt, der mit seiner wahren Meinung in geraden Widerspruch tritt! Aber St. tröstet sich damit (S. 64), dass doch Plato die Ausdrücke „das Eins und das Unbegrenzte" sowohl auf die Ideen, als auf die sinnlichen Dinge anwandte, wobei aber „seine Meinung unstreitig nicht die war, dass der Inhalt oder die Materie bei allem und jedem derselbe sei." Bei den Ideen nämlich „ist das Unbegrenzte das Sein derselben in seiner Unbestimmtheit, was noch aller bestimmten Prädikate ermangelt und daher auch eigentlich nicht gedacht und erkannt werden kann"; „ganz anders verhält es sich aber mit den sinnlichen Dingen", „denn bei ihnen ist das Unbegrenzte der ordnungs- und bestimmungslose Urstoff der sinnlichen Materie." Diese ganze Vertheidigung läuft, wie man sieht, darauf hinaus, dass Arist. platonische Ausdrücke gebraucht, diesen aber freilich einen ihrer wahren Bedeutung völlig widersprechenden Sinn unterlegt habe — die philologische Richtigkeit der Worte, wo es sich um die Treue in der Darstellung philosophischer Gedanken handelt. Nicht ganz so weit geht Brandis; indessen räumt auch er ein, dass Arist., wiewohl kein Missverstand der platonischen Grundlehren auf ihn kommen soll, „in seiner Kritik Grund und Ziel derselben unberücksichtigt gelassen, und die mythischen Einkleidungen oder Ergänzungen nicht als solche, sondern als Lehrstücke gefasst habe." Viel mehr verlange aber wirklich auch ich nicht.

den ihm von Aristoteles beigemessenen Lehren fortbauen [1]), so ist diese Thatsache zwar nicht zu läugnen; ebenso unläugbar | ist aber auch, dass dieselben durch diese Richtung vom ächten Platonismus abgekommen sind, und namentlich die Ideenlehre fast vergessen, und mit der pythagoreïschen Zahlenlehre vertauscht haben [2]). Was ist nun wahrscheinlicher, dass auch schon der Urheber der Ideenlehre dieser sie im Princip aufhebenden Wendung gefolgt ist, oder dass sich seine Schüler, Aristoteles sowohl als die übrigen, aus den gleichen Ursachen in ähnlicher Weise von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt haben? Diese Ursachen lagen aber einerseits in der Unklarheit und Lückenhaftigkeit der platonischen Lehre, andererseits in der dogmatischen Auffassung der unbestimmten und oft nur uneigentlich gemeinten platonischen Aeusserungen, welche wir nicht blos einem Speusippus und Xenokrates, sondern auch einem Aristoteles zuzutrauen durch sein sonstiges Verfahren berechtigt sind. Plato mag die Kluft, welche sein System zwischen den Ideen und der Wirklichkeit übrig liess, in seiner späteren Zeit deutlicher, als früher, erkannt, und mit bestimmterer Absicht auszufüllen versucht haben; er mochte darauf aufmerksam machen, dass auch in den Ideen eine unendliche Vielheit sei, und diese Vielheit mit dem Namen des Unbegrenzten oder des Grossen und Kleinen bezeichnen; er mochte bemerken, dass ebenso, wie die sinnlichen Dinge nach Zahlenverhältnissen geordnet sind, so auch die Ideen in gewissem Sinne Zahlen genannt werden können; er mochte weiter gewisse Zahlen aus der Einheit und der Vielheit, diesen allgemeinen Elementen der Ideen, ableiten [3]) und gewisse Begriffe auf Zahlen zurückführen [4]); | er mochte es endlich unter-

---

1) Brandis I, a, 322.

2) Die Belege hiefür tiefer unten; vorläufig will ich nur auf die Klage des Aristoteles Metaph. I, 9. 992, a, 32: γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, φασκόντων τῶν ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι, und auf die Aeusserungen desselben Metaph. XIII, 9. 1086, a, 2. XIV, 2. 1088, b, 34 verweisen.

3) S. o. S. 591, 2. 3. 628, 3.

4) Arist. De an. I, 2. 404, b, 18: nach dem Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt werde, schliesse man, dass die Seele aus den Elementen aller Dinge zusammengesetzt sein müsse, da sie sonst nicht alles erkennen könnte. So Empedokles, so Plato im Timäus. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν

lassen, neben der Analogie, welche zwischen dem Sinnlichen und dem Idealen stattfindet, ihren Unterschied | ausdrücklich hervor-

---

τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων. κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει· εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων. Metaph. XIII, 8. 1084, a, 12: ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὥσπερ τινές φασι, πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἴδη· οἷον εἰ ἔστιν ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, τίς ἔσται ἀριθμὸς αὐτόϊππος; Doch folgt aus der letzteren Aeusserung nicht, dass Plato selbst oder einer seiner Schüler die Idee des Menschen auf die Dreizahl zurückgeführt habe, sondern diess ist ein von Aristoteles gewähltes Beispiel, um die Ungereimtheit der platonischen Gleichstellung von Ideen und Zahlen anschaulich zu machen. Auch aus der Stelle De anima darf man nicht zu viel schliessen. Plato leitete (wie schon Th. I, 349 aus unserer und einigen andern Stellen nachgewiesen wurde) die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Drei-, den Körper aus der Vierzahl ab. Er verglich ferner die Vernunft mit der Einheit, das Wissen mit der Zweiheit u. s. f., und er nannte desshalb in der Weise dieser pythagoraïsirenden Symbolik jene das Eins, diese die Zweizahl u. s. w., indem er jeder Erkenntnissthätigkeit in demselben Mass eine höhere, von der Einheit weiter abstehende, dem Sinnlichen und Körperlichen angehörige Zahl zutheilte, in welchem sie selbst von der einheitlichen Anschauung der Idee sich entfernt und sich dem Mannigfaltigen und Körperlichen zuwendet (vgl. hierüber S. 536, 2). Er behauptete endlich, die Idee des lebenden Wesens (über welche Tim. 30, C. 39, E. 28, C z. vgl.) sei aus der Idee des Einen und den Ideen des Körperlichen, und ebenso sei das übrige Lebendige (zu ἄλλα ist nämlich ζῷα zu suppliren), jedes in seiner Art, aus entsprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt, wobei man bei den ἄλλα ζῷα entweder an die wirklichen lebenden Wesen, oder wahrscheinlicher nach Tim. 30, C. 39, E an die unter dem αὐτοζῷον befassten Ideen der verschiedenen lebenden Wesen denken mag. So viel kann man aus der Angabe des Aristoteles abnehmen. Alles weitere dagegen ist seine eigene Zuthat. Wir können daher nicht behaupten, dass Plato selbst die Vernunft desshalb der Einheit, die Reflexion der Zweiheit u. s. f. gleichgesetzt habe, weil er die Seele nur dann fähig glaubte, alles zu erkennen, wenn sie in den Zahlen die Elemente aller Dinge in sich habe, sondern erst Aristoteles ist es, der jene Bestimmung so auslegt, indem er sie mit der weiteren, dass die Zahlen die Principien der Dinge seien, verknüpft. Wir dürfen auch den Sätzen über das αὐτοζῷον nicht den Zweck unterlegen, für den Aristoteles sie benützt, sie scheinen sich vielmehr ursprünglich aus der einfachen Erwägung ergeben zu haben, dass ebenso, wie die lebenden Wesen selbst aus Seele und Leib zusammengesetzt sind, so auch in der Idee derselben ein der Seele und ein dem Leib entsprechendes sein müsse. Aber wie Aristoteles überhaupt selbst die ent zuheben. Alles dieses konnte er thun, ohne seiner philosophischen Grundanschauung geradezu untreu zu werden, und Aristoteles kann uns insofern seine hergehörigen Sätze *buchstäblich* richtig überliefert haben: unglaublich ist dagegen, dass Plato die Absicht hatte, mit diesen Sätzen den Unterschied des räumlich Unbegrenzten von derjenigen Vielheit, welche auch in den Ideen ist, aufzuheben, und wenn sein Schüler dieselben in diesem Sinne verstanden hat, so muss er allerdings, zwar nicht eines falschen Zeugnisses über das, was Plato gesagt hat, wohl aber einer allzu äusserlichen, dogmatischen, den Geist und Zusammenhang der platonischen Philosophie zu wenig berücksichtigenden Auffassung dieser Aussagen beschuldigt werden [1].

Müssen wir nun darauf verzichten, eine Ableitung des Sinnlichen aus der Idee bei Plato nachzuweisen, so müssen wir ebendamit auch bekennen, dass sich sein System in einen von seinem Standpunkt aus unauflöslichen Widerspruch verwickelt, einen Widerspruch, der sich schon in der Fassung der Idee selbst aufzeigen liess, vollständig aber erst jetzt heraustritt. Die Idee soll nach Plato alle Wirklichkeit in sich enthalten, zugleich aber soll der Erscheinung nicht blos das durch die Idee gesetzte, sondern neben diesem auch ein solches Sein zukommen, das sich aus ihr nicht ableiten lässt; die Idee soll aus diesem Grunde einerseits zwar die alleinige Wirklichkeit und Substanz der Erscheinung

---

ferntesten Spuren jeder Lehre bei den Früheren aufzusuchen gewohnt ist, so findet er auch die Voraussetzung, dass die Seele alle Principien in sich enthalten müsse, um alle erkennen zu können, überall, wo die Seele überhaupt aus den allgemeinsten Grundbestandtheilen der Dinge zusammengesetzt wird. (Was Simplicius De an. 7, a, o. und Philoponus De an. C, 2, m. ff. zur Erläuterung der Stelle περὶ ψυχῆς sagen, ist nicht aus der aristotelischen Schrift π. φιλοσοφίας geschöpft, wie diess Simpl. selbst andeutet; halten doch beide diese Schrift für dieselbe wie die über das Gute.) — Näher kann ich hier weder auf die Stelle der Schrift von der Seele noch auf ihre von der meinigen theilweise abweichenden Erklärungen bei Trendelenburg (Plat. de id. et num. doctr. 85 ff. in Arist. de an. 220—234), Brandis (perd. Arist. libr. 48—61. Rhein. Mus. II. 1828. 568 ff.), Bonitz (Disputatt. Plat. 79 ff.), Stallbaum (Plat. Parm. 280 f.), Susemihl (Genet. Darst. II, 543 f.) eingehen. M. vgl. darüber m. Platon. Stud. 227 f. 271 ff.; einige Abweichungen der vorstehenden Darstellung von dieser früheren will ich hier gleichfalls nicht erörtern.

[1] In diesem Sinn erklären sich ausser andern auch Bonitz Arist. Metaph. II, 94. Susemihl Genet. Entw. II, 541 ff. 550 ff. Ribbing Plat. Ideenl. I. 396.

sein, andererseits aber doch für sich sein, in die Vielheit und den Wechsel des Sinnlichen nicht eingehen, und des letztern für sich selbst nicht bedürfen. Ist aber die Erscheinung nicht Moment der Idee selbst, kommt ihr ein Sein zu, das nicht durch die Idee gesetzt ist, so hat die Idee doch nicht alles Sein in sich, und mag auch das, was die Erscheinung von ihr unterscheidet, nur als das Nichtsein bestimmt werden, das absolut Unwirkliche ist es in Wahrheit doch nicht, sonst hätte es nicht die Macht, das Sein der Idee in der Erscheinung zu beschränken, es in die Getheiltheit und das Werden auseinanderzutreiben; ebendamit ist dann aber auch die Erscheinung der Idee nicht schlechthin immanent, denn gerade das, was sie zur Erscheinung macht, lässt sich aus der Idee nicht ableiten. Wenn daher Plato's unverkennbare Absicht ursprünglich dahin gieng, die Idee als das allein Wirkliche und alles andere Sein als ein in der Idee enthaltenes darzustellen, so gelingt ihm doch diese Absicht nicht vollständig, er kommt vielmehr, eben indem er sie durchführen will, zu dem Ergebniss, dass die Idee an der Erscheinung doch eine Schranke, etwas ihr undurchdringliches ausser sich hat. Der Grund davon liegt in der abstrakten Fassung der Idee als einer für sich seienden und in sich befriedigten Substanz, die zu ihrer Wirklichkeit der Erscheinung nicht bedarf. Indem die Idee als solche die Erscheinung von sich ausschliesst, so erhält sie ebendamit an der Erscheinung ihre Grenze, die Idee tritt auf die eine Seite und die Erscheinung auf die andere, und die vorausgesetzte Immanenz beider schlägt in ihren Dualismus und in die Transcendenz der Idee um. Es ist so allerdings ein Widerspruch vorhanden; die Schuld dieses Widerspruchs liegt aber nicht an unserer Darstellung, sondern an ihrem Gegenstand, es ist der Gang der Sache selbst, dass der mangelhafte Anfang durch das Resultat widerlegt wird, und die Geschichtschreibung, welche diesen Widerspruch anerkennt, giebt damit nur den objektiven Thatbestand und den inneren Zusammenhang der Geschichte, die das platonische Princip in Aristoteles an eben jenem Widerspruch ergriffen und zu einer neuen Gestalt des Gedankens fortgeführt hat¹).

---

1) Anders verhielte es sich allerdings, wenn TEICHMÜLLER (Stud. z. Gesch. d. Begr. 280 ff.) Recht hätte, welcher in der obigen Darlegung den schlagendsten indirekten Beweis für die Unrichtigkeit einer Auffassung sieht,

Wie es sich mit der Entstehung der Sinnenwelt verhält, so verhält es sich auch mit ihrem Bestehen: so wenig Plato im Stande ist, die Erscheinung aus der Idee abzuleiten, ebensowenig vermag er das Zusammensein beider befriedigend zu erklären. Wir begreifen auf seinem Standpunkt allerdings ganz gut, dass die Idee neben der Erscheinung Raum hat, denn der lezteren soll ja keine eigenthümliche Realität zukommen, durch welche die der Idee beschränkt würde, aber wir begreifen um so weniger, wie

---

die zu einem so unauflöslichen Widerspruch führe. Er seinerseits will diesem Widerspruch dadurch entgehen, dass er unsern Philosophen zum reinen Pantheisten macht. Plato dürfe nämlich (wie er sagt — mir scheint diese Bezeichnung nicht glücklich gewählt zu sein) nicht arianisch, sondern er müsse athanasianisch, d. h. so verstanden werden, dass seiner eigentlichen Meinung nach das Intelligible nur die immanente Seele des Werdenden bilde, die Welt die fortwährende Geburt des Gottes sei, der sowohl sein Sohn als sein Vater sei, dass also mit Einem Wort die Transcendenz der Idee gegen die Erscheinung ganz aufgehoben werde (S. 154. 166 f.); sein System sei (S. 254) „pantheistischer Hylozoismus und Monismus". Einen Beweis für diese Behauptung hat aber Teichmüller kaum versucht, so nöthig diess auch nicht allein mit Rücksicht auf die bisherigen Darstellungen der platonischen Philosophie, sondern vor allem um Plato's eigener, nach der entgegengesetzten Seite hinweisender Erklärungen willen gewesen wäre. Aus unserer ganzen bisherigen Darstellung wird sich ergeben, dass im platonischen System allerdings ein Element liegt, welches für sich allein festgehalten zu Teichmüller's Auffassung hinführen würde, dass aber diesem ein anderes gegenübersteht, welches dem Philosophen nicht gestattet, sich dieser Strömung ganz zu überlassen. Hält man sich ausschliesslich an den Satz, dass die Dinge nur durch die Anwesenheit der Ideen das sind, was sie sind, so liesse sich freilich Folgerungen, wie Teichm. sie zieht, nicht ausweichen. Beachtet man dagegen, dass Plato seine Ideenlehre selbst nur aus der scharfen Unterscheidung des Beharrlichen von dem Wechselnden, des unveränderlichen Wesens von der ungleichartigen und veränderlichen Erscheinung entstanden ist, und dass sie ihm durchaus nicht die Mittel darbietet, diese aus jenem zu erklären, so wird man es ganz unvermeidlich finden müssen, dass den Dingen ein aus der Idee nicht abzuleitender Rest von Realität blieb und ebendamit der Welt der Begriffe, welche nach der ursprünglichen Absicht der Ideenlehre die einzige Wirklichkeit sein sollte, die Sinnenwelt als eine zweite mit eigenthümlicher Realität gegenübertrat, die Ideen aus dem immanenten Wesen der Dinge zu etwas transcendentem wurden. Diesen Widerspruch soll die Geschichtsforschung begreifen, aber sie darf ihn nicht dadurch entfernen, dass sie die eine Hälfte der platonischen Lehrbestimmungen zur Seite schiebt. Das Verhältniss, in welches Teichm. (auch S. 245 ff.) den platonischen Gott zur Welt setzt, weist Plato selbst vielmehr der Weltseele zu, die er gerade desshalb zwischen die Ideen und die Erscheinungswelt einschiebt, weil es für jene nicht passte.

die Erscheinung neben der Idee Raum findet, wie sich ihr ein Sein beilegen lässt, wenn doch alle Wirklichkeit in der Idee liegt. Plato hilft sich hier durch den Begriff der Theilnahme: die Dinge sind alles, was sie sind, nur dadurch, dass sie an der Idee theilhaben [1]. Aber für die nähere Bestimmung dieses Begriffs hat er, wie schon Aristoteles klagt [2], so gut wie | nichts gethan, und allen seinen Aeusserungen darüber kann man die Verlegenheit deutlich anmerken. Er bespricht wohl einige von den Schwierigkeiten, welche die Vorstellung der Theilnahme mit sich führt, indem er uns zugleich den Weg zu ihrer Lösung andeutet [3]; aber die Hauptfrage: wie sich das einheitliche Wesen mit dem absolut getheilten, das beharrliche mit dem ruhelos sich verändernden, das raumlose mit dem räumlichen, das schlechthin wirkliche mit dem nichtseienden zur Einheit der Erscheinung verbinden kann, und wie sich beide in dieser Verbindung verhalten, lässt er unbeantwortet. Nur so viel sehen wir deutlich, dass er auch in seinen reifsten Jahren keine genügende Formel dafür zu finden wusste, so unzweifelhaft ihm auch die Theilnahme der Dinge an den Ideen feststand [4]. Noch weniger kann es für eine Erklärung der Sache gelten, wenn die Ideen als die Musterbilder dargestellt werden, die in der Erscheinung nachgeahmt seien[1]. Denn lässt sich auch der Einwurf[2], dass die Aehnlichkeit des Abbildes mit dem Urbild nur durch ihre gemeinsame Theilnahme an einer von ihnen verschiedenen Idee möglich wäre, unschwer | beseitigen[3], so erhebt sich dagegen um so dringender die Frage des ARISTOTELES[4] nach der wirkenden Ursache, welche die Dinge den Ideen nachbilde, und hier lässt uns Plato, was seine philosophischen Begriffe betrifft, gänzlich im Stich, und an die Stelle der wissenschaftlichen Erklärung tritt die populäre Vorstellung des Weltbildners, der nach Art eines menschlichen Künstlers, aber mit der wunderbaren Macht eines Gottes, den Stoff gestaltet. Nach Plato's eigentlicher Meinung sind die Ideen zwar allerdings die Urbilder der Dinge, aber sie sind zugleich auch ihr Wesen und ihre Wirklichkeit, und die Dinge sind ihnen eben nur insofern nachgebildet, wiefern sie an ihnen theilhaben; bleibt daher ihre Theilnahme an der Idee unerklärt, so kann diese Lücke durch das, was über die Nachahmung der Idee gesagt ist, nicht ausgefüllt werden.

---

[1] Parm. 129, A. 130, E. Phädo 100, C ff. Symp. 211, B. Rep. V, 476, A. Euthyd. 301, A u. o. Die Ausdrücke für dieses Verhältniss sind: μεταλαμβάνειν, μετέχειν, μέθεξις, παρουσία, κοινωνία.

[2] Metaph. I, 6. 987, b, 9: nach Plato werden die sinnlichen Dinge nach den Ideen benannt (d. h. sie erhalten ihre Eigenschaften von ihnen); κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν (das viele den Ideen Gleichnamige existire nur durch Theilnahme an den Ideen; vgl. m. Plat. Stud. 234. Schwegler und Bonitz z. d. St.). τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. Ebd. c. 9. 991, a, 20 (s. o. S. 580. 1).

[3] S. o. S. 623 f.

[4] Vgl. Phädo 100, D (s. o. 576, 1). Tim. 50, C (s. o. 607, 3): die Formen, welche in die Materie eingehen, werden den Ideen nachgeprägt τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν. Ebd. 51, A: die Grundlage aller bestimmten Körper sei ein εἶδος ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ — die letzteren Worte besagen nämlich nicht, dass die Materie an und für sich in gewissem Sinn ein νοητὸν sei, sondern sie sind nach S. 50, C zu erklären.

Sofern nun die Dinge Erscheinung und Abbild der Idee sind, müssen sie durch die Idee, sofern sie an der Materie ein eigenthümliches Princip in sich haben, zugleich durch die Nothwendigkeit bestimmt sein; denn so gewiss auch die Welt das Werk der Vernunft ist[5], so wenig lässt sich doch verkennen, dass bei ihrer Entstehung neben der Vernunft noch eine andere, blind wirkende Ursache mit im Spiel war, und dass selbst die Gottheit ihr Werk nicht schlechthin vollkommen, sondern nur so gut machen konnte, als diess die Natur des Endlichen zuliess[6]. Die

---

[1] Theät. 176, E. Krat. 389, A f. Parm. 132, C ff. Phädr. 250, A. Rep. VI, 500, E. IX, 592, B. Tim. 28, A ff. 30, C ff. 48, E. Das Abbild der Ideen sind zunächst die Eigenschaften der Dinge, und insofern sagt Plato (Tim. 50, C. 51, B), das Körperliche nehme die μιμήματα der Ideen in sich auf; da aber ebendadurch die Dinge selbst den Ideen ähnlich werden, können auch sie unmittelbar ihre μιμήματα genannt werden, wie Tim. 49, A vgl. 30 C u. ö.

[2] Parm. a. a. O.

[3] S. o. S. 624 f.

[4] S. o. S. 580, 1.

[5] M. vgl. hierüber ausser den folgenden Anmm. Soph. 265, C f. Phileb. 28, C ff. Gess. X, 897, B ff. u. oben S. 579, 1. 594, 4. 598, 3.

[6] Tim. 48, A s. o. S. 604, 6. 46, C: ταῦτ' οὖν πάντα ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν (so schon 30, A)

Vernunft nun hat | kein höheres Gesetz ihres Wirkens als die Idee des Guten, diese höchste Idee, aus der alle andern entspringen und von der sie beherrscht sind; als das Werk der Vernunft müssen die Dinge aus der Idee des Guten, oder teleologisch erklärt werden, was dagegen an ihnen dieser Erklärung widerstrebt, das ist als das Erzeugniss mechanischer Ursachen, als das Werk der Naturnothwendigkeit zu betrachten. Beiderlei Ursachen stehen sich nun freilich keineswegs gleich: die eigent-

---

ἰδέαν ἀποτελῶν. 46, E: λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται. 56, C u. ö. s. folg. Anmm. Weiter vgl. m. was S. 627 f. angeführt wurde und Polit. 273, C (τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, welches in der sich selbst überlassenen Welt überhandnehmend eine fortgehende Abnahme des Guten und eine Zunahme des Schlechten herbeiführt, und sie ohne das Eingreifen der Gottheit in den ἄπειρος τόπος τῆς ἀνομοιότητος auflösen würde). Wie hieraus in den Gesetzen eine böse Weltseele wird, soll später gezeigt werden. Plutarch's Meinung jedoch (procreat. an in Tim. c. 5 ff.), welcher Stallbaum Plat. Polit. 106. Martin Études I, 355. 369 und Ueberweg Rhein. Mus. IX, 76. 79 folgen, dass Plato auch schon in den früheren Schriften das Böse und das Uebel von ihr, und nicht von der Materie herleite, ist nicht richtig, auch wenn an die Stelle der bösen Weltseele mit Stallbaum die Eine Weltseele, *quem rerum divinarum invasit incuria*, gesetzt wird. Schon der Politikus leitet 269, D f. aus der Natur des Körperlichen den Wechsel der Weltzustände ab, und derselbe wiederholt 273, B: τούτων δὲ (die Abnahme der Vollkommenheit in der Welt) αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως ξύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. Ebensowenig weiss der Timäus von einer bösen Weltseele, er redet vielmehr S. 46, E ausdrücklich von dem Körperlichen, er bezeichnet 47, E die Materie und die materiellen Ursachen mit den Worten: τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα, τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, er schreibt ihr 52, D f. vor der Weltbildung ungleichartige Kräfte und eine regellose Bewegung zu, wogegen von der Seele nur Ordnung und Mass abgeleitet wird, er lässt nur das Sichtbare, zu dem die Seele nach S. 37, A nicht gehört, von Gott zur Ordnung gebracht, die Seele als Ursache der geordneten Bewegung nicht aus einer älteren ungeordneten Seele, sondern aus der ideellen und körperlichen Substanz gebildet werden. Nicht von der ungeordneten, sondern von der weltregierenden Seele sagt auch Phädr. 245, D f., sie sei ungeworden. Wenn daher Arist. Phys. I, 9. 192, a, 15 mit Beziehung auf die platonische Materie von ihrem κακοποιὸν redet, und Eudemus (nach Plut. a. a. O. 7, 3) Plato vorwarf, dass er Dasselbe bald μήτηρ und τιθήνη nenne, bald zur αἰτία καὶ ἀρχὴ κακῶν mache, so ist diess kein Missverständniss seiner Lehre. Vgl. Steinhart VI, 95.

lichen und wesentlichen Gründe der Dinge sind die Endursachen, die physikalischen dagegen sind für blosse Mitursachen, oder genauer für blosse Hülfsmittel der zweckthätigen Vernunft zu halten[1]. Aber doch sind auch sie nicht so machtlos, | dass sie ein durchaus gehorsames Werkzeug der Vernunft wären; wie wir vielmehr früher gesehen haben, dass die Materie trotz ihres Nichtseins die Idee in der Erscheinung hemmt und entstellt, so redet Plato auch hier von einem Widerstand der Nothwendigkeit gegen die Vernunft, welcher durch ihr Zureden nur theilweise überwunden es der Gottheit unmöglich gemacht habe, ein durchaus vollkommenes Werk hervorzubringen [1]; ebenso soll es, wie wir später finden werden [2], im Menschen der Körper sein, der ihn an der reineren Erkenntniss verhindert, der schlechte Begierden und sittliche Unordnung jeder Art in ihm hervorruft; Aristoteles endlich sagt geradezu, Plato halte die Materie für die Ursache des Uebels [3]. Beide Ursachen in Eine zusammenzufassen, in der Naturnothwendigkeit | das eigene Werk der Vernunft und die positive Vermittlung, nicht blos die Schranke und die negative Bedingung ihres Wirkens zu erkennen, ist ihm bei seinem Dualismus nicht möglich [4]. Ebendesshalb hat aber auch seine Telelogie im wesentlichen noch jenen äusserlichen Charakter der sokratischen Naturbetrachtung, wenn auch die Naturzwecke allerdings nicht mehr einseitig das Wohl des Menschen, sondern das Gute, die Schönheit, das Ebenmass und die Ordnung des Weltganzen zum Inhalt haben [5]; die Naturdinge und Naturkräfte werden darin auf Erfolge bezogen, die in ihnen selbst nicht angelegt sind [6], und es ist daher hier gerade nicht allein die Personifikation, sondern auch die mythische Behandlung der wirkenden Ursachen dem Philosophen in besonderem Grade Bedürfniss; erst Aristoteles hat den Begriff der inneren Zweckthätigkeit entdeckt, dessen wissenschaftliche Fassung freilich, und noch mehr seine Anwendung, auch bei ihm noch manches zu wünschen übrig lässt.

---

[1] Phädo 96. A ff. (vgl. S. 346, 1) tadelt Sokrates die Physiker, namentlich Anaxagoras, auf's entschiedenste, dass sie alle Dinge nur aus Luft, Aether, Wind, Wasser u. dgl. erklären wollen, statt ihren eigentlichen Grund in ihrem Zweck aufzuzeigen; denn wenn die Vernunft (νοῦς) Urheberin der Welt sei, so werde sie alles und jedes so eingerichtet haben, wie es am besten sei; ἐκ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προςήκειν ἀνθρώπῳ . . . ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. Nachdem er daher die Lehre des Anaxagoras vom Nus vernommen, so habe er gehofft, er werde z. B. über die Gestalt der Erde, und ebenso über alles andere ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι . . . καὶ εἴ μοι ταῦτα ἀποφαίνοιτο παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος u. s. w. Diese seine Erwartung habe ihn jedoch gänzlich getäuscht: Anaxagoras habe es gemacht, wie die andern, er habe statt der Endursachen immer nur von den physikalischen geredet. Dieses Verfahren sei aber nicht besser, als wenn jemand sagte: Sokrates handelt in allem vernünftig, und dann als Grund seiner Handlungen seine Sehnen und Knochen nennte. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον· εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τοιαῦτα ἔχειν . . . οὐκ ἂν οἷός τ' ἦν ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ καὶ ταῦτα νῷ πράττω, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον u. s. w. (vgl. S. 576, 1). Tim. 46, C (s. vor. Anm.). 46, D: τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας u. s. w. (vor. Anm.). 48, A s. S. 604, 6. 68, E (am Schluss der Uebersicht über die physikalischen Unterschiede und Ursachen der Dinge): ταῦτα δὴ πάντα τότε ταύτῃ πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς ἐν τοῖς γιγνομένοις παρελάμβανεν . . χρώμενος μὲν ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις, τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.

---

[1] Tim. 48, A (oben S. 604, 6). Ebd. 56, C (über die Bildung der Elemente): καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν . . . τὸν θεόν, ὅπῃ περ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε, ταύτῃ πάντῃ δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ' αὐτοῦ ξυνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον. Vgl. Theophr. Metaph. 33 (Th. I, 314, 3).

[2] S. 544 f. 556 f. 2. Aufl.

[3] Metaph. I, 6 Schl. heisst es über Plato ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις (das Eine und die Materie) ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, und Phys. I, 9. 192, a, 14 redet Arist., wie bemerkt. in Plato's Sinn von dem κακοποιὸν der Materie.

[4] Vgl. auch Rep. II, 379, C: οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλ' ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολλῷ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν· καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια (wobei allerdings in erster Reihe, aber doch nicht allein, an den menschlichen Willen gedacht sein wird). Polit. 273, D σμικρὰ μὲν τἀγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος (ὁ κόσμος). Theät. 176, A (unten 556, 1. 2. Aufl.).

[5] Vgl. Phileb. 28, C f. 30, A ff. 64, C ff. Phädo a. a. O. Tim. 29, E f. Anderswo tritt dann allerdings die Beziehung auf den Nutzen des Menschen stärker hervor; so namentlich im letzten Abschnitt des Timäus, durch dessen Inhalt diess von selbst gegeben war.

[6] M. vgl. hierüber was S. 644, 1 angeführt wurde, namentlich Phädo 98, B ff.

Ist es aber auch Plato nicht gelungen, den Dualismus der Idee und der Erscheinung zu überwinden, so sucht er doch unter Voraussetzung desselben das Mittelglied aufzuzeigen, durch das beide verknüpft werden. Dieses erblickt er aber theils in den mathematischen Verhältnissen theils in der Weltseele.

3. Die Weltseele [1]. Da Gott die Welt auf's beste einrichten wollte, sagt der Timäus [2], so überlegte er sich, dass nichts unvernünftiges, im ganzen genommen, je besser sein werde, als das vernünftige, die Vernunft (νοῦς) aber ohne Seele keinem inwohnen | könne. Aus diesem Grunde pflanzte er die Vernunft der Welt in eine Seele, und die Seele in ihren Leib. Die Seele aber bereitete er auf folgende Weise. Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der untheilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich theilbaren eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende; nachdem er sodann dieser Substanz noch das Selbige und das Andere beigefügt hatte, theilte er das Ganze nach den Grundzahlen des harmonischen und astronomischen Systems [3], und bildete | aus

---

[1] Böckh über die Bildung der Weltseele im Tim. Studien v. Daub u. Creuzer III, 34 ff. (jetzt: Kl. Schr. III, 109 ff.) Untersuchungen üb. d. kosmische System d. Platon. (1852) S. 18 f. Brandis De perd. Arist. libr. 64. Rhein. Mus. II. 1828. S. 579. Gr.-röm. Phil. II, a, 361 ff. Stallbaum Schola crit. et hist. sup. loco Tim. 1837. Plat. Tim. S. 134 ff. Ritter II, 365 f. 396. Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. 52. 95. Bonitz Disputatt. Plat. 47 ff. Martin Études I, 346 ff. Ueberweg Ueber die plat. Weltseele. Rhein. Mus. f. Phil. IX, 37 ff. Steinhart Pl. WW. VI, 94—104. Susemihl Genet. Entw. II, 352 f. Philologus II Supplementb. (1863) S. 219 ff. Wohlstein Mat. und Weltseele. Marb. 1863. Wohlrab Quid Pl. de an. mund. elementis docuerit. Dresd. 1872.

[2] 30, B vgl. oben S. 598, 3.

[3] 35, A: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας

dem so getheilten Stoff die Kreise des Fixsternhimmels und der

---

εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ [πέρι] καὶ τῆς θατέρου. καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ· μιγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προςῆκε διένειμεν, ἑκάστην δὲ ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην u. s. w. Bei der im Text angedeuteten Erklärung dieser Stelle bin ich von der neuerdings allgemeinen Annahme ausgegangen, dass das hier in Klammern gesetzte πέρι, welches keinerlei verständliche Deutung zulässt, zu streichen sei. Dagegen glaube ich das αὖ vor demselben, welches Stallbaum z. d. St. in ὂν verwandelt, Bonitz, Hermann (in s. Ausgabe), Susemihl u. a. gleichfalls entfernen wollen, festhalten zu müssen, nicht blos weil sich die Einschaltung des πέρι (aus dem vorangehenden αὖ περὶ) so am leichtesten erklärt, sondern auch weil die dadurch angedeutete Unterscheidung des ταὐτὸν und θάτερον von dem ἀμέριστον und dem μεριστὸν Plato's Meinung wirklich entspricht. Wiewohl nämlich das ταὐτὸν dem Ungetheilten, das θάτερον dem Getheilten näher verwandt ist, fallen sie doch keinesweg zusammen: beide Begriffspaare haben vielmehr eine verschiedene Bedeutung und ergeben in ihrer Verbindung zwei sich kreuzende Eintheilungen. Sowohl das ταὐτὸν als das θάτερον kommt beiden, dem Untheilbaren und dem Theilbaren, der Idee und dem Körperlichen zu, und findet sich ebenso im vernünftigen wie im sinnlichen Erkennen (Tim. 37, A f. Soph. 255, C ff. s. o. S. 564. 590). Dem ἀμέριστον hat es die Seele zu verdanken, dass sie Ideales, dem μεριστὸν, dass sie Sinnliches zu erkennen vermag, dem ταὐτὸν, dass sie (im Sinnlichen und im Idealen) das Verhältniss der Identität, dem θάτερον, dass sie (gleichfalls in beiden) das des Unterschieds aufzufassen im Stand ist (m. s. hierüber Tim. a. a. O. nebst der S. 504 2. Aufl. zu gebenden Erläuterung dieser Stelle: wenn dieselbe im weiteren die sinnliche Wahrnehmung von dem κύκλος θατέρου, das Denken von dem κύκλος ταὐτοῦ ausgehen lässt, so beweist diess nicht, dass das θάτερον mit dem αἰσθητὸν, das ταὐτὸν mit dem νοητὸν identisch ist; der Kreis des Selbigen ist ja nach S. 36, C der, in welchem die Fixsterne, der siebenfach gespaltene Kreis des Andern der, in welchem die Planeten sich bewegen; jeder dieser Kreise ist aber nach S. 35, B vgl. unt. 651, 1, in allen seinen Theilen aus dem Selbigen, dem Anderen und der οὐσία zusammengesetzt). Um diese verschiedene Bedeutung der beiden Paare auszudrücken, hält sie Plato auch in seiner Darstellung auseinander. Aus dem Ungetheilten und dem Getheilten wird (nach Ueberweg's richtiger Auffassung S. 41 f.) die Substanz der Weltseele durch eine Art chemischer Mischung gebildet, beide sind in ihr völlig verschmolzen und treten nicht mehr gesondert an ihr hervor, wogegen diess bei dem ταὐτὸν und θάτερον sowohl nach unserer Stelle als nach S. 37, A der Fall ist. Nur diese beiden werden neben der οὐσία als Theile der Weltseele genannt, das Untheilbare und Theilbare sind blos Bestandtheile der οὐσία. (M. vgl. hiezu Martin I. 358 ff.

Planetenbahnen [1]). Man sieht nun dieser Darstellung freilich das mythische und phantastische beim ersten Blick an. Die räumliche Vertheilung und Ausspannung der Weltseele, welche der Bildung des Körperlichen vorangeht, die Entstehung derselben aus einer chemischen Mischung, die ganze stoffliche Behandlung, die hier auch dem Immateriellen zu Theil wird, kann von Plato unmöglich ernstlich gemeint sein, man müsste denn alle die Vorwürfe auf ihn häufen wollen, die Aristoteles [2]) in merkwürdiger Verkennung der mythischen Form diesem Abschnitt des Timäus gemacht hat. Wollen wir seine wissenschaftlichen Ansichten als solche ausmitteln, so ist vorerst das unbestritten, und schon der Timäus stellt es ausser allen Zweifel, dass er das Weltganze wirklich für ein lebendiges Wesen gehalten, und ihm nicht blos überhaupt eine Seele, sondern näher die vollkommenste und vernünftigste Seele beigelegt hat. Diese Ueberzeugung ergab sich ihm theils aus der allgemeinen Erwägung des Verhältnisses von Seele und Körperwelt, theils im besonderen aus der Betrachtung der Natur und des menschlichen Geistes. Wenn Gott eine Welt schuf, muss er sie möglichst vollkommen gemacht haben,

---

Steinhart VI, 243; dagegen halten Susemihl, Wohlrab u. a. mit Böckh das ταὐτὸν und θάτερον für gleichbedeutend mit dem ἀμέριστον und μεριστόν). Die Genitive τῆς ἀμερίστου — μεριστῆς scheinen mir von dem folgenden ἐν μέσῳ abzuhängen, der Genitiv τῆς τε ταὐτοῦ φύσ. u. s. w. von ἐξ, so dass zu erklären ist: inmitten der theilbaren und untheilbaren Substanz mischte er eine dritte aus beiden, ferner auch (αὖ) aus der Natur des Selbigen und der des Andern zusammen, und bildete sie so als ein zwischen dem von ihnen, welches untheilbar ist, und dem, welches an die Körper vertheilt werden kann, in der Mitte stehendes. Statt τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν will Steinhart a. a. O. mit Prokl. in Tim. 187, E τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτοῦ lesen, allein von dem Untheilbaren-an-sich zu sprechen, hatte Plato an unserer Stelle keine Veranlassung, und wenn andererseits Wohlrab S. 10 das αὐτοῦ auf das τρίτον οὐσίας εἶδος beziehen will, so ist schwer zu sagen, wie dieses zwischen das ἀμερὲς und das μεριστὸν an ihm, also zwischen seine eigenen Bestandtheile, in die Mitte gestellt werden konnte. Mehr empfiehlt sich Susemihl's Vorschlag (Philol. Anzeiger V, 672), αὐτῶν in αὐτὸ zu verwandeln. Ausführlicher kann ich hier auf die verschiedenen Erklärungen unserer Stelle, die man am vollständigsten bei Susemihl im Philologus und Wohlrab zusammengestellt findet, nicht eintreten.

[1] Das nähere hierüber S. 530 f. 2. Aufl.

[2] De an. I, 2. 406, b, 25 ff.

und diese Vollkommenheit muss dem Weltganzen, das alle Wesen in sich schliesst, in höherem Mass zukommen, als jedem seiner Theile [1]. Das Vernünftige ist aber immer vollkommener, als das Vernunftlose, und die Vernunft ihrerseits kann keinem Wesen anders beiwohnen, als durch die Seele. Soll mithin die Welt das vollkommenste aller geschaffenen Wesen sein, so muss sie als Trägerin der vollkommensten Vernunft auch die vollkommenste Seele besitzen [2]. Allem dem, was von anderem bewegt wird, muss solches vorangehen, das sich selbst bewegt: nur dieses ist der Anfang der Bewegung. Alles Körperliche aber wird von anderem bewegt, die Seele dagegen ist nichts anderes als die Kraft der Selbstbewegung [3]. Die Seele ist mithin früher als der Körper, und das, was der Seele zukommt, früher, als das Körperliche: die Vernunft und die Kunst ist ursprünglicher als das, was man gewöhnlich Natur nennt, und dieser Name selbst steht in Wahrheit der Seele in höherem Masse zu, als dem Körper. Das gleiche muss auch von dem Weltgebäude gelten. Auch in ihm muss die Seele das erste und herrschende sein, der Körper das spätere und dienende [4]. Oder wenn wir näher auf die Beschaffenheit der Welt eingehen, so zeigt sich in ihrer ganzen Einrichtung eine so durchgreifende Zweckmässigkeit, und namentlich in der Bewegung der Gestirne eine so bewunderungswürdige Regelmässigkeit, dass wir an der in ihr waltenden Vernunft und Weisheit nicht zweifeln können: diese Vernunft aber, wo sonst, als in der Seele der Welt, könnte sie ihren Sitz haben? [5] Dieselbe allgemeine Vernunft kündigt sich endlich in unserem eigenen Geist an; denn so wenig in unserem Leib irgend etwas ist, was er nicht aus dem Leibe der Welt entlehnt hätte, ebensowenig, sagt Plato mit Sokrates [1], könnte eine Seele in uns sein, wenn nicht das Weltganze beseelt wäre; aber wie die körperlichen Elemente im Weltganzen ohne Vergleich herrlicher, vollständiger und mächtiger sind, als in unserem Leibe, so muss auch die Seele der Welt unsere Seele in demselben Mass an Vollkommenheit übertreffen [2]. Die Weltseele ist also mit Einem Wort nothwendig, weil sich nur durch sie die Vernunft dem Körperlichen mittheilen kann, sie ist das unentbehrliche Mittelglied zwischen der Idee und der Erscheinung, und sie ist als solches einerseits der Grund aller geordneten Bewegung und aller hieraus hervorgehenden Gestaltung, andererseits die Quelle alles geistigen Lebens, und namentlich alles Erkennens; denn sein Erkennen ist es ja, wodurch sich nach Plato der Mensch vom Thier unterscheidet [3]. Diess sind die Gesichtspunkte, von denen Plato in seiner Beschreibung der Weltseele ausgeht. Sie wird aus dem untheilbaren und dem theilbaren Wesen gemischt, d. h. sie verknüpft die einheitliche Idee mit der sinnlichen Erscheinung, indem sie beider Eigenschaften in sich vereinigt [4]; denn sie ist unkörperlich, wie die Idee, sie ist aber zugleich auf das Körperliche bezogen: sie steht der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen als ihre ideelle Einheit, ihrem regellosen Wechsel als das Beharrliche gegenüber, welches ein unverrücktes Mass und Gesetz in denselben hineinträgt, sie ist aber nicht schlechthin ausser ihr, wie die Idee, da sie als Seele des Körpers in die Räumlichkeit, als Ursache der Bewegung in den Wechsel verflochten ist. Wenn nun ferner mit dieser Substanz der Seele das Selbige und das Andere verbunden wird, so bezieht sich diess darauf, dass in der Bewegung der Himmelskörper Gleichförmigkeit und Wechsel [1], im Erkennen | Gleichsetzung und Unterscheidung [2] vereinigt sind; und soll auch im Umlauf des Fixsternhimmels und im vernünftigen Erkennen das Element des Selbigen, in der Bewegung der Planeten und in der sinnlichen Vorstellung das des Anderen vorherrschen, so werden wir doch keine jener Erscheinungen auf das eine oder das andere der beiden Elemente beschränken, im übrigen aber eine nach allen Seiten streng durchgeführte Systematik in dieser phantastischen Schilderung nicht suchen, und es mit ihrem Verhältniss zu anderen Lehrbestimmungen nicht allzu ängstlich und genau nehmen dürfen [3]. | Wird sodann weiter er-

---

[1] Tim. 30, A. C f. 37, A. 92, Schl.

[2] S. o. S. 598, 3.

[3] ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις. Gess. 896, A.

[4] Gess. X, 891, E – 896. E. Der leitende Gedanke dieser Beweisführung ist aber schon im Phädrus ausgesprochen 245, C: μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν (die Seele), ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτὸ, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Vgl. Krat. 400, A. Tim. 34, B: Gott habe die Seele nicht erst nach dem Leib gebildet; οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν . . . ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο.

[5] Phileb. 30, A ff. (vgl. S. 579, 1). In derselben Beziehung war vorher, 28, D f., besonders auf die Gestirne und ihre Bewegungen hingewiesen worden, um darzuthun, dass nicht der Zufall, sondern Vernunft und Einsicht die Welt regiere. Vgl. auch Tim. 47, A ff. Soph. 265, C f. Gess. X, 897, B ff.

---

[1] S. o. S. 147, 1.

[2] Phileb. 29, A ff. s. o. a. a. O.

[3] Vgl. Phädr. 249, B.

[4] Dass Tim. 35, A die οὐσία ἀμέριστος das Ideale, die οὐσία μεριστὴ das Körperliche bezeichne, sagt Plato selbst deutlich genug, indem er die letztere wiederholt περὶ τὰ σώματα μεριστὴ nennt, und die erstere genau so beschreibt, wie vorher, S. 27, D, die Ideen (dort: ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας hier: ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν). Daraus folgt nun freilich nicht, dass die Ideen als solche und die sinnlichen Dinge als solche in der Weltseele seien, diess sagt aber Plato auch nicht, sondern er sagt, ihre Substanz sei aus der sinnlichen und idealen Substanz gemischt; die Substanz des Sinnlichen und Idealen ist aber etwas anderes, als die einzelnen Ideen und die einzelnen sinnlichen Dinge (vgl. Ueberweg S. 54 f.): sie bezeichnet, wie Simpl. De an. 6, b, u. richtig bemerkt, nur den νοητὸς und αἰσθητὸς ὅρος, die γενικὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος, das Element des Idealen und des Sinnlichen, das allgemeine Wesen desselben, und das Ganze will nach Abzug des bildlichen Ausdrucks (wie Simpl. a. a. O. 72, b, o. im wesentlichen gleichfalls anerkennt) doch nur besagen: die Seele stehe zwischen Sinnlichem und Idealem in der Mitte und nehme an beiden Theil: von einer Theilnahme der Seele an der Idee redet ja aber

---

Plato auch Phädo 105, B ff. u. ö. Wenn Martin I, 355 ff. das μεριστὸν von der ungeordneten Seele, das ἀμέριστον von dem aus Gott emanirten νοῦς deutet, so ist die erstere Annahme schon S. 642, 6 widerlegt worden, die Vorstellung einer Emanation aber ist ganz unplatonisch.

[1] Die Bewegung des Fixsternhimmels wird S. 36, C dem Selbigen, die der Planeten dem Andern zugetheilt (ἐπεφήμισεν); damit kann aber nicht gesagt sein sollen, dass in jener kein Anderssein und in dieser kein Sichgleichbleibendes sei; denn ohne jenes ist keine Bewegung, und ohne dieses keine geordnete Bewegung denkbar, beide werden aber auch Soph. 255, B der Bewegung beigelegt, der Politikus weist 269, D auch in der Bewegung des Weltganzen das Element der Veränderung nach, Tim. 35, B wird bei der Quertheilung der Weltseele ausdrücklich bemerkt, jeder ihrer Theile sei aus οὐσία, ταὐτὸν und θάτερον zusammengesetzt, und 37, A f. wird sowohl dem Kreise des Selbigen als dem des Anderen beides, die Erkenntniss der Identität und des Unterschieds, zugeschrieben. Jene Bezeichnung bezieht sich vielmehr (wie auch Plut. 24, 6 sagt) nur darauf, dass in der Fixsternsphäre das Selbige, in der Planetensphäre das Andere im Uebergewicht sei.

[2] S. 37, A ff.

[3] Aeltere und neuere Erklärer haben das ταὐτὸν und θάτερον des Timäus in verschiedener Weise mit den sonst bekannten Principien des platonischen Systems combinirt. Die Neueren setzten dabei gewöhnlich die Identität des

zählt, die Seele sei ihrer ganzen Substanz nach den Verhältnissen des harmonischen und astronomischen Systems entspre-

---

ταὐτὸν mit dem ἀμέριστον und des θάτερον mit dem μεριστὸν voraus; im besonderen versteht Ritter II, 366. 396 unter dem Selbigen das Ideale, unter dem Anderen das Materielle; ebenso Stallbaum Plat. Tim. 136 f., welcher zugleich jenes dem Begrenzten, dieses dem Unbegrenzten gleichsetzt, und die meisten. Tennemann Plat. Phil. III, 66 denkt an die Einheit und die Vielheit oder Veränderlichkeit, platonischer Böckh a. a. O. 34 ff. vgl. kosm. Syst. Pl. S. 19 an die Einheit und die unbestimmte Zweiheit, statt welcher letzteren Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. 95, Ueberweg 54 f. 75 f., und wie es scheint auch Brandis gr.-röm. Phil. II, a, 366, das Unbegrenzte oder das Grosse und Kleine setzen. Ich kann den letzteren Erklärungen auch in Betreff des Theilbaren und Untheilbaren nicht unbedingt beitreten: denn die Mischung aus diesen beiden Bestandtheilen soll die Seele offenbar als ein mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen bezeichnen, diess leistete aber weder der Satz, dass sie aus der Einheit und der Zweiheit, noch auch der, dass sie aus dem Einen und dem Unbegrenzten zusammengesetzt sei, da die Einheit und die Zweiheit nur die Elemente der Zahl (hier aber, nach der späteren Lehrform, der Idealzahl so gut, wie der mathematischen) sind, das Eine und das Unbegrenzte umgekehrt in allem, dem Sinnlichen und dem Idealen, gleichsehr sein soll. Ueberweg's Auskunft aber, ein dreifaches Eins und ein dreifaches Unbegrenztes anzunehmen, von denen nur je das zweite, das mathematische Eins und das mathematisch, oder genauer: das räumlich Unbegrenzte, Bestandtheile der Weltseele sein sollen, ist schon S. 632, f. widerlegt worden. Mit dem Untheilbaren scheint mir daher das Ideale, mit dem Theilbaren das Körperliche bezeichnet zu werden: denn dass auch diese beiden in allem seien (wie Plut. c. 3, 3 und Martin I, 379 einwenden), ist nur dann richtig, wenn man die Seele, durch welche das Sinnliche der Idee theilhaft wird, in die Rechnung schon mit einschliesst. Von dem ταὐτὸν und θάτερον wurde schon S. 647 gezeigt, dass sie mit dem Untheilbaren und dem Theilbaren nicht zusammenfallen; auch die griechischen Ausleger unterscheiden beide in der Regel (dass es nicht alle thaten, sagt Prokl. in Tim. 187. C); so Xenokrates und Krantor bei Plut. c. 1—3 und Prokl. 181, C ff. 187, A ff. Simpl. De an. 6, b, u. Philop. De an. C, 2, o. D, 7, u. Tim. Locr. 95, E (das nähere über die Erklärungen dieser Männer a. d. a O. und bei Martin I, 371 ff. Steinhart VI, 243). Auch Plutarch c. 25, 3 stimmt damit überein: unter dem Theilbaren versteht er aber (c. 6), wie jetzt Martin I, 355 f., nicht die Materie, sondern die ungeordnete Seele, welche schon vor der Weltbildung, wie er annimmt, den Stoff bewegte, und erst durch ihre Verbindung mit der Vernunft (dem ἀμέριστον) zur Weltseele wurde. (Vgl. S. 642, 6.) Aus dem Selbigen und Andern macht der Lokrer 96, A (wegen Tim. 36, C ff.) mit willkührlicher Beschränkung ihrer Bedeutung zwei bewegende Kräfte. Die Annahme von Brandis in den zwei älteren Abhandchend getheilt worden 1), so heisst diess: die Seele | begreift alle

---

lungen, dass mit dem Untheilbaren und Theilbaren, oder dem Selbigen und Anderen, das Grosse und Kleine gemeint sei, und die verwandte von Stallbaum sup. loco Tim. S. 6 ff., welcher darunter die unbestimmte Zweiheit oder (*Sic*) das ideale und das körperliche Unendliche verstehen wollte, hat Bonitz S. 53, die Ansicht von Herbart (Einl. in die Phil. WW. I, 251) und Bonitz (S. 68 ff.), an welche auch Martin I, 358 ff. anstreift, dass die Seele aus den Ideen der Identität, der Verschiedenheit und des Wesens zusammengesetzt sei, hat Ueberweg S. 46. 54 widerlegt. Dass die Seele keine Idee sei, zeigt schon Plut. c. 22, 3.

1) Tim. 35, B—36, B. Die erschöpfende Erklärung dieser Stelle giebt nach dem Vorgang eines Krantor, Eudorus und Plutarch Böckh a. a. O. S. 43—81, vgl. metr. Pind. 203 ff., bei welchem man auch die älteren Ausleger derselben, so weit sie uns bekannt sind, verzeichnet findet. Ihm folgen alle Neueren ohne Ausnahme, wie Stallbaum z. d. St. Brandis I, 457 ff. II, a, 363 f. Martin I, 383 ff. II, 35 f. Müller zu s. Uebers. S. 263 ff. Steinhart VI, 99 f. Susemihl Genet. Entw. II, 357 ff. u. a., nicht alle freilich mit gleich richtigem Verständniss. Ich begnüge mich mit dem folgenden. Plato lässt die gesammte Weltseele in sieben Theile eintheilen, die sich zu einander verhalten wie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, indem er auf die Einheit die Zwei und Drei, und auf diese erst ihre Quadrat-, dann ihre Kubikzahlen folgen lässt. Diese beiden Zahlenreihen, die nach dem Verhältniss von 1 : 2, und die nach dem Verhältniss von 1 : 3 fortschreitende (die διπλάσια und die τριπλάσια διαστήματα), werden dann weiter in der Art ergänzt, dass zwischen jede zwei Glieder derselben zwei mittlere Proportionalzahlen eingeschoben werden, eine arithmetische und eine harmonische, d. h. eine solche, welche um gleichviel grösser als das kleinere und kleiner als das grössere Glied ist, und eine solche, deren Ueberschuss über das kleinere Glied und ihr Abmangel in Vergleich mit dem grösseren denselben Bruchtheil, dort des kleineren, hier des grösseren bildet. (Vgl. Th. I, 348, 3.) Wird dieser Forderung genügt, und wird hiebei als Einheit die kleinste Zahl gesetzt, welche auch alles weitere in ganzen Zahlen auszudrücken verstattet, so erhalten wir folgendes Schema, in welchem die zweite Zahl jeder Reihe das harmonische, die dritte das arithmetische Mittel angiebt:

a) für die διπλάσια διαστήματα:

Verhältniss von 1 : 2)	384	512	576	768
2 : 4)	768	1024	1152	1536
4 : 8)	1536	2048	2304	3072;

b) für die τριπλάσια διαστήματα:

Verhältniss von 1 : 3)	384	576	768	1152
3 : 9)	1152	1728	2304	3456
9 : 27)	3456	5184	6912	10368.

In diesem Schema verhält sich nun von den vier Zahlen jeder Reihe in den Reihen der διπλάσια διαστήματα die erste zur zweiten (z. B. 384 : 512)

Zahl- und Massverhältnisse ursprünglich in sich, sie ist ganz Zahl und Harmonie, und von ihr stammt alle Zahlbestimmung | und

---

und die dritte zur vierten (576 : 768) wie 3 : 4, die zweite zur dritten (512 : 576) wie 8 : 9; in den Reihen der τριπλάσια διαστήματα die erste zur zweiten (384 : 576) und die dritte zur vierten (768 : 1152) wie 2 : 3, die zweite zur dritten (576 : 768) wie 3 : 4. Es entstehen mithin (Tim. 36, A f.) die Verhältnisse 2 : 3, 3 : 4, 8 : 9. Die zwei ersten von diesen füllen die τριπλάσια, das zweite und dritte die διπλάσια διαστήματα aus. Versucht man jedoch das Verhältniss 3 : 4 auf das zu seiner Ergänzung dienende Verhältniss 8 : 9 zurückzuführen, so zeigt sich, dass dieses in jenem nicht aufgeht; sondern wenn wir von der Grundzahl 384 nach dem Verhältniss 8 : 9 fortschreiten, so erhalten wir zunächst die Zahlen 432 = $\frac{9}{8}$ × 384, und 486 = $\frac{9}{8}$ × 432, für den Rest aber statt des Verhältnisses 8 : 9 nur 486 : 512 = 243 : 256. Das gleiche gilt von der Auflösung des Verhältnisses 2 : 3 durch das Verhältniss 8 : 9, da 2 : 3 eben um das Intervall 8 : 9 grösser ist, als 3 : 4. Alle auf den Grundverhältnissen 2 : 3 und 3 : 4 beruhenden Verhältnisse lassen sich demnach in die zwei Verhältnisse 8 : 9 und 243 : 256 auflösen. Wird nun dieses Verfahren auf die sämmtlichen in unserem obigen Schema enthaltenen Zahlen angewendet, so ergiebt sich die nachstehende Reihe:

384	8 : 9	2048	256 : $273\frac{3}{8}$
432	8 : 9	2187	243 : 256
486	243 : 256	2304	8 : 9
512	8 : 9	2592	8 : 9
576	8 : 9	2916	243 : 256
648	8 : 9	3072	8 : 9
729	243 : 256	3456	8 : 9
768	8 : 9	3888	8 : 9
864	8 : 9	4374	243 : 256
972	243 : 256	4608	8 : 9
1024	8 : 9	5184	8 : 9
1152	8 : 9	5832	8 : 9
1296	8 : 9	6561	243 : 256
1458	243 : 256	6912	8 : 9
1536	8 : 9	7776	8 : 9
1728	8 : 9	8748	243 : 256
1944	243 : 256	9216	8 : 9
2048		10368	

In dieser aus den drei ersten Zahlen abgeleiteteten Reihe erkennt nun Plato die Grundbestimmungen des astronomischen und harmonischen Systems. Jenes, sofern er, allerdings ganz willkührlich, annimmt (Tim. 36, D vgl. 38, D. Rep. X, 617, A f.), die Entfernungen der Planeten richten sich nach der Zwei- und Dreizahl und ihrer Potenzen, die Sonne sei 2mal, Venus 3mal Merkur 4mal, Mars 8mal, Jupiter 9mal, Saturn 27mal soweit von der Erde entfernt, als der Mond. Ebenso aber auch Dieses. Die acht Töne des alle Harmonie in der Welt; denn die musikalische Harmonie und das System der Himmelskörper gelten unserem Philosophen,

---

Oktachords stehen nämlich nach diatonischer Eintheilung, die Saiten von unten nach oben, und mithin die Töne von der Höhe nach der Tiefe gezählt, (was freilich nicht immer geschieht z. B. bei Arist. Metaph. V, 11. 1018, b, 28. X, 7. 1057, a, 22 wird von der ὑπάτη durch die μέση zur νήτη fortgegangen) in folgendem Verhältniss:

νήτη	
	8 : 9
παρανήτη	
	8 : 9
τρίτη	
	243 : 256
παραμέση	
	8 : 9
μέση	
	8 : 9
λιχανὸς	
	8 : 9
παρυπάτη	
	243 : 256.
ὑπάτη	

Will man diese Verhältnisse nach einem einheitlichen Masse für alle acht Töne berechnen, und setzt man hiebei (wie diess bei den Alten gewöhnlich ist) den höheren Ton als den kleineren (weil nämlich die Höhe des Tones, wie bekannt, zu der Länge der tönenden Saiten bei gleicher Dicke und Spannung im umgekehrten Verhältniss steht, oder auch weil, wie Böckh a. a. O. 49 annimmt, der höhere Ton zu gleich vielen Schwingungen die kleinere Zeit braucht — doch kann ich diess in den von Böckh angeführten Stellen nicht finden, und jedenfalls scheint mir die erstere Messungsart die ursprünglichere), so erhält man folgende Formel: wenn der Ton der νήτη = 384 gesetzt wird, so ist die παρανήτη = 432, die τρίτη = 486, die παραμέση = 512, die μέση = 576, die λιχανὸς = 648, die παρυπάτη = 729, die ὑπάτη = 768. (Andere Zahlen würden sich ergeben, wenn man für die höheren Töne die grössere, für die tieferen die kleinere Zahl setzen wollte, wie wir diess, das Verhältniss der Töne nach der Zahl ihrer Schwingungen bestimmend, thun würden. Dann wäre die ὑπάτη zu 486 gesetzt, für die παρυπάτη 512, die λιχανὸς 576, die μέση 648, die παραμέση 729, die τρίτη 768, die παρανήτη 864, die νήτη 972 zu setzen. Offenbar ist diess aber nicht Plato's Berechnung, und wenn Martin I, 395 glaubt, er hätte eigentlich den höheren Tönen die grösseren Zahlen geben sollen, weil er sie nach Tim. 67, B. 80, A f. mit Aristoteles u. a. für schneller hielt, als die tieferen, so ist diess nicht richtig. Selbst solche von den alten Musikern, welche erkannt hatten, dass die höheren Töne aus mehr Theilen bestehen, oder mehr Bewegungen in der Luft hervorbringen, als die tieferen, thun diess, wie Martin selbst bemerkt, nicht immer, weil auch sie das Verhältniss der Töne nach der Länge der Saiten berechnen. Andere allerdings, wie Aristoteles bei Plut. Mus. 23, 5. die aristotelischen Probleme XVII, 23. Plut. an. procr. 18, 4 f. 19, 1. geben dem höheren Ton die grössere Zahl. Näheres über diesen Gegenstand bei Martin a. a. O.) Die Grundverhältnisse der obigen Tonleiter sind nun, wie schon die Pythagoreer gelehrt hatten (s. Th. I, 305. 1. 345 f), nach dem Vorgang der Pythagoreer, als die hauptsächlichsten Offenbarungen der unsichtbaren Zahlen und ihres Einklangs 1). Die Weltseele hat somit nach dieser Seite hin den gleichen Inhalt und Umfang, wie das, was Plato selbst im Philebus die Grenze, und ARISTOTELES in seinem Bericht über ihn das Mathematische nennt; denn von der „Grenze" heisst es dort 2), dass das gesammte Gebiet der Zahl- und Massverhältnisse ihr angehöre, und dem Mathematischen giebt ARISTOTELES die gleiche Stellung, welche die Weltseele im Timäus einnimmt: es steht in der Mitte zwischen den sinnlichen Dingen nnd den Ideen 3). Da-

---

die Oktave (διὰ πασῶν), oder das Verhältniss 1 : 2 (λόγος διπλάσιος), die Quinte (διὰ πέντε, bei Philolaus (δι' ὀξειῶν), oder 2 : 3 (ἡμιόλιον), die Quarte (διὰ τεσσάρων, bei Philol. συλλαβὴ), oder 3 : 4 (ἐπίτριτον), der Ton, oder 8 : 9, und der kleinere Halbton, oder 243 : 256 (diese kleinere Hälfte eines Tones heisst bei Philolaus δίεσις, später λεῖμμα, die grössere, = 256 : $273^5/_8$, wird ἀποτομὴ genannt). Von der νήτη zur παραμέση und von der μέση zur ὑπάτη ist eine Quarte, von der νήτη zur μέση und der παραμέση zur ὑπάτη eine Quinte, die Entfernung der einzelnen Saiten beträgt theils einen Ton, theils ein Limma. Es liegt am Tage, dass diess dieselben Verhältnisse sind, welche der obigen Zahlenreihe zu Grunde liegen. Auch alle daraus abgeleiteten (wie das διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε, = 1 : 3, und das δὶς διὰ πασῶν, = 1 : 4) lassen sich leicht in ihr nachweisen (vgl. PLUT. an. procr. 14, 2), und sie selbst enthält ein System von 4 Oktaven, einer Quinte und einem Ton; ebenso ist die Reihenfolge der Töne genau richtig, sobald man mit BÖCKH und dem falschen Timäus (der nur unter dieser Voraussetzung die Summe der fraglichen Zahlen auf 114695 angeben kann) zwischen die Zahlen 5832 und 6561 die Zahl 6144 einschiebt, welche von der ersten jener Zahlen um ein Limma, von der zweiten um eine Apotome entfernt ist. Dann bleibt nur noch die ganz unerhebliche Unregelmässigkeit, dass zwei Töne (2048 : 2304 und 6144 : 6912) in Halbtöne aufgelöst sind, und dass in der vierten Oktave (3072—6144) die Quinte der Quarte vorangestellt ist.

1) M. s. hierüber Rep. VII, 527, D f. 529, C ff. 530. D. Tim. 47, A ff. und Th. I, 374.

2) 25, A s. o. S. 577.

3) Metaph. I, 6. 987, a, 14: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. (Das gleiche in den kürzeren Andeutungen I, 9. 991, a, 4. VII, 2. 1028, b, 18. XI, 1. 1059, b, 6.) Das ἀκίνητα ist hier übrigens ungenau, denn schlechthin unbewegt ist bei Plato weder die Weltseele, noch auch, nach Rep. VII, 529, C f. (oben S. 538, 5), das Mathematische, sondern nur von dem Werden und dem Wechsel des Werdens sind sie frei.

mit stimmt es auch auf's beste, dass nach Plato gerade die mathematischen Wissenschaften, und sie allein, den Uebergang von der sinnlichen Anschauung zur Betrachtung der Idee bilden [1]); denn seinen Grundsätzen gemäss setzt diess voraus, dass ihr Gegenstand zwischen der Erscheinung und der Idee ebenso in der Mitte liege, wie sie selbst zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem begrifflichen Denken [2]). Nun unterscheiden sich freilich beide Begriffe auch wieder in ihren Ausgangspunkten und ihrer Fassung; die Vorstellung der Weltseele, von der Betrachtung des Lebens und der Bewegung ausgehend, stellt zunächst die in der Welt wirkenden Kräfte, nach Art der menschlichen Seele gedacht, dar, das Mathematische die nach Zahl und Mass geordnete Formbestimmtheit der Dinge [3]). Aber wie die höchsten wirkenden und die höchsten formalen Ursachen unserem Philosophen in den Ideen zusammenfallen, und nur zeitweise und in ungenauerer Darstellung von ihm getrennt werden, so verhält es sich auch hier: die Weltseele fasst die mathematischen Verhältnisse in sich zur Einheit zusammen, und tritt in dieselbe Stelle ein, in welcher nach | Aristoteles und dem Philebus nur das Mathematische Raum hat. Sind wir daher auch nicht zu der Annahme berechtigt, dass Plato beide einander ausdrücklich gleichgesetzt habe, müssen wir vielmehr anerkennen, dass die Aufgabe, ein Mittelglied zwischen Idee und Erscheinung zu finden, in den beiden Lehren von verschiedenen Seiten angefasst wird, dass dieses Mittlere im Begriff der Seele unter dem Gesichtspunkt der lebendigen Kraft als Ursache der Bewegung und Vorstellung gedacht wird, während es in dem des Mathematischen als eine eigenthümliche Form des Seins erscheint, so wollen doch beide in letzter Beziehung dasselbe ausdrücken, und beide nehmen im System den gleichen Ort ein [4]). Sie zeigen uns die Idee auf die Sinnen-

---

1) S. o. S. 533.

2) Vgl. S. 541 f.

3) Und darauf stützt sich schon Plutarch De an. procr. 23, 1, wenn er gegen die Annahme (worüber S. 659, 1), dass die Seele eine Zahl oder eine Raumgrösse sei, einwendet: μήτε τοῖς πέρασι μήτε τοῖς ἀριθμοῖς μηδὲν ἴχνος ἐνυπάρχειν ἐκείνης τῆς δυνάμεως, ᾗ τὸ αἰσθητὸν ἡ ψυχὴ πέφυκε κρίνειν· weder das Denken noch die Vorstellung und Empfindung lasse sich aus Einheiten oder Linien oder Flächen ableiten.

4) So auch Siebeck Unters. z. Phil. d. Gr. 101 f. Dass im Philebus

welt bezogen und das Sinnliche von festbegrenzten Verhältnissen umfasst; in den mathematischen Formen tritt die Einheit der Idee zwar in die Vielheit auseinander, aber dem Wechsel der sinnlichen Dinge sind sie nicht unterworfen [1]), die Seele geht zwar in das Körperliche und seine Bewegung ein, aber sie selbst ist nichts körperliches [2]), während vielmehr alles körperliche von anderem bewegt wird, ist sie das, was sich selbst und alles andere bewegt [3]), und wenn sie auch von der Idee selbst noch verschieden ist, so ist sie ihr doch unter allem am nächsten verwandt [4]). Ja streng genommen müssten wir noch einen Schritt weiter gehen: wir müssten sowohl von der Weltseele als von den mathematischen Formen sagen, dass sie die Idee selbst als die Formbestimmtheit und das bewegende Princip der Körperwelt seien; denn da die Materie als solche das Nichtseiende sein soll, kann das reale in der Seele nur die Idee sein. Allein die gleichen Gründe, welche für Plato die Trennung der Idee von der Erscheinung nothwendig gemacht haben, machen auch die Unterscheidung der Seele von der Idee nothwendig: jene ist ein abgeleitetes, diese ein ursprüngliches, jene ein gewordenes, diese ein ewiges, jene ein einzelnes, diese ein allgemeines [5]), jene das schlechthin Wirkliche selbst, diese ein solches, das an ihm nur theilnimmt [6]). Wie die Ideen neben einander gestellt werden, obwohl eigentlich die niederen in den höheren, und alle in der höchsten sein müssten, und wie das Sinnliche neben die Ideen gestellt wird, obwohl es

---

30, A. C neben dem πέρας, unter dem ich die mathematische Massbestimmung verstehe (s. o. S. 577 f.), die Weltseele noch besonders genannt wird, beweist weder gegen meine Erklärung des πέρας noch gegen die Richtigkeit der obigen Zusammenstellung. Ich nehme ja nicht an, dass Plato das Mathematische und die Seele sich ausdrücklich gleichgestellt habe, mich trifft es daher nicht, wenn Rettig (Αἰτία im Phileb. 20) jene Stelle der Annahme entgegenhält, „dass πέρας die Weltseele bedeute.“

[1]) S. S. 656, 3.

[2]) Soph. 246, E ff. Phädo 79, A f. Tim. 36, E u. a. St.

[3]) S. S. 649.

[4]) Phädo 79, A f. D (wo es sich zwar zunächst um die menschliche Seele handelt, aber von der Weltseele muss diess, auch nach Tim. 41, D, noch weit mehr gelten). Rep. X, 611, E.

[5]) Und ebenso die mathematischen Dinge im Verhältniss zur Idee; siehe Arist. in der S. 656, 3 angeführten Stelle.

[6]) S. S. 650 f. 554, 3.

ihnen eigentlich mit allem, was es reales hat, immanent ist, so tritt auch die Seele als ein drittes zwischen die Idee | und die Erscheinung, statt nur die der Erscheinung zugekehrte Seite der Idee zu bezeichnen, und neben der Seele finden wir noch die mathematischen Formen, während die mathematischen Verhältnisse doch zugleich auch wieder in der Seele selbst sind [1]).

---

[1]) Schon die alten Platoniker rechneten die Seele grossentheils zu dem Mathematischen, nur waren sie darüber nicht einig, ob sie arithmetischer oder geometrischer Natur, eine Zahl oder eine Grösse sei. Jenes nahm Xenokrates an, wenn er sie, wie wir später finden werden, als eine sich selbst bewegende Zahl definirte, ebenso (nach Prokl. in Tim. 187, B) Aristander, Numenius und viele andere: ebendahin gehört die Angabe (Diog. III, 67), Plato lege der Seele eine ἀρχὴ ἀριθμητικὴ, dem Leib eine γεωμετρικὴ bei, die sich aber freilich mit der unmittelbar folgenden, wornach er dieselbe als ἰδέα τοῦ πάντῃ διαστατοῦ πνεύματος bestimmt hätte, schlecht verträgt. Das andere behauptete nicht blos Severus, von dem diess Prokl. a. a. O. sagt, sondern auch Speusippus und Posidonius, wenn sich jener ihr Wesen räumlich (ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ) dachte (Stob. Ekl. I, 862), und dieser sie genauer als ἰδέα τοῦ πάντῃ διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσα ἁρμονίαν περιέχοντα definirte (Plut. an procr. 22, 1, der aber unter der ἰδέα τ. π. διαστ. irrthümlich eine Idee versteht, während vielmehr eine nach harmonischen Zahlen gebildete Gestaltung des Räumlichen gemeint sein muss). Bei der ersteren Auffassung wurden die Elemente der Seele, das Untheilbare und das Theilbare, auf das Eins und die unbestimmte Zweiheit, bei der zweiten wurden sie auf den Punkt und den Zwischenraum (Prokl. a. a. O., dessen Angabe sich uns in Betreff des Xenokrates noch weiter bestätigen wird), von Posidonius jedoch auf das νοητὸν und die Raumgrösse (τὴν τῶν περάτων οὐσίαν περὶ τὰ σώματα, die räumliche Begrenzung der Körper) gedeutet. Dass er die Seele in der Stelle des Timäus zu einer Grösse mache, wirft auch Arist. De an. I, 3. 407, a, 2 Plato vor. Derselben Ansicht ist **Ueberweg** a. a. O. 56. 74 ff.). Die Seele ist nach ihm eine mathematische, und näher eine räumliche Grösse, und von ihren Elementen bezeichnet das ταὐτὸν die Zahl, das θάτερον den aller Figuren fähigen Raum, welcher zugleich das Princip der Bewegung in der secundären Materie und als solches die vernunftlose Seele (s. o. S. 642, 6) ist. Mir scheint schon der Zwiespalt des Xenokrates und Speusippus zu beweisen, dass sich Plato ihnen gegenüber weder für die eine noch für die andere Ansicht bestimmt ausgesprochen hatte, wie denn auch Aristoteles seine Lehre von der Seele nur aus dem Timäus zu schöpfen weiss; denn was er De an. I, 2, (oben S. 636, 4) aus den Vorträgen über die Philosophie anführt, ist für unsere Frage unerheblich. Aus dem Timäus aber geht wohl so viel mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass er sich die Seele, trotz ihrer Unkörperlichkeit und Unsichtbarkeit, doch durch den Körper des Weltganzen verbreitet vorgestellt hat, wie

Die Thätigkeit der Seele ist theils Bewegen, theils Erkennen 1). Sie ist das ursprüngliche Princip aller Bewegung, denn sie allein ist das Sichselbstbewegende, und indem sie sich selbst bewegt, bewegt sie auch den Körper 2); sie sorgt, wie der Phädrus sagt, für das Leblose, durchwandelt die Welt und regiert sie 3). Dasselbe stellt der Timäus mit phantastischer Anschau-

---

ja überhaupt ähnliche Vorstellungen über das Verhältniss der Seele zu ihrem Leibe gerade bei einer lebendigeren Auffassung desselben schwer zu vermeiden sind; dass er sie dagegen so ausdrücklich, wie diess Ueberweg annimmt, zur räumlichen Grösse gemacht hätte, kann ich nicht glauben. Alle Aeusserungen, welche man hiefür anführen könnte, sind in jenem mythisch-symbolischen Halbdunkel gehalten, das uns ihre dogmatische Auffassung verbietet, und wenn doch wohl niemand das Zerspalten der Weltseele in acht Kreise, und alles weitere, was damit zusammenhängt, im buchstäblichen Sinne für Plato's eigentliche Meinung ausgeben wird, so ist ebendamit auch die allgemeine Voraussetzung, welche eben nur jener uneigentlichen Darstellung dient, dass die Seele räumlich ausgedehnt und räumlich theilbar sei, in Frage gestellt. Andernfalls müsste man sie nicht blos für etwas ausgedehntes, sondern geradehin für etwas körperliches halten: denn etwas räumliches, das kein stoffliches ist, kann man so wenig spalten und zu Kreisen umbiegen, als man es (nach Tim. 41, D) im Kessel mischen kann. Aus der Darstellung des Timäus folgt daher nichts, weil zu viel daraus folgen würde. An sich selbst aber ist es nicht glaublich, dass Plato, welchem die Räumlichkeit für das unterscheidende Merkmal des Körpers gilt, ebendieselbe dem Unkörperlichen, welches der Idee so nahe steht, wie die Seele, ausdrücklich beigelegt haben sollte. Weit eher hätte er die Seele eine Zahl nennen mögen; da aber diese Bestimmung nicht ihm beigelegt, sondern übereinstimmend als etwas dem Xenokrates eigenthümliches angeführt wird, so dürfen wir sie ihm nicht zuschreiben. Das wahrscheinlichste ist vielmehr, dass er sich hierüber nicht ausgesprochen, und das Verhältniss der Seele zum Mathematischen überhaupt in jener Unbestimmtheit belassen hat, wie sie unser Text annimmt.

1) Vgl. S. 649 ff. Arist. De an. I, 2.

2) S. S. 649, 4. Phädr. 245, D f.: κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν . . . ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται . . . μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν.

3) 246, B: πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ. ἡ δὲ πτερορρυήσασα φέρεται u. s. w. Man kann hier freilich zweifeln, ob unter der πᾶσα ψυχὴ die gesammte Seele d. h. die Seele des All, oder (mit Susemihl II, 399 und andern) jede (Einzel-) Seele zu verstehen ist; für die erstere Deutung spricht jedoch ausser dem πᾶσα ἡ ψυχὴ (wofür sich auch πᾶσα ψ. findet) das παντὸς ἐπιμε-

lichkeit dar. Die gesammte Weltseele, erzählt er, wurde der Länge nach in zwei Theile gespalten, und diese zwei Hälften zu einem äusseren und einem inneren Kreis umgebogen, von denen jener der Kreis des Selbigen, dieser der des Anderen genannt wird. Diese Kreise, schief in einander gelegt, sind das Gerüste des Weltgebäudes: der Kreis des Selbigen ist die Sphäre der Fixsterne, aus dem des Anderen wurden durch weitere Spaltung die sieben Planetenkreise gebildet. In der | Drehung dieser Kreise bewegt sich die Seele, von dem Mittelpunkt der Welt bis zum Umkreis verbreitet, und sie von aussen umhüllend, in sich selbst; und da nun alles Körperliche in dieselbe eingebaut ist, so bewirkt sie ebendamit auch seine Bewegung [1]). Als Plato's eigentliche Meinung werden wir jedoch nur so viel festhalten können, dass die Seele, durch das Weltganze verbreitet, und vermöge ihrer Natur sich unablässig nach festen Gesetzen bewegend, sowohl die Vertheilung des Stoffs an die himmlischen Sphären als die Bewegung der letzteren verursache, dass sich in der Ordnung und dem Umlauf der Gestirne ihre Harmonie und ihr Leben offenbare. Mit der Bewegung der Weltseele und mit ihrer harmonischen Eintheilung setzt nun aber der Timäus auch ihr Erkennen in Verbindung. Vermöge ihrer Zusammensetzung, sagt er 37, A ff., und weil sie nach Zahlenverhältnissen getheilt und dadurch mit sich selbst zusammengeschlossen sei, weil sie endlich durch ihre Kreisbewegung zu sich selbst zurückkehre, sage sie sich selbst, durch ihr ganzes Wesen hindurch, über alles, was sie in ihrem Umlauf berühre, das Theilbare wie das Untheilbare, mit was es einerlei sei und von was verschieden, und wie es sich überhaupt nach jeder Beziehung in seinem Werden und in seinem Sein verhalte; diese Rede aber in dem Sichselbstbewegenden lautlos sich fortpflanzend, erzeuge die Erkenntniss: werde das Wahrnehmungsvermögen von ihr berührt, und werde sie von dem Kreise des

---

λεῖται τοῦ ἀψύχου . . . πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, denn jede Einzelseele nimmt sich nur ihres Leibes, und alle Einzelseelen zusammen nehmen sich nur ihrer sämmtlichen Leiber an, für alles Leblose, mit Einschluss der unorganischen Natur, sorgt nur die Seele des Ganzen; nur dass diese hier zugleich, unklarer als im Timäus, die Gesammtheit der Einzelseelen in sich schliessend und sich in sie umwandelnd gedacht ist.

[1]) 34, B. 36, B—E. Das astronomische in dieser Darstellung wird später besprochen werden.

Anderen in der Seele verkündigt[1]), so entstehen richtige Vorstellungen und Meinungen, werde sie dem Denken von dem Kreise des Selbigen angezeigt, so bilde sich Vernunfterkenntniss und verständiges Wissen[2]). Auch hier spielt aber freilich eigentliche und bildliche Ausdrucksweise in einander, und Plato selbst hätte wohl kaum genau angeben können, wo das dogmatische in seiner Darstellung aufhört, und das mythische anfängt. Dass er der Welt in vollstem Ernst eine Seele, und in dieser Seele die vollkommenste Vernunft zugeschrieben hat, die überhaupt einem Gewordenen zukommen kann, lässt sich nicht bezweifeln[3]); und wenn freilich der schärfere Begriff der Persönlichkeit auf diese Seele kaum Anwendung findet[4]), so zeigt doch der Philosoph durch alles, was er von ihr sagt, zur Genüge, dass er selbst sie sich nach Analogie der menschlichen Seele denkt; die Fragen aber, welche uns in diesem Fall zunächst liegen würden, wie es sich mit der Weltseele hinsichtlich ihres Selbstbewusstseins und ihres Willens verhalte, hat er schwerlich aufgeworfen[5]). Dass nun aber die Erkenntnissthätigkeit dieser Seele mit der räumlichen Umwälzung der Gestirnkreise zusammenfallen soll, dass

---

1) S. 37, B ist nämlich, wie der Gegensatz von λογιστικὸν zeigt, statt αἰσθητὸν mit einer der Bekker'schen Handschriften αἰσθητικὸν zu lesen, und auf eben dieses bezieht sich nach unserem Texte das αὐτοῦ τὴν ψυχήν. Das αἰσθητικὸν muss dann nämlich zunächst nicht das Wahrnehmungsvermögen, sondern das der Wahrnehmung fähige Subjekt bezeichnen, welches indessen zugleich auch ein des Denkens fähiges, ein λογιστικὸν, sein kann. Bequemer ist es aber allerdings, αὐτὸν [sc. τὸν λόγον] zu lesen: dann kann das αἰσθητικὸν das Wahrnehmungsvermögen sein, und die ganze Stelle erhält eine natürlichere Färbung. Ich folge daher im obigen dieser Vermuthung. Gewöhnlich fasst man den Ausdruck: περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνεσθαι, π. τὸ λογιστικὸν εἶναι so, dass dadurch die Objekte des λόγος bezeichnet werden sollen (vgl. Stallbaum z. d. St.), wobei man aber mit dem λογιστικὸν, statt dessen in diesem Fall νοητὸν stehen sollte, in Verlegenheit kommt.

2) Ueber diese Stufen des Erkennens vgl. m. S. 536 f.

3) S. o. S. 648 ff. 598, 3. 579, 1.

4) Denn was sollen wir uns unter einer Persönlichkeit denken, welche zahllose andere Wesen, und darunter auch lebendige und beseelte, in sich befasst, oder wie könnte andererseits die Seele Weltseele sein, wenn sie sich nicht zu allen Theilen der Welt verhält, wie die Seele zu den Theilen ihres Leibes?

5) M. vgl. in dieser Beziehung, was S. 598 f. bemerkt wurde.

die Vernunft und Wissenschaft dem Fixsternkreis, die Vorstellung dem Planetenkreis zugetheilt wird, diess freilich lautet für uns höchst seltsam, und auch Plato wollte diese Darstellung gewiss nicht buchstäblich verstanden wissen [1]; aber doch hat er wohl das Erkennen mit der Bewegung der Seele in einen Zusammenhang gesetzt, von dem sich freilich schwer sagen lässt, und von dem er selbst schwerlich hätte sagen können, wie man ihn sich näher zu denken habe, indem er das Wissen als eine in sich zurückkehrende Bewegung betrachtete, und demnach der Weltseele gerade desshalb ein Wissen von allem zuschrieb, was in ihr und was in der Welt ist, weil ihr die vollkommene Bewegung in und um sich selbst zukommt. Aehnlich hatten ja auch schon andere das Erkennen und die Bewegung verknüpft [2], und Plato selbst vergleicht beide auch sonst in einer Weise, welche uns zeigt, dass er sie sich | von analogen Gesetzen beherrscht denkt [3]. Und das gleiche gilt von der mathematischen Theilung der Seele: wie Plato die Unterschiede des Erkennens durch Zahlen ausdrückte [4], so konnte er auch das Erkennen überhaupt mit der Zahl in Verbindung setzen. Indem das unendlich Viele durch Zahl und Mass auf bestimmte Verhältnisse zurückgeführt wird, wird es, wie schon Philolaus gelehrt hatte [5], erkennbar.

---

[1] Wollte man das so eben aus Tim. 37, B angeführte nehmen, wie es dasteht, so würde sich ergeben, dass die richtige Vorstellung durch die Bewegung der Planetenkreise, das Denken und Wissen durch die des Fixsternkreises bewirkt werde. Damit lässt sich aber kein klarer Gedanke verknüpfen, mag man nun unter jenem Denken und Vorstellen das der menschlichen Seele oder das der Weltseele verstehen: von welcher sich zudem kaum annehmen lässt, dass ihr Plato ausser dem Denken auch noch ein blosses Meinen, wenn auch ein richtiges, zugeschrieben haben würde.

[2] So namentlich Anaxagoras und Diogenes; s. Th. I, 804 f. 220 vgl. **Arist.** De an. I, 2. 405, a, 13. 21.

[3] Tim. 34, B nennt er die Kreisbewegung τῶν ἑπτὰ [κινήσεων] τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν. ähnlich 39, C. 40, A. Gess. X, 898, A sagt er von ihr: εἶναί τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν . . . κατὰ ταὐτὰ δήπου καὶ ὡςαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι, und Tim. 77, B. 89, A. 90, C f. vgl. 43, D. 44, D. 47, D wird das Denken geradehin als eine Bewegung, und näher eine Kreisbewegung (περιφορὰ) der Seele beschrieben.

[4] S. o. S. 536, 2. 636, 4.

[5] S. Th. I, 294, 1.

Wenn daher Plato das Wissen der Weltseele neben ihrer Zusammensetzung und ihrer Bewegung auch aus ihrer harmonischen Eintheilung ableitet [1]), so ist diess im wesentlichen seine ernstliche Meinung. Die Seele könnte die Dinge nicht erkennen, wenn sie nicht in den harmonischen Zahlenverhältnissen das Princip aller Ordnung und Bestimmtheit in sich trüge. Wie ihre Bewegung durch die Zahl geordnet ist, so auch ihr Erkennen, und wie sie dort die Idee in die Erscheinung überführt, und die unbegrenzte Vielheit des Sinnlichen der Idee unterwirft, so verknüpft sie auch hier die Einheit und die Mannigfaltigkeit, das vernünftige Erkennen und das sinnliche Vorstellen.

8. Fortsetzung.

b) Das Weltgebäude und seine Theile.

In dem vorstehenden sind die leitenden Gedanken der platonischen Naturansicht enthalten. Die Welt ist die Erscheinung der Idee im Raum und in der Zeit, das sinnliche und veränderliche Abbild des Ewigen, sie ist das gemeinsame Erzeugniss der göttlichen Vernunft und der Naturnothwendigkeit, der Idee und der Materie; das aber, was beide mit einander vermittelt, der nächste Grund aller Ordnung, aller Bewegung, alles Lebens und aller Erkenntniss ist die Seele.

Wie nun aus diesen Ursachen die Entstehung und Einrichtung der Welt zu erklären sei, zeigt der Timäus, und er geht dabei tief | in's einzelne der Erscheinungen ein. Indessen begreift es sich aus Plato's Eigenthümlichkeit leicht, dass diese naturwissenschaftlichen Untersuchungen weniger nach seinem Geschmack waren, und so steht denn der Timäus nicht blos unter seinen Schriften in dieser Beziehung allein, sondern auch in seinen mündlichen Vorträgen scheint er sich nicht eingehender damit befasst zu haben; Aristoteles wenigstens weiss sich für diesen Theil seiner Lehre immer nur auf den Timäus zu berufen. Plato sagt aber auch ausdrücklich, dass er diesen Erörterungen geringeren Werth beilege, als der allgemein philosophischen Untersuchung. Unsere Reden, erklärt er, seien ebenso beschaffen, wie die Gegenstände, von denen sie handeln; nur die Lehre von dem unveränderlichen Sein könne auf vollkommene Sicherheit und Genauigkeit Anspruch machen, wo es sich dagegen um die blosse Erscheinung jenes wahrhaft Wirklichen handle, da müsse man sich statt der strengen Wahrheit mit der Wahrscheinlichkeit begnügen[1]; diese Dinge seien daher mehr Sache einer geistreichen Unterhaltung, als der ernsten philosophischen Untersuchung[2]. Mag nun auch immerhin einiges in diesen Aeusserungen nicht ganz ernstlich gemeint sein[3], so geht doch wohl daraus hervor, dass sich Plato der Schwäche seiner naturwissenschaftlichen Ausführungen bis zu einem gewissen Grad bewusst war, und dass er zugleich glaubte, nach der Natur des Gegenstands lasse sich in diesen Untersuchungen kaum eine grössere Sicherheit erreichen. Auch wir werden vielem einzelnen darin keine Bedeutung für seine Philosophie zuschreiben können. Es sind Bemerkungen und Vorstellungen, zum Theil sinnreich, zum

---

[1]) Tim. 37, A: ἅτε . . . ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ ξυνδεθεῖσα.

---

[1] Tim. 29, B f. vgl. 44, C. 56, C. 57, D. 67, D. 68, D. 90, E. Selbst bei den wichtigen Fragen über die Materie und die Einheit der Welt gebraucht Plato diese Verwahrung. Tim. 48, D (über den Text vgl. Böckh Klein. Schr. III, 239) sagt er: über das Sinnliche, als die εἰκὼν des wahren Seins, seien nur εἰκότες λόγοι möglich, d. h. solche, die der Wahrheit nur ähnlich, nicht sie selbst, sind, wie ja auch eine εἰκὼν das ist, was einer Sache zwar ähnlich, aber nicht sie selbst, ist. Zu dem aber, was der Wahrheit blos ähnlich, blos wahrscheinlich ist, gehören in Plato's Sinn nicht nur die wissenschaftlichen Vermuthungen, sondern (wie Susemihl Genet. Entw. II, 321 mit Recht annimmt) auch die mythischen Darstellungen, wie er selbst diess in den Stellen, welche schon S. 485, 1 angeführt wurden, deutlich zu erkennen giebt; sagt er doch im Phädo 114, D beim Schluss seines eschatologischen Mythus ausdrücklich: es wäre zwar unverständig, ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν . . . ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα . . . τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ u. s. w., womit doch unstreitig gesagt ist, dass dieser Mythus zwar nicht auf volle Wahrheit, aber doch auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könne, und das gleiche ergiebt sich aus Gorg. 527, A vgl. 523, A.

[2] Tim. 59, C: τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι, τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν, ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως ἕνεκα, τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.

[3] Die παιδιὰ wenigstens in der ebenangeführten Stelle erinnert an den entsprechenden, offenbar übertreibenden Ausdruck Phädr. 265, C. 276, D, und die ganze geringschätzige Behandlung des naturwissenschaftlichen hängt mit dem feierlichen Ton des Timäus zusammen.

Theil kindisch, die für die Geschichte der Naturwissenschaft ohne Zweifel von Interesse sind, für die Geschichte der Philosophie dagegen | grossentheils desshalb nichts darbieten, weil sie mit Plato's philosophischen Grundsätzen nicht enger verknüpft sind; manches scheint auch von anderen, wie namentlich Philolaus und wohl auch Demokrit, entlehnt zu sein. Von allgemeinerer Bedeutung sind hauptsächlich drei Punkte: die Frage über die Entstehung der Welt, die Ableitung der Elemente, die Vorstellung vom Weltgebäude.

1. Die Entstehung der Welt beschreibt der Timäus bekanntlich in der Weise einer mechanischen Construction. Der Weltbaumeister beschliesst, die Gesammtheit des Sichtbaren so vollkommen als möglich zu machen, indem er dem ewigen Urbild des lebendigen Wesens ein geschaffenes Wesen nachbilde; zu diesem Behufe mischt er zuerst die Weltseele, und vertheilt sie in ihre Kreise; hierauf fasst er die chaotisch fluthende Materie in die Grundformen der vier Elemente; aus diesen bereitet er das Weltgebäude, indem er die Materie in das Gerüste der Weltseele einfügt; in seine verschiedenen Theile setzt er als Zeitmesser die Gestirne; damit endlich zur Vollkommenheit der Welt nichts fehle, bildet er (wie wir später noch sehen werden) die lebenden Wesen 1). Nun kann freilich der mythische Charakter dieser Darstellung im allgemeinen keinem Zweifel unterliegen: dagegen ist es nicht ganz leicht auszumachen, wie weit das mythische in ihr gehe. Ueber den Weltbildner, die Materie und die Seele ist in dieser Beziehung schon früher gesprochen worden; hier beschäftigt uns zunächst die Frage, ob und inwieweit es Plato mit dem zeitlichen Anfang und der allmählichen Bildung der Welt ernst ist 2). Einerseits scheint diess | nicht allein die

---

1) S. 27, E—57, D.

2) Schon die ersten Schüler Plato's waren hierüber getheilter Ansicht. ARISTOTELES (De coelo I, 10. 280, a, 28. IV, 2. 300, b, 16. Phys. VIII, 1. 251, b, 17. Metaph. XII, 3. 1071, b, 31. 37. De an. I, 3. 406, b, 25 ff.) nimmt in seiner Kritik der platonischen Kosmogonie den Timäus durchaus beim Wort und hält namentlich auch die zeitliche Entstehung der Welt, der Weltseele und der Zeit für Plato's wirkliche Meinung; doch sagt er selbst gen. et corr. II, 1. 329, a, 13: Plato habe sich nicht deutlich darüber erklärt, ob die Materie anders, als in der Form der 4 Elemente, da sein könne; offenbar müsste aber, wenn diese Frage verneint wird, auch der Weltanfang

ganze Darstellung des Timäus zu fordern, sondern noch bestimmter scheint es aus der Erklärung (S. 28, B) hervorzugehen, dass die Welt als körperlich auch geworden sein müsse, denn alles Sinnliche und Körperliche sei ein Gewordenes. Andererseits gerathen wir doch mit dieser Annahme in eine Reihe der auffallendsten Widersprüche. Wenn alles Körperliche geworden ist, so müsste diess auch von der Materie gelten, die doch der Timäus der Weltbildung schon voraussetzt, und (S. 30, A) auch in diesem ihrem vorweltlichen Zustande bereits als etwas sichtbares bezeichnet: rechnet man aber die Vorstellung von einer ewigen Materie mit zum mythischen, wer verbürgt uns dann, dass nicht auch die Behauptung eines Weltanfangs eben dazu gehöre, und ihre eigentliche Meinung nur die sei, die metaphysische Abhängigkeit des Endlichen vom Ewigen auszudrücken? Denn dass sein Gewordensein in dogmatischer Form bewiesen wird, ist um so weniger von Gewicht, da es sich bei diesem Beweise zunächst nicht darum handelt, einen zeitlichen Anfang, sondern einen Urheber der Welt aufzuzeigen [1], und

---

verneint werden. Andere behaupteten (nach Arist. De coelo I, 10. 279, b, 32). Plato stelle nur um der Anschaulichkeit willen die Weltbildung als einen zeitlichen Akt dar: durch Simpl. z. d. St. Schol. in Arist. 488, b, 15 (dessen Aussage andere, ebd. 489, a, 6. 9 wiederholen), Pseudoalex. z. Metaph. 1091, a, 27, Plut. procr. an. 3, 1 erfahren wir, dass sich Xenokrates dieser Auskunft bedient hatte. Ebenso in der Folge Krantor und Eudorus (Plut. a. a. O. und c. 4, 1), Taurus b. Philop. De aetern. mundi VI, 21 und wohl die meisten von den pythagoraisirenden Platonikern, die Neuplatoniker ohnedem ganz allgemein. Dagegen verwirft Theophrast (Fragm. 28 f. Wimm. b. Philop. a. a. O. VI, 8. 31. 27), wenn auch nicht so entschieden, wie Aristoteles, diese Annahme, und mit ihm stimmt Alexander b. Philop. VI, 27 und, wie es scheint, die ganze peripatetische Schule überein. Unter den Platonikern sucht Plut. a. a. O. und Attikus (über den Th. III, a, 722 2. Aufl.) zu beweisen, dass die Anfangslosigkeit der Welt Plato fremd sei. Von den Neueren hat Böckh (über die Weltseele 23 f.) die Ansicht des Xenokrates wiederholt; dieselbe Auffassung habe ich plat. Stud. 208 ff. und in der ersten Auflage dieser Schrift, in Uebereinstimmung mit Brandis (II. a, 356 f. 365), Steinhart (Plat. WW. VI. 68 ff. 94 f.), Susemihl (genet. Entw. II. 326 ff.) u. a. vertheidigt; dagegen erklären sich für Plutarch's Ansicht Martin Études I, 355. 370 f. 377. II, 179 ff. Ueberweg Rhein-Mus. IX, 76. 79. Plat. Schr. 287 f. Stumpf Verh. d. plat. Gott. z. Idee d. Guten 36 ff.

[1] Vgl. Tim. 28, B: σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, . . πότερον ἦν ἀεὶ,

da Plato noch manches, was wir unmöglich für seine wirkliche, ernstgemeinte Ansicht halten können, in ebenso dogmatischem Ton vorträgt [1]). Wollen wir | ferner auf solche Folgerungen aus

---

γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν … τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

[1]) Man nehme z. B. Polit. 269, C. Hier wird die Nothwendigkeit eines periodischen Wechsels zwischen der Selbstbewegung der Welt und ihrem Bewegtwerden durch die Gottheit, der Ausgangspunkt des bekannten kosmologischen Mythus, gerade so lehrhaft und mit demselben anscheinenden Ernst bewiesen, wie im Timäus die Nothwendigkeit eines Weltanfangs: „Das Körperliche kann sich unmöglich immer gleich verhalten. Die Welt hat einen Körper. Sie muss sich also verändern; und diese Veränderung besteht in ihrer Drehung. Dass sie aber fortwährend sich selbst drehe, ist nicht möglich, denn diess kann nur das ἡγούμενον τῶν κινουμένων πάντων; dass sie von diesem bald in der einen bald in der andern Richtung bewegt werde, erlaubt seine Natur nicht (οὐ θέμις). Die Welt kann mithin weder immer sich selbst bewegen, noch immer von der Gottheit bewegt werden, noch können zwei Götter sie in entgegengesetztem Sinn bewegen; es bleibt mithin nur übrig, dass sie bald von der Gottheit, bald, sich selbst überlassen, von ihrer eigenen Kraft in entgegengesetzter Richtung bewegt wird.“ Diess lautet genau so didaktisch, wie die Stelle des Timäus, und lässt sich in ebenso bündige formale Schlüsse fassen, wie Stumpf (a. a. O. 38 f.) diess bei jener gethan hat. Aber wird irgend jemand daraus schliessen, dass Plato wirklich der Meinung gewesen sei, die Welt werde abwechslungsweise von der Gottheit und dann wieder in umgekehrter Richtung und unter Umwälzung aller Verhältnisse von ihrer ἔμφυτος ἐπιθυμία bewegt? wiewohl Plato auch noch weiterhin im vollkommensten Lehrton mittelst Fragen und Antworten darthut, dass mit der Drehungsrichtung der Welt auch das Leben der in ihr befindlichen Wesen den entgegengesetzten Verlauf habe nehmen müssen. — Wenn ferner irgend etwas im platonischen System durch die bestimmtesten Erklärungen seines Urhebers festgestellt ist, so ist diess der Satz, dass die Ideen ungeworden sind. Nichtsdestoweniger redet Plato, wie wir S. 559 gesehen haben, von Gott als dem Schöpfer der Ideen, und in seinen Lehrvorträgen sprach er sich über die Entstehung derselben aus den Urgründen so aus, dass Aristoteles in diesem Fall ebenso, wie bei der Frage über die Weltbildung, der Meinung ist, es werde nicht blos τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν eine γένεσις τῶν ἀριθμῶν angenommen. (Metaph. XIV, 4, Anf. Dass unter den ἀριθμοὶ hier die Ideenzahlen zu verstehen sind, und die Stelle sich nicht blos auf Platoniker, sondern auch auf Plato selbst bezieht, erhellt auser allen andern Angaben über Plato's Lehre von den Elementen der Ideen aus Alex. zu Metaph. I, 6. 987, b, 33. Schol. 551, a, 38 ff.) — Wie zuversichtlich würden weiter ohne Zweifel diejenigen, welche die Erzählung des Timäus von der Weltentstehung buchstäblich genommen wissen wollen, sich auf Plato's eigene Erklärung berufen, wenn von ihr gesagt

der platonischen Lehre, von denen wir nicht wissen, ob der Philosoph selbst sie gezogen hat [1]), kein Gewicht legen, so verhält es sich doch anders mit der Behauptung (Tim. 37, D. 38, C), dass die Zeit erst mit der Welt entstanden sei. Diese Behauptung ist ganz folgerichtig, wenn man einmal einen Weltanfang annimmt; denn was vorher allein war, die Ideenwelt, ist nicht in der Zeit, die leere Zeit aber ist nichts. Um so weniger stimmt es zu derselben, dass Plato immer wieder von dem redet, was vor der Weltbildung war [2]), während er zugleich anerkennt (S. 37, E ff.), dass dieses Vor und Nach eben nur in der Zeit möglich ist. Endlich schliesst auch die sonst von ihm gelehrte anfangslose Präexistenz der Seele [3]) einen Anfang der Welt aus,

---

wäre, was wir Tim. 26, D lesen: τὸ μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που. Meint doch Stumpf a. a. O. wirklich, sich auf diese Worte stützen zu können. Allein sie gehen, wie der Augenschein zeigt, gar nicht auf die Schilderung der Weltbildung, sondern auf die Erzählung des Kritias vom Kampf der Athener und Atlantiden, die doch, wenn je eine, ein πλασθεὶς μῦθος ist, von der diess aber Plato hier ausdrücklich läugnet Auch an die früher (S. 610 f.) besprochenen Widersprüche in seinen Aeusserungen über die Materie und an die S. 508, 1 berührte Erörterung im Protagoras kann hier erinnert werden, um anschaulich zu machen, wie wenig in Fällen, wie der vorliegende, durch den scheinbar didaktischen Ton einer Stelle das Recht, alles in ihr für Plato's wissenschaftliche Ueberzeugung zu halten, schon verbürgt ist und wie vielen Grund man hat, sich zweimal zu besinnen, ehe man sich bei einer Frage, wie die vorliegende, zu der Behauptung (Ueberweg plat. Schr. 287 f.) hinreissen lässt, welche an sich schon im Mund eines theologischen Apologeten sich besser ausnähme, als in dem eines Geschichtsforschers: wenn Plato Tim. 28, B sich für das Gewordensein der Welt entscheide, während er doch meinte, in Wirklichkeit sei sie ewig (was freilich auch unser Text in dieser Unbedingtheit nicht annimmt), „dann liessen sich zur Charakteristik eines solchen Verfahrens keine gelindern Ausdrücke wählen, als solche, deren man sich bei wirklicher Anwendung auf Plato in tiefster Seele zu schämen hätte: er wäre unter jener Voraussetzung entweder ein Heuchler oder ein Narr.“ Welches von beiden soll er denn gewesen sein, als er die Stelle des Politikus niederschrieb, oder als er die Fabel von den Atlantiden ausdrücklich für eine wahre Geschichte erklären liess?

[1]) Dass z. B. die Welt, wenn Gott sie (nach Tim. 29, E) aus Güte geschaffen hat, ebenso ewig sein müsse, wie die Güte Gottes.

[2]) Tim. 30, A. 34, B. C. 52, D. 53, B.

[3]) Phädr. 245, D ff. Meno 86, A. Phädo 106, D. Rep. X, 611, A s. u. Auch an Gess. VI, 781 E kann erinnert werden, wo die Annahme, dass das

denn die Seele ist theils selbst ein Theil der Welt, theils kann sie nicht ohne den Körper, den sie gestaltet und belebt, gedacht werden [1]. Mögen nun auch diese Widersprüche nicht hinreichen, um zu beweisen, dass Plato die Annahme eines Weltanfangs mit ausdrücklichem Bewusstsein als eine für sich unwahre Vorstellung gebraucht, und seiner eigentlichen Meinung nach die Anfangslosigkeit der Welt ausdrücklich angenommen habe, so können sie doch wenigstens so viel darthun, dass ebensowenig die entgegengesetzte Annahme als ein von Plato mit ausdrücklicher didaktischer Absicht vorgetragener Lehrsatz, sondern höchstens nur als eine von den Vorstellungen betrachtet werden kann, deren er sich bedient, ohne sich zu einer bestimmten Untersuchung und Entscheidung über ihre Wahrheit angeregt zu finden. Und zur Bestätigung dieser Ansicht dient nicht blos die Nachricht, dass schon manche Schüler Plato's die zeitliche Entstehung der Welt für blosse Einkleidung erklärt haben [2]), sondern auch die ganze Composition des Timäus: denn statt die Bildung des Weltganzen nach der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Theile zu verfolgen, wie diess ein geschichtlicher Bericht thun müsste, ist diese Darstellung ganz nach begrifflichen Momenten gegliedert; sie spricht zuerst in aller Vollständigkeit von den Erzeugnissen | der Vernunft in der Welt, dann (S. 47, E ff.) von denen der Nothwendigkeit, und endlich (S. 69 ff.) von der Welt als gemeinsamem Ergebniss dieser beiden Ursachen; ebenso im ersten von diesen Theilen vorher von der Bildung der körperlichen Elemente, als von der ihr vorangehenden der Weltseele: auch das findet sich, dass der gleiche Gegenstand, weil er sich aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten liess, doppelt vorkommt, wie eben die Entstehung der Elemente. Diese Darstellung weist so schon durch ihre Form darauf hin, dass sie nicht sowohl über den geschichtlichen Hergang der Weltbildung zu berichten, als viel-

---

Menschengeschlecht anfangs- und endlos sei, wenigstens möglich, und selbst wahrscheinlich, gefunden wird.

[1] Die Auskunft aber, dass nicht die im Timäus geschilderte Weltseele, sondern nur die ungeordnete Seele der Gesetze anfangslos sei, ist schon S. 642, 6 beseitigt worden. Der Phädrus bezeichnet ja die Seele, deren Anfangslosigkeit er beweist, ausdrücklich als die Bewegerin des Himmels.

[2] S. o. S. 666, 2.

mehr die allgemeinen Ursachen und Bestandtheile der Welt, wie sie jetzt ist, aufzuzeigen beabsichtigt. Aus diesem Grunde ist auch das mythische in ihr gerade an den Punkten am stärksten aufgetragen, wo ein zeitlich neues eintritt, wie S. 30, B. 35, B. 36, B. 37, B. 41, A u. s. w. [1]).

2. Die Bildung der Elemente. Damit nun eine geordnete Welt entstände, mussten zunächst in den vier Elementen [2]) die Grundformen alles Körperlichen festgestellt werden. Gleich hier begegnen sich aber die beiden Betrachtungsweisen, die teleologische und die physikalische. Vom teleologischen Standpunkt aus sagt der Timäus (31, B ff.): als körperlich habe die Welt sichtbar und greifbar sein müssen; jenes habe sie ohne Feuer, dieses ohne Erde, den Grund alles Festen, nicht sein können; zwischen beiden müsse aber ein drittes in die Mitte treten, das sie verknüpfe, und da nun die schönste Verknüpfung die Proportion sei, so müsse dieses dritte mit beiden in Proportion stehen. Hätte man es nun blos mit Flächen zu thun, so würde Ein Mittelglied genügen; da es sich aber um Körper handle, seien deren zwei nöthig [3]). Wir erhalten mithin vier Ele-

---

[1]) Dass aber Aristoteles die platonische Darstellung buchstäblich auffast, diess kann um so weniger beweisen, je mehr wir ihm überhaupt eine solche Verkennung der mythischen Form zutrauen dürfen (s. m. Plat. Stud. S. 207, deren Zweifel gegen die Meteorologie ich nicht mehr festhalten kann).

[2]) Wofür er nach Eudemus (b. Simpl. Phys. 2, a, u. Schol. in Ar. 322, a, 8) und Favorinus (b. Diog. III, 24) zuerst den Namen στοιχεῖον gebrauchte. Ebenso nannte er aber (Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b. 13) auch seine allgemeinsten Urgründe, das Eins und das Grossundkleine.

[3]) Nachdem Plato a. a. O. gezeigt hat, dass der Körper der Welt aus Feuer und Erde bestehen müsse, fährt er fort: zwei fordern immer ein drittes als ihren δεσμὸς ἐν μέσῳ ἀμφοῖν ξυναγωγός, der schönste δεσμὸς aber sei die Proportion (ἀναλογία), welche da stattfinde, wo von drei ἀριθμοὶ, ὄγκοι oder δυνάμεις (was hier wohl nicht Kräfte, sondern wie Theät. 147, D ff. Wurzeln bedeutet) das zweite sich zum dritten verhalte, wie das erste zum zweiten, und zum ersten, wie das dritte zum zweiten. Εἰ μὲν οὖν ἐπίπεδον μὲν, βάθος δὲ μηδὲν ἔχον ἔδει γίγνεσθαι τὸ τοῦ παντὸς σῶμα, μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τά τε μεθ' ἑαυτῆς ξυνδεῖν καὶ ἑαυτήν. νῦν δὲ — στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προςῆκεν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες ξυναρμόττουσιν, und desshalb habe Gott zwischen Feuer und Erde das Wasser und die Luft in die Mitte gesetzt, und ihnen zu einander das oben angebene Verhältniss angewiesen. Diese Stelle macht nun aber, auch abgesehen von dem Erkünstelten und Verfehlten der ganzen Deduktion, erhebliche Schwierigkeiten. Denn

mente, die unter sich eine Proportion bilden, so dass sich das

---

das zwar ist (wie Böckh zeigt, De Plat. corp. mund. fabrica, jetzt mit werthvollen Zusätzen in seinen Kl. Schriften III, 229—265) unter gewissen, von Plato, wie wir annehmen müssen, vorausgesetzten, näheren Bestimmungen ganz richtig, dass zwischen jeden zwei ἐπίπεδα Eine, und zwischen jeden zwei στερεὰ zwei mittlere Proportionalen in der Mitte liegen, ob nun die Ausdrücke ἐπίπεδον und στερεὸν geometrisch oder arithmetisch verstanden werden. In jenem Fall nämlich zeigt sich, dass nicht blos zwischen jeden zwei Quadraten, sondern zwischen jeden zwei einander ähnlichen geradlinigen ebenen Figuren überhaupt eine, zwischen jeden zwei Würfeln und jeden zwei einander ähnlichen Parallelepipeden überhaupt zwei mittlere Proportionalen liegen; ebenso in diesem Fall, dass nicht blos zwischen jeden zwei Quadratzahlen, sondern zwischen jeden zwei Flächenzahlen (d. h. Zahlen aus zwei Faktoren) Eine, nicht blos zwischen jeden zwei Kubikzahlen, sondern zwischen jeden zwei körperlichen (d. h. aus drei Faktoren gebildeten) Zahlen überhaupt, zwei rationale Proportionalen in der Mitte liegen, wenn die Faktoren der einen Zahl zu einander in dem gleichen Verhältniss stehen, wie die der zweiten Zahl zu einander. (So liegt z. B. zwischen den Quadratzahlen $2 \times 2 = 4$ und $3 \times 3 = 9$ die Proportionalzahl $2 \times 3 = 6$ in der Mitte: $4 : 6 = 6 : 9$; zwischen den nichtquadratischen Flächenzahlen $2 \times 3 = 6$ und $4 \times 6 = 24$ die Proportionalzahl 2×6 oder $3 \times 4 = 12$, da $6 : 12 = 12 : 24$. Zwischen den Kubikzahlen $2 \times 2 \times 2 = 8$ und $3 \times 3 \times 3 = 27$ liegen die zwei Zahlen $2 \times 2 \times 3 = 12$ und $2 \times 3 \times 3 = 18$, da $8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27$; zwischen den nichtkubischen körperlichen Zahlen $4 \times 6 \times 8 = 192$ und $6 \times 9 \times 12 = 648$ liegen die zwei Zahlen $4 \times 6 \times 12$, bzw. $4 \times 9 \times 8$ oder $6 \times 6 \times 8$, $= 288$ und $4 \times 9 \times 12$, bzw. $6 \times 9 \times 8$ oder $6 \times 6 \times 12$, $= 432$, da $192 : 288 = 288 : 432 = 432 : 648$; und ebenso verhält es sich in den analogen Fällen bei Flächen und Körpern.) Nun behauptet aber Plato nicht blos, zwischen jeden zwei Flächen sei Eine mittlere Proportionale, zwischen jeden zwei Körpern zwei, sondern er fügt auch bei, die letzteren seien niemals durch Eine μεσότης verbunden. Diess ist jedoch in dieser Allgemeinheit nicht richtig; wie vielmehr zwischen zwei sich ähnlichen Flächen oder Flächenzahlen unter Umständen neben der Einen mittleren Proportionale auch noch zwei weitere vorkommen (z. B. zwischen $2^2 = 4$ und $16^2 = 256$ nicht blos $2 \times 16 = 32$, sondern auch $4^2 = 16$ und $8^2 = 64$, da nicht blos $4 : 32 = 32 : 256$, sondern auch $4 : 16 = 16 : 64 = 64 : 256$), so findet sich zwischen zwei sich ähnlichen Körpern und zwei analog gebildeten körperlichen Zahlen neben den zwei Proportionalen, die immer zwischen ihnen liegen, in gewissen Fällen auch Eine. Wenn zwei körperliche Zahlen zugleich analog gebildete Flächenzahlen sind, giebt es zwischen ihnen nicht blos zwei, sondern auch Eine mittlere Proportionale (z. B. zwischen $2^3 = 8$ und $8^3 = 512$ sind nicht blos die zwei Proportionalen 32 und 128, sondern auch die Eine 64, weil $8 = 1 \times 8$ und $512 = 8 \times 64$, zwischen diesen aber 8×8 oder was dasselbe 1×64 in der Mitte liegt); und wenn die Wurzeln von zwei Kubikzahlen eine in

Feuer zur Luft verhalte, wie die Luft zum Wasser, und die

---

einer ganzen Zahl ausdrückbare mittlere Proportionale haben, ist der Kubus der letzteren die mittlere Proportionale zwischen jenen. (Dieser Fall findet z. B. zwischen $4^3 = 64$ und $9^3 = 729$ statt; ihre mittleren Proportionalen sind nicht blos $4 \times 4 \times 9 = 144$, und $4 \times 9 \times 9 = 324$, sondern auch 6^3, denn da $4 : 6 = 6 : 9$, ist $4^3 : 6^3 = 6^3 : 9^3$, d. h. $64 : 216 = 216 : 729$. Ebenso liegen zwischen $5^3 = 125$ und $20^3 = 8000$ nicht blos die zwei Proportionalen 500 und 2000, sondern auch die Eine 1000, denn da $5 : 10 = 10 : 20$, ist auch $5^3 : 10^3 = 10^3 : 20^3$, d. h. $125 : 1000 = 1000 : 8000$.) Dass Plato diess nicht gewusst habe, lässt sich nicht annehmen. Wie sollen wir uns dann aber seine Behauptung erklären, dass die στερεὰ nie Eine μεσότης zwischen sich haben? Der einfachste Ausweg wäre es, die betreffenden Worte zu übersetzen: „die Körper verbindet nie blos Eine μεσότης, sondern immer mindestens zwei.“ Und sprachlich würde sich diese Deutung durch Beispiele wie Arist. Metaph. IX, 5. 1048, a. 8. c. 8. 1050, b, 33. XII, 3. 1070, a, 18 u. a. wohl schützen lassen. Aber sie ist allerdings fast zu einfach; da ferner Plato a. a. O. beweisen will, dass zwischen Feuer und Erde gerade zwei Mittelglieder eingeschaltet werden mussten, handelte es sich für ihn nicht blos darum, dass mindestens zwei, sondern darum, dass weder mehr noch weniger als zwei Mittelglieder zwischen zwei Körpern liegen; da endlich die zwei Proportionalen zwischen gewissen ἐπίπεδα einer anderen Reihe angehören als die bei ihnen allen vorkommende Eine, und die Eine Proportionale zwischen gewissen στερεὰ einer anderen Reihe, als die bei allen vorkommenden zwei, hätten wir doch immer innerhalb jeder von jenen Proportionalen das, was Plato läugnet. Aeltere und neuere Ausleger wollten daher Plato's Aussage in verschiedener Weise auf solche στερεὰ beschränken, zwischen denen wirklich nur zwei Proportionalen in der Mitte liegen. (M. s. die Uebersicht bei Martin Études I, 337 ff.) Nikomachus z. B. (Arithm. II, 24. S. 69) denkt bei denselben nicht blos überhaupt an Kubikzahlen, sondern noch bestimmter an κύβοι συνεχεῖς (1^3, 2^3, 3^3 und s. f.), ebenso bei den Flächenzahlen an τετράγωνα συνεχῆ. Und von solchen gilt der Satz allerdings ausnahmslos: zwischen 2^2 und 3^2, 3^2 und 4^2 und s. f. ist nur Eine, zwischen 2^3 und 3^3, 3^3 und 4^3 u. s. f. sind nur zwei rationale mittlere Proportionen. Allein wenn Plato nur an diesen speciellen Fall dachte, durfte er sich nicht so allgemein ausdrücken, und musste er es noch besonders begründen, warum Feuer und Erde ausschliesslich nach dieser Analogie beurtheilt werden sollen. Martin, welcher die Erklärungen Stallbaum's und Cousin's erschöpfend widerlegt, (Müller ohnedem, Pl. WW. VI, 259 ff. kann kaum in Betracht kommen) will seinerseits bei den ἐπίπεδα nur an die Zahlen gedacht wissen, welche zwei, bei den στερεὰ an die, welche drei Primzahlen zu Factoren haben, und Könitzer (Ueb. d. Elementarkörper nach Pl. Tim. 1846. S. 13 ff.) will sie noch enger, auf die Quadrate und Kuben der Primzahlen, beschränken. Dieser Erklärung stimmt nicht allein Susemihl Genet. Entw. II, 347 f. bei, sondern auch Böckh d. kosm Syst.

Luft zum Wasser, wie das Wasser zur Erde. Indessen ist diess doch, so ernst es Plato damit gewesen sein mag, an sich selbst im Grunde nichts weiter, als eine spielende Künstelei [1]). Die vier Elemente werden nur scheinbar, mittelst einer äusserlichen Zweckbeziehung und einer schiefen mathematischen Analogie, abgeleitet und in eine Reihe gestellt, welche vom feinsten und leichtesten zum dichteren und schwereren fortschreitet, auf welche sich aber der Begriff einer geometrischen Proportion doch nur sehr uneigentlich anwenden lässt [2]). Merkwürdiger ist die physikalische Ableitung der Elemente [3]). Plato wiederholt hier die Annahme des Philolaus [4]), dass die Grundgestalt des Feuers das Tetraëder, der Luft das Oktaëder, des Wassers das Ikoseder, der Erde der Würfel sei [5]), wogegen er dem fünften regelmässi-

---

Pl. 17 liess sich von ihr gewinnen. Schliesslich kehrte er aber doch wieder zu seiner ursprünglichen Auffassung zurück (Kl. Schr. III, 253 ff.), indem er die Beschränkung der platonischen Aussage auf die aus Primzahlen abgeleiteten Flächen- und Körperzahlen und die weitere auf Quadrat- und Kubikzahlen nicht gerechtfertigt fand. Er selbst beruft sich darauf, dass in den Fällen, wo es zwischen Flächen oder Flächenzahlen ausser der Einen mittleren Proportionale auch zwei, und zwischen Körpern oder körperlichen Zahlen ausser den zwei mittleren Proportionalen auch Eine giebt, diese letzteren nicht aus der geometrischen oder arithmetischen Construction hervorgehen, dass zwei Flächenzahlen nur dann zwei rationale Proportionalen zwischen sich haben, wenn sie zugleich einander ähnliche körperliche Zahlen sind, und zwei körperliche Zahlen nur dann Eine, wenn sie zugleich einander ähnliche Flächenzahlen sind. Diese Lösung scheint auch mir jetzt die beste zu sein. Wenn zwischen ἐπίπεδα zwei Proportionalen liegen. zwischen στερεὰ Eine, so ist diess für sie zufällig, es ergiebt sich nicht daraus, dass jene ἐπίπεδα, diese στερεὰ sind, und desshalb glaubt Plato diesen Fall bei seiner Construction der Elemente als nicht vorhanden betrachten zu dürfen.

[1] Welche Hegel Gesch. d. Phil. II. 221 ff. ohne Grund bewundert und gegen ihren eigentlichen Sinn deutet.

[2] Desshalb kommen denn auch ältere und neuere Ausleger sofort in Verlegenheit, wenn sie nachweisen sollen, dass und inwiefern zwischen den vier Elementen ein Verhältniss ähnlicher Art stattfinde, wie zwischen den Gliedern einer viergliedrigen arithmetischen Proportion.

[3] Tim. 53, C ff. vgl. Martin II, 234 ff.

[4] S. Th. I, 350 ff.

[5] Die Gesichtspunkte, welche ihn bei dieser Vertheilung leiteten, die Beweglichkeit, die Grösse und Schwere, die grössere oder geringere Fähigkeit in andere Körper einzudringen, setzt Plato S. 55, D ff. auseinander.

gen Körper, dem Dodekaëder, nicht die Bedeutung eines Elements giebt[1]). Indem er nun aber | diese Körper selbst nicht aus körperlichen Atomen, sondern aus Flächen, und in letzter Beziehung aus Dreiecken einer bestimmten Art zusammensetzt[1]), und indem er sie ebenso bei dem Uebergang der Elemente in einander in Dreiecke wieder auflöst[2]), zeigt er | deutlich, dass er

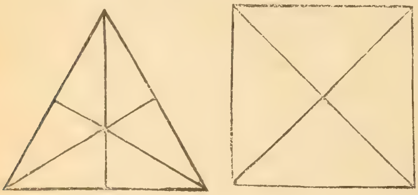
---

[1] Er sagt von ihm 55, C nur: ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. Was bedeutet nun das διαζωγραφεῖν, und welcher Gebrauch konnte für dasselbe vom Dodekaëder gemacht werden? Susemihl II, 413 erklärt es: „indem er das All mit Bildern ausmalte“; und dieses Ausmalen deutet er auf die Ausschmückung des Himmels mit Sternen, (Tim. 40, A. Rep. VII, 529, C) wofür das Dodekaëder habe verwendet werden können, weil einerseits dieses der Kugel am nächsten komme, andererseits die Sterne (nach Rep. VII, 529, D ff.) keine vollständigen Kugeln seien, sondern (nach Analogie der δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, denen die Erde Phädo 110, B verglichen wird) sie selbst sowohl als das Weltganze dem Dodekaëder in ihrer Gestalt näher kommen mögen. Mir scheint es aber doch natürlicher, das διαζωγραφεῖν (das ja nicht nothwendig ein Malen mit Farben sein muss) auf die der Weltbildung selbst vorangehende Entwerfung des Bildes der Welt, ihres Grundrisses, zu beziehen. Denn ist auch die Welt, und ebenso die Gestirne, kugelförmig, und jene sogar eine ganz genaue Kugel (Tim. 33, B. 40, A), so ist doch das Dodekaëder von den regelmässigen Körpern derjenige, welcher sich der Kugel am meisten annähert, und um den sich am leichtesten ein Kugel beschreiben lässt, welcher daher am ehesten dem Grundriss der Welt zu Grunde gelegt werden konnte. Früher pflegte man unsere Stelle so aufzufassen, als ob darin das Dodekaëder für die Grundform des Aethers erklärt würde; und Philolaus scheint allerdings dieser Ansicht gewesen zu sein (vgl. Th. I, 350 f.); mit ihm theilt sie ferner die plat. Epinomis 981, C und Xenokrates, der b. Simpl. Phys. 265, b. Schol. in Arist. 427, a, 15 diese Ansicht auch Plato beilegt. Wiewohl ihm aber die späteren Ausleger hierin folgen (s. Martin II, 140 ff.), werden wir ihm doch in Betreff derjenigen Lehrform, welche in den platonischen Schriften enthalten ist, nicht Recht geben können. Phädo 109, B f. 111, A f. vgl. Krat. 109, B versteht Plato unter dem Aether, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgend, die unserer Atmosphäre zunächst liegende reinere Luft, und noch bestimmter sagt Tim. 58, D: ἀέρος τὸ εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος. Der Aether ist also bei ihm kein fünftes Element. Auch das Dodekaëder konnte er (wie Martin II, 245 ff. zeigt) in seine Construction der Elemente desshalb nicht aufnehmen, weil es nicht durch Dreiecke, sondern durch gleichseitige Fünfecke begrenzt ist, welche ihrerseits weder (wie Stallbaum z. d. St. meint) aus gleichseitigen, noch aus rechtwinkligen Dreiecken von einer der beiden platonischen Elementarformen zusammengesetzt sind. Hieraus folgt nun, dass die Theorie, welche die elementarischen Körper aus Dreiecken construirt, und den Uebergang eines Elements in ein anderes durch die Trennung und die veränderte Verbindung seiner Elementardreiecke erklärt, erst Plato und nicht schon Philolaus angehört, der das Dodekaëder noch als elementarische Grundform mit den vier andern Körpern zusammenstellt. In derjenigen Gestalt, welche

---

diese Theorie bei Plato hat, musste sie jenem schon desshalb fremd sein, weil ihm die platonische Zurückführung der Materie auf den blossen Raum ferne liegt. Auch Plato selbst aber giebt deutlich zu verstehen, dass dieselbe seine Entdeckung sei, wenn er die Untersuchung über den stofflichen Urgrund und die Bildung der vier Elemente Tim. 48, B mit der Bemerkung einleitet: νῦν γὰρ οὐδείς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνυκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσι, πῦρ ὅ τί ποτέ ἐστι καὶ ἕκαστον αὐτῶν, λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι, στοιχεῖα τοῦ παντός.

1) Alle Flächen, sagt er 53, C ff., bestehen aus Dreiecken, und alle Dreiecke entspringen aus zweierlei rechtwinkligen Dreiecken, dem gleichschenkligen und dem ungleichseitigen, unter den ungleichseitigen aber sei das schönste, welches desshalb zur Bildung der Elemente allein verwandt wird, das, dessen kleinere Kathete halb so grosss ist, als die Hypotenuse. Aus sechs solchen Dreiecken entstehe ein gleichseitiges, aus vier gleichschenkligen ein Quadrat. Aus Quadraten bilde sich der Würfel, aus gleichseitigen Dreiecken die drei übrigen Körper. (Daher 54, B f: τρίγωνα ἐξ ὧν τὰ σώματα μεμηχάνηται... ἐκ τοῦ ἰσοσκελοῦς τριγώνου ξυναρμοσθέν.) Dass er hiebei zum Quadrat vier, und nicht zwei, zum gleichseitigen Dreieck sechs, und nicht gleichfalls zwei Elementardreiecke verwendet, geschieht wohl desshalb, weil er dieselben in ihre kleinsten Theile auflösen (vgl. Tim. 48, B), und sie zu diesem Behuf von jedem ihrer Winkel aus, das gleichseitige Dreieck durch Perpendikel, das Quadrat durch Diagonalen, theilen wollte (vgl. Martin II, 239: die dreifache Halbirung des gleichseitigen Dreiecks durch Perpendikel hoben nach Plutarch schon die Pythagoreer als eine bedeutungsvolle Eigenschaft desselben hervor: s. Th. I, 337, 2). Aus der von ihm angenommenen Zusammensetzung der Elemente leitet Plato die Folgerung ab, dass sich nur ein Theil derselben in einander umwandeln könne; s. folg. Anm.



2) 54, C: nicht alle Elemente gehen in einander über, sondern nur die drei obern: ἐκ γὰρ ἑνὸς ἅπαντα πεφυκότα λυθέντων τε τῶν μειζόνων πολλὰ σμικρὰ ἐκ τῶν αὐτῶν ξυστήσεται, δεχόμενα τὰ προσήκοντα ἑαυτοῖς σχήματα, καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν. Nach diesem Gesichtspunkt wird der Gegenstand dann 56, D ff. weiter behandelt. Wenn ein Element durch ein anderes kleintheiligeres zerschnitten, oder eine kleinere Masse des letzteren durch eine grössere von jenem zerdrückt, oder wenn andererseits die Elementarkörperchen des kleineren durch den Druck des grösseren vereinigt werden,

denselben nicht einen raumerfüllenden Stoff, sondern nur den Raum selbst zu Grunde legt, aus welchem sich diese bestimmten Körper dadurch gestalten sollen, dass gewisse Theile des Raums mathematisch begrenzt und in bestimmte Figuren gefasst werden [1]. Er hält nicht untheilbare Körper, sondern untheilbare Flächen für die letzten Bestandtheile des Körperlichen [2]; diese

---

so entstehen aus einem Theil Wasser zwei Theile Luft und ein Theil Feuer, aus einem Theil Luft zwei Theile Feuer und umgekehrt: der Uebergang eines Elements in ein anderes wird dadurch bewirkt, dass die Elementardreiecke, aus denen jenes besteht, sich von einander ablösen und durch eine neue Verbindung in einem anderen Zahlenverhältniss einen andern Elementarkörper bilden. Besonders deutlich erhellt diese Vorstellung auch aus dem, was Plato 81, B ff. über Ernährung, Wachsthum, Alter und Tod der lebenden Wesen sagt. Hierüber später.

[1] Wenn Plato für seine Construction der Elemente einen Stoff im gewöhnlichen Sinn voraussetzte, so müsste er sich diesen entweder als eine qualitativ gleichförmige und quantitativ ununterschiedene Masse denken, aus welcher die Elemente dadurch entstehen, dass gewisse Theile dieser Masse vorübergehend die Form der Elementarkörperchen (Würfel, Tetraëder u. s. f.) annehmen; dann wäre aber nicht der geringste Grund abzusehen, warum nicht jedes Element aus jedem sollte werden können. Oder er müsste annehmen, dass die Masse bei der Bildung der Elemente für immer in die körperlichen Elementarformen gefasst worden sei, dann wäre aber kein Uebergang eines Elements in ein anderes möglich, sondern es müsste von ihnen allen gelten, was von den empedokleïschen Elementen und den demokritischen Atomen, nach Plato dagegen nur von der Erde gilt, dass sie andern zwar beigemischt, aber nicht in sie verwandelt werden können. In keinem von beiden Fällen aber könnte er so, wie er diess nach dem eben bemerkten thut, von der Auflösung der Elemente in Dreiecke und ihrer Bildung aus Dreiecken reden.

[2] Es ist insofern nicht ganz richtig, wenn MARTIN (im Anschluss an SIMPL. De coelo Schol. in Ar. 510, a, 37. PHILOP. gen. et corr. 47, a, o.) in seiner sonst vortrefflichen Auseinandersetzung II, 241 f. sagt: *Si chacune des figures planes qu'il décrit est supposée avoir quelque épaisseur . . comme des feuilles minces d'un métal quelconque, taillées suivant les figures qu'il décrit, et si l'on suppose ces feuilles réunies de manière à présenter l'apparence extérieure des quatre corps solides dont il parle, mais à laisser l'interieur complètement vide, toutes les transformations indiquées s'expliquent parfaitement . . . Nous considérerons donc les triangles et les carrés de Platon comme des feuilles minces de matière corporelle.* Plato nennt nicht, wie MARTIN glaubt, flache Körper aus Ungenauigkeit Flächen, sondern er denkt an wirkliche Flächen, die er aber wie flache Körper behandelt, wie sich diess leicht erklärt, wenn einmal mathematische Abstraktionen für etwas reales, und für realer, als die Materie, gehalten wurden.

erzeugen die kleinsten Körper, indem sie zu gewissen Figuren zusammentreten; die Körper sind also nicht blos durch Flächen begrenzt, sondern aus Flächen zusammengesetzt[1]), ein Stoff, der die körperlichen Figuren annimmt, ist nicht vorhanden.

Aus dem Unterschied ihrer Figuren entspringt nun auch der Grössenunterschied der Elementarkörperchen: von denen, welche aus Dreiecken derselben Art bestehen, ist jedes um so grösser, je | mehr es deren enthält[2]). Aehnliche Unterschiede finden sich aber auch innerhalb der einzelnen Elemente: die Dreiecke jeder Gattung, und mithin auch die aus einer gleichen Zahl solcher Dreiecke bestehenden Elementarkörper, sind theils gsösser theils kleiner[3]), und es ist so von Anfang an eine Verschiedenheit in den Stoffen, welche in Verbindung mit ihren ungleichen Mischungsverhältnissen die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge vollständig erklärt. Nach der elementarischen Zusammensetzung der Körper richtet sich ferner ihre räumliche Vertheilung: jedes Element hat seinen natürlichen Ort im Weltganzen, dem es zustrebt, und in dem es seiner überwiegenden Masse nach seinen Sitz hat[4]); Schwere und Leichtigkeit sind daher relative Begriffe, deren Bedeutung je nach den Standorten wechselt: auf der Erde erscheint das Erdige, in der Feuersphäre erschiene das Feuer als das schwerere [1]). Zur vollkommenen Scheidung der Stoffe kann es jedoch nie kommen. | Denn der äussere Umkreis des Weltganzen, in seiner Rundung mit sich selbst zusammengehend, presst die in ihm enthaltenen Körper zusammen [2]) und lässt keinen leeren Raum zwischen ihnen entstehen [3]): dadurch

---

[1]) So auch Aristoteles, der die platonische Lehre hier ganz richtig auffasst; De coelo III, 1. 298, b, 33. Ebd. c. 7. 8. 305, a, 35. 306, a ff. gen. et corr. I, 2. 315, b, 30 ff. II, 1. 329, a, 21 ff. Ebenso, gegen die abweichende Deutung mancher Platoniker, Alex. Aphr. Quaest. nat. II, 13.

[2]) 54, C. 56, A. D. Wie sich die Erde hinsichtlich der Grösse ihrer kleinsten körperlichen Theile zu den drei andern Elementen verhält, wird hier nicht gesagt, da sie aber das schwerste Element ist, muss sie auch die grössten Theile haben. Vgl. S. 60, E.

[3]) 57, C f.; mit dem vorher angeführten kann man diess (mit Martin II, 254) durch die Annahme vereinigen, dass der grösste Feuertheil doch nie so gross sei, als der kleinste Lufttheil u. s. w.

[4]) 52, D ff. 57, B f. Plato leitet hier die räumliche Scheidung der Stoffe aus der ursprünglichen Bewegung der Materie ab; sie bewirke, dass das leichtere sich erhebe, das schwerere sinke, wie beim Worfeln des Getreides. Gleich darauf aber, 57, E f., erklärt er die Bewegung selbst rein physikalisch aus der Ungleichheit der Elemente. Da sich nun ohnedem schwer begreifen lässt, wie elementarische Unterschiede und Eigenschaften in die Materie gekommen sein sollten, ehe Gott die letztere in die Elementarformen vertheilt hatte, von denen jene allein herrühren können, so rechne ich diesen Zug, wie schon S. 610 f. 666 f. bemerkt wurde, zu dem mythischen im Timäus.

---

1) Aus S. 56, B könnte man zwar schliessen, dass Plato die Schwere und Leichtigkeit der Grösse und Kleinheit gleichgesetzt habe, denn von den drei oberen Elementen soll nach dieser Stelle das Feuer desshalb das leichteste sein, weil es aus der kleinsten Anzahl gleich grosser Theile bestehe, und ebenso die beiden andern nach Verhältniss; und hieraus liesse sich die weitere Vorstellung ableiten, dass ebenso, wie die Kleinheit nur ein geringeres Mass der Grösse ist, so die Leichtigkeit nur ein geringeres Mass der Schwere sei, dass alles der Mitte zustrebe, aber das grosstheilige mit grösserer Kraft als das kleintheilige, dass mithin das letztere nicht durch seine eigene Natur, sondern durch den Druck der schweren Körper, nach oben getrieben werde. (So Demokrit, s. Th. I, 701. 713.) Plato selbst jedoch verwirft S. 62, C ff. die Annahme, als ob sich alles von Natur nach unten und nur in Folge eines Zwanges nach oben bewege, ausdrücklich, weil es im Weltganzen kein Oben und Unten, sondern nur ein Aussen und Innen gebe; ebensowenig aber denkt er an ein allgemeines Streben nach der Mitte, — an eine allgemeine Anziehung aller Materie ohnedem nicht: sondern er sagt hier, jedes Element habe seinen natürlichen Ort, aus dem es nur mit Gewalt entfernt werden könne, dieser Gewalt setze es aber um so grösseren Widerstand entgegen, je grösser seine Masse sei; für jeden Körper sei sein natürlicher Ort das Unten, dem er zustrebe, und die Schwere bestehe in nichts anderem, als in dem Streben, sich mit dem verwandten zu vereinigen (oder sich nicht von ihm trennen zu lassen). Dass den Elementen neben diesem Streben auch Empfindung beiwohne, schliesst Ritter II, 400 aus Tim. 61, C mit Unrecht; die Worte: αἴσθησιν ὑπάρχειν δεῖ besagen (wie Stallbaum richtig erklärt): sie müssen Gegenstand der Empfindung sein.

2) Vgl. hiezu Th. I, 374, 2. 637 (Emped. V. 133).

3) 58, A ff. 60, C. Schon Empedokles und Anaxagoras hatten, nach dem Vorgang der Eleaten, den leeren Raum geläugnet (s. Th. I, 472, 2. 516. 620, 2. 803, 1). Für Plato ergiebt sich freilich aus dieser Behauptung eine doppelte Schwierigkeit. Für's erste nämlich füllen seine vier Elementarkörper keinen Raum so vollständig aus, dass keine Zwischenräume entstehen (Arist. de coelo III, 8, Anf.), auch abgesehen davon, dass sich überhaupt keine Kugel durch geradlinige Figuren ausfüllen lässt: und sodann müsste bei der Auflösung eines Elementarkörpers in seine Dreiecke jedesmal ein leerer Raum entstehen, da zwischen diesen nichts war (Martin II, 255 f.). Plato muss diese Schwierigkeiten entweder unbeachtet gelassen haben, was in Betreff der ersten freilich bei einem solchen Mathematiker auffallend

werden die kleineren Körper in die Zwischenräume gedrängt, die sich zwischen den grösseren bilden, und es ergiebt sich so immer wieder eine Mischung der Stoffe [1]). Eine Folge dieser Mischung ist nun die Zersetzung und Bewegung der Elemente. So lange ein Elementarkörper unter Seinesgleichen ist, bleibt er unverändert, denn das gleichartige kann von dem gleichartigen keine Veränderung erleiden und keine in ihm hervorbringen; werden dagegen kleinere Massen eines Elements in grösseren eines andern eingeschlossen, so werden sie in | Folge der allgemeinen Pressung zerdrückt oder zerschnitten [2]), und ihre Bestandtheile müssen entweder in die Form des stärkeren Elements übergehen, oder an ihren natürlichen Ort zu dem gleichartigen entweichen. So entsteht ein beständiges Auf- und Abwogen der Elemente: in der Verschiedenheit der Stoffe liegt der Grund ihrer unablässigen Bewegung [3]). Aus der Gesammtmasse aller vier Elemente besteht nun (Tim. 32, C ff.)

---

wäre, oder er will den leeren Raum nicht schlechthin läugnen, sondern nur behaupten, dass kein Raum leer bleibe, der überhaupt von einem Körper eingenommen werden kann.

1) 58, A f.

2) Weiteres über diese Auflösung der Elemente S. 60, E ff.

3) 56, C—58, C. (Zu 57, E: κίνησιν εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν vgl. m. was Th. I, 302, 3 angeführt wurde.) An diese Lehre von den Elementen schliesst sich dann im weiteren die Erörterung verschiedener Erscheinungen an, welche Plato oft sinnreich genug, wenn auch nach jetzigem Stande des Wissens höchst ungenügend, zu erklären sucht. Er handelt zunächst 58, C ff. von den verschiedenen Arten des Feuers, der Luft und namentlich des Wassers, indem er zu dem letzteren nicht blos das Nasse (ὕδωρ ὑγρὸν), sondern auch das Schmelzbare (ὕδ. χυτὸν), die Metalle, rechnet, von dem Eis, dem Hagel, Schnee, Reif, von den Pflanzensäften, insbesondere dem Wein, Oel, Honig, ὀπὸς (wohl nicht Opium, wie Martin II, 262 will, sondern die von Pflanzen gewonnene Säure, welche schon bei Homer unter diesem Namen gebraucht wird, die Milch gerinnen zu machen). Weiter 60, B ff. über die Arten der Erde, Steine, Ziegel, Lava, Natron, Glas, Wachs u. s. w. Ferner 61, D ff. über Wärme und Kälte, Härte und Weichheit, Schwere und Leichtigkeit (s. o.). 64, A ff. über die Bedingungen, unter denen etwas zum Gegenstand der Empfindung der Lust und des Schmerzes wird. 65, B ff. über die durch den Geschmack wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge. 66, D ff. über die Gerüche, welche alle entweder beim Uebergang der Luft in Wasser oder beim Uebergang des Wassers in Luft entstehen sollen; in jenem Fall heissen sie ὁμίχλη, in diesem καπνός. 67, A ff. vgl. 80, A f.

3. das Weltgebäude. Die weitere Schilderung desselben enthält viel eigenthümliches, wodurch sie sich sowohl von den Annahmen des Anaxagoras und Demokrit als von dem philolaischen System unterscheidet, so vielfach sie sich auch wieder ihrem ganzen Geiste nach mit dem letzteren berührt. Die Gestalt des Weltganzen ist kugelförmig [1]). Innerhalb desselben lassen sich drei Theile unterscheiden, welche den drei Weltregionen der Pythagoreer entsprechen, ohne dass sie doch von Plato ausdrücklich darauf zurückgeführt würden. Um die Achse der Welt ist im Mittelpunkt als Vollkugel die Erde gelagert [2]);

über die Töne. 67, C—69, A vgl. Meno 76, C f. über die Farben. Für die Erklärung dieser Erscheinungen geht Plato von seinen Voraussetzungen über die Grundbestandtheile der Elemente aus; er sucht zu zeigen, wie die verschiedenen Körper, je nach der Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile und der Weite der Zwischenräume, bald Luft und Feuer durchlassen, vom Wasser dagegen zersprengt werden, bald umgekehrt diesem den Eintritt verwehren, dem Feuer dagegen ihn gestatten, und er leitet es hieraus ab, dass die einen durch Wasser, die andern durch Feuer lösbar sind; er erklärt die Erhärtung der flüssigen Metalle, das Gefrieren des Wassers, die Verdichtung der Erde zu Steinen und ähnliches durch die Annahme, dass die in denselben enthaltenen Feuer- und Wassertheile, von ihnen austretend und ihrem natürlichen Ort zustrebend, die sie umgebende Luft gegen sie drängen und sie dadurch zusammendrücken; er sucht auf ähnliche Art (79, E—80, C vgl. Martin II, 342 ff.) die abwärtsgehende Bewegung der Blitze, die scheinbare Anziehungskraft des Bernsteins und des Magnets und andere Erscheinungen zu erklären; er bemerkt, dass jede Empfindung auf einer Bewegung des sie verursachenden Gegenstandes beruhe, welche sich durch das dazwischenliegende zu den Sinnen und weiter zur Seele fortpflanze, u. s. w. Weiter kann ich auf diesen Abschnitt hier nicht eingehen; manche gute Erläuterung zu demselben giebt Martin II, 254—294, Steinhart VI, 251 f., Susemihl II, 425 f. 432 ff.

1) Sie ist diess nach Tim. 33, B ff. desshalb, weil die Kugel die vollkommenste Figur ist, und weil das Weltganze keiner Gliedmassen bedarf.

2) S. 40, B (wozu Böckh kosm. Syst. Pl. S. 59 ff. Klein. Schr. III, 294 ff. z. vgl.) vgl. 62, E. Phädo 108, E. Die Angabe Theophrast's b. Plut. qu. Plat. VIII, 1. S. 1006. Numa c. 11, dass es Plato in späteren Jahren bereut habe, der Erde im Timäus die mittlere Stelle im Weltganzen angewiesen zu haben, da diese einem bessern (dem Centralfeuer) gebühre, wird von Martin II, 91 und Böckh kosm. Syst. 144 ff. mit Grund bezweifelt, weil sie sich auf ein blosses Gerücht stütze, das leicht von pythagoraisirenden Akademikern (Arist. De coelo II, 13. 293, a, 27) auf Plato übertragen sein möge, weil selbst die spätesten Werke des Philosophen von jener Meinung keine Spur zeigen, weil endlich die Epinomis, von einem der sternkundigsten Schüler Plato's, dem Herausgeber der Gesetze,

ihr zunächst folgen in sieben um die Erde beschriebenen Kreisen, nach den Distanzen des harmonischen Systems geordnet, Mond, Sonne und die fünf andern Wandelsterne; den äussersten Kreis bildet in Einer ungetheilten Sphäre der Fixsternhimmel [1]. Die Erde ist unbeweglich [2]; | von den Gestirnsphären dreht sich der

---

verfasst, und zur astronomischen Ergänzung dieser letzteren bestimmt, gleichfalls nur das geocentrische System des Timäus kenne: s. S. 986. A ff. 990. A f.

[1] S. 36 B ff. 40, A f. (Ueber die Entfernung der Planeten s. m. oben S. 654 unt.) Ausser den obigen Vorstellungen will **Gruppe** kosm. Syst. d. Gr. 125 auch die Lehre von den Epicykeln und Ekkentren Plato zueignen; hiegegen vgl. m. **Böckh** kosm. Syst. 126 f. Ein anderes System, als das des Timäus, das philolaische, hat man im Phädrus 246, E ff. gesucht; mir scheint jedoch **Susemihl** Genet. Entw. I, 234 f. Recht zu haben, wenn er den Einfluss der philolaischen Darstellung auf wenige Züge zurückführt. Auch **Martin** (II, 138 f. 114) und **Stallbaum** (in mythum Plat. de div. amoris ortu vgl. **Susemihl** in Jahn's Jahrbb. LXXV, 589 f.) kann ich nicht beistimmen, wenn sie die zwölf Götter des Phädrus dadurch zu gewinnen suchen, dass sie zu der Erde und den acht Sternkreisen noch die Wasser-, Luft- und Aetherregion hinzufügen, denn diese Elemente würde Plato nicht Götter genannt haben, und auf sie passte auch die Beschreibung des Umzugs nicht; es sind vielmehr die zwölf Götter der Volksreligion gemeint, auf welche aber astronomische Bestimmungen übertragen werden. Ebendesshalb aber kann man aus der Stelle nichts schliessen. Weiteres bei **Susemihl**.

[2] Dass diess wirklich Plato's Meinung ist, hat **Böckh** De Plat. syst. coel. glob. S. VI ff. (1810) und später (gegen **Gruppe** die kosm. Syst. d. Gr. 1851. S. 1 ff. und **Grote** Plato's doctrine respecting the rotation of the earth. 1860, vgl. Plato III, 257) in der Schrift über das kosmische System d. Plato S. 14—75 und Kl. Schr. a. a. O. erschöpfend nachgewiesen; vgl. auch **Martin** II, 86 ff. und gegen einen Nachtreter Gruppe's **Susemihl** in Jahn's Jahrbb. LXXV, 598 f. Es erhellt diess mit höchster Wahrscheinlichkeit aus dem Umstand, dass Plato Tim. 39, B Tag und Nacht von der Bewegung des Fixsternhimmels herleitet, und 38, C ff. 39, B. Rep. X, 616, C ff. durchweg die Sonne zu den Planeten rechnet, denn durch jenes ist die tägliche, durch dieses die jährliche Bewegung der Erde aufgehoben; und könnte man sich die scheinbare Bewegung der Gestirne immerhin auch unter der Voraussetzung zurechtlegen, dass neben der täglichen Drehung des Himmelsgebäudes und den Eigenbewegungen der Planeten auch noch eine Drehung der Erde, entweder von Ost nach West oder von West nach Ost, aber mit einer weit geringeren Geschwindigkeit, als die des Fixsternhimmels, stattfinde, so hat doch Plato diese Vorstellung nicht allein nirgends angedeutet, und nicht den geringsten Versuch gemacht, die Erscheinungen aus dieser Voraussetzung zu erklären, sondern es lässt sich auch durchaus kein Grund absehen, der ihn zu einer so künstlichen und so ferne liegenden Hypothese hätte veranlassen können.

Fixsternhimmel in der Richtung des Aequators von Ost nach West in Einem Tag um die Weltachse, und von der gleichen Bewegung werden auch die von ihm umfassten Kreise mit herumgeführt; zugleich bewegen sie sich aber in verschiedenen, mit ihrer Entfernung wachsenden Umlaufszeiten in der Ebene der Ekliptik und mit der Richtung von West nach Ost um die Erde, ihre Bahnen sind daher genau gesprochen nicht Kreise, sondern Spiralen; und indem nun hiebei diejenigen, welche die kleinste Umlaufszeit haben, am raschesten in einer der Bewegung des Ganzen entgegengesetzten Richtung fortrücken, entsteht der Schein, als ob sie am weitesten hinter dieser Bewegung zurückblieben: die schnellsten erscheinen als die langsamsten, die, welche die andern in der Richtung von West nach Ost überholen, scheinen in der umgekehrten von ihnen überholt zu wer-

---

Redet doch der Timäus auch S. 34, A f. 36, B ff. 38, E f. 40, A immer nur von den zwei Bewegungen des gesammten Himmels und der Planeten, und der Phädo 109, A behandelt die Erde unverkennbar als ruhend. Dass auch Tim. 40, B dieser Ansicht nicht widerspricht, zeigt Böckh kosm. Syst. 63 ff.: εἱλλομένην heisst dort nicht „sich umwälzend“, sondern „geballt.“ Gess. VII, 822 ohnedem steht nur das gleiche, wie Tim. 39, A. Nun sagt Aristoteles freilich De coelo II, 13. 293, b. 30: ἔνιοι δὲ καὶ κειμένην ἐπὶ τοῦ κέντρου φασὶν αὐτὴν (die Erde) ἴλλεσθαι καὶ κινεῖσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, und das κινεῖσθαι kann (wie Prantl in s. Ausgabe S. 311 zeigt) nicht (mit 2 Handschriften und Bekker) aus dem Text entfernt werden, da es c. 14 Anf. einstimmig bezeugt wiederkehrt. Auch Böckh's Auskunft (a. a. O. 76 ff.), dass sich die Anführung des Timäus (ὥσπερ . . . γέγρ.) nur auf das ἴλλεσθαι (oder εἰλεῖσθαι), nicht auf das beigefügte κινεῖσθαι beziehe, und dass Arist. hier nicht Plato selbst, sondern andern, uns unbekannten, die Behauptung einer Bewegung der Erde um die Weltachse beilegen wolle, hat manches gegen sich. Nur folgt daraus nicht, dass auch Plato eine Achsendrehung der Erde, sei es eine tägliche oder eine in längeren Zeiträumen erfolgende, angenommen hat, und auch die Vermuthung (Prantl a. a. O. Susemihl Genet. Entw. II, 380 f.), er habe der Erde wenigstens eine vibrirende Bewegung an der Weltachse zugeschrieben, und eben hierauf beziehe sich das κινεῖσθαι der aristotelischen Stelle, kann ich nicht gutheissen: denn Aristoteles denkt bei demselben, wie aus c. 14. 296, a. 34 ff. deutlich hervorgeht, an eine der Eigenbewegung der Planeten entsprechende Drehung von West nach Ost, der Timäus dagegen weiss überhaupt nichts von einer Bewegung der Erde. Lässt sich daher diese aus der aristotelischen Stelle nicht entfernen, so bleibt nur das Geständniss übrig, dass Arist. in diesem Fall die Worte des Timäus (möglicherweise durch Platoniker, welche sie so auffassten, veranlasst) missverden[1]). | Aus diesen Bewegungen der Himmelskörper entspringt die Zeit, welche nichts anderes ist, als die Dauer ihrer Umläufe[2]); eine vollkommene Weltzeit oder ein vollkommenes Jahr ist dann abgelaufen, wenn alle Planetenkreise beim Ende ihres Umlaufs an derselben Stelle des Fixsternkreises angekommen sind, von der sie ausgiengen[3]); die Dauer dieses Weltjahrs setzt Plato nicht nach astronomischer Berechnung, sondern nach dogmatischer Vermuthung, auf 10000 Jahre fest[4]); mit demselben

---

standen habe; was den Worten nach leicht möglich war und in der Sache Plato noch lange keine so grosse Abenteuerlichkeit zutraut, wie diess die Meteorologie II, 2. 355, b, 32 ff. thut. — Auf eine tägliche Achsendrehung der Erde wird die Stelle des Timäus bei Cic. Acad. II, 39, 123 (vielleicht von Heraklides; s. u. S. 687, 4 2. Aufl.) gedeutet. Vgl. Teichmüller Stud. z. Gesch. d. Begriffe 238 ff., dessen Ausführung mit der obigen, schon vor dem Erscheinen seines Werks niedergeschriebenen, im Ergebniss zusammentrifft.

[1]) Tim. 36, B ff. 38, B ff. vgl. m. Rep. X, 617, A f. Gess. VII, 822, A f. auch Epinom. 986, E f. und dazu Böckh kosm. Syst. S. 16—59. Martin II, 42 ff. 80 ff. Was die Umlaufszeiten der Planeten betrifft, so nimmt Plato an, diese sei für Sonne, Venus und Merkur (denn in dieser Ordnung, von innen nach aussen gezählt, stellt er sie) gleich. Die Richtung ihrer Bewegung wird Tim. 36, C für den Fixsternhimmel mit ἐπὶ δεξιὰ, für die Planeten mit ἐπ' ἀριστερὰ bezeichnet, offenbar nur, damit dem vollkommeneren die vollkommenere Bewegung zugetheilt werde, wobei sich Plato mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, nach welchem der Osten die rechte, der Westen die linke Seite der Welt ist, die Bewegung von Ost nach West also vielmehr nach links gienge, und umgekehrt, durch irgend eine Künstelei abgefunden haben muss. M. s. darüber Böckh S. 28 ff. Gess. VI, 760, D wird bei anderer Veranlassung, Epin. 987, B in astronomischer Beziehung, der Osten als die rechte Seite behandelt.

[2]) Tim. 37, D—38, C. 39, B ff. Daher hier der Satz, die Zeit sei mit der Welt geschaffen (s. o. S. 669). Ebd. über den Unterschied der endlosen Zeit von der Ewigkeit. Maguire's (Plat. Id. 103 s. o. 616, 1) Behauptung, dass Plato die Zeit für etwas blos subjektives halte, fehlt es an jedem Anhalt in den Schriften des Philosophen.

[3]) S. 39, D.

[4]) Diese Dauer des Weltjahrs, auch Rep. VII, 546, B, wie später gezeigt werden soll, vorausgesetzt, ist bestimmter in der Angabe (Phädr. 248, C. E. 249, B. Rep. X, 615, A. C. 621, D) ausgesprochen, dass die nichtgefallenen Seelen Einen Weltumlauf hindurch vom Leibe frei bleiben, die andern zehenmal in's menschliche Leben eintreten, und nach jedem Menschenleben eine 1000jährige Vergeltungszeit durchmachen sollen (die Ungenauigkeit, dass hiebei strenggenommen gegen 11000 Jahre herauskämen, muss man dem Mythus zugutehalten). Ebendahin weist Tim. 23, D f. der Zug.

scheint er sich periodische Veränderungen des Weltzustands verknüpft zu denken[1]. Die einzelnen Himmelskörper sind so in ihre Kreise eingefügt, dass sie ihren Ort in denselben nicht verändern: die vorwärtsschreitende Bewegung um den Mittelpunkt der Welt wird nicht | den Gestirnen als solchen, sondern ihren Kreisen beigelegt[2]. Dagegen schreibt Plato den Fixsternen eine Bewegung um ihre eigene Achse zu[3]; diese Annahme hat

---

dass die älteste geschichtliche Erinnerung nicht über 9000 Jahre weit hinaufreicht. Andere Berechnungen des grossen Jahrs (worüber Martin II, 80 z. vgl.) sind nicht für platonisch zu halten. Je offenbarer nun aber die platonische Bestimmung eine dogmatisch-symbolische Rundzahl ist, um so weniger darf man sein grosses Jahr mit Beobachtungen über die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen in Verbindung bringen, wie Steinhart VI, 102; vgl. Susemihl Philol. XV, 423 ff. Genet. Entw. II, 360. 379.

[1] Polit. 269, C ff., wo es freilich (schon nach Tim. 36, E u. a. St.) Plato mit der Annahme, dass sich die Gottheit zeitweise von der Weltregierung zurückziehe, nicht ernst sein kann; Tim. 22, B ff. 23, D. Gess. III, 677, A ff.

[2] Es erhellt diess aus Tim. 36, B ff. 38, C. 40, A f. Dagegen ist nicht ganz klar, wie wir uns diese Kreise selbst vorstellen sollen. Die S. 661 besprochene Beschreibung schildert die Planetenkreise als schmale zum Kreis umgebogene Bänder, den Fixsternkreis als ein Band derselben Art, nur um vieles breiter; ohne Zweifel dachte sich aber Plato den letzteren, der Anschauung entsprechend, als Kugel und nur die Planetenkreise linear oder bandförmig.

[3] Tim. 40, A: κινήσεις δὲ δύο προςῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ. Plato sagt diess von den Fixsternen; ob es auch von den Planeten gelten soll, ist fraglich. Dafür kann man anführen, dass den Planeten, da sie doch gleichfalls vernünftige Wesen, sichtbare Götter sein sollen, auch die Bewegung zukommen müsse, die Plato (nach S. 662 f.) für die der Vernunft eigenthümliche hält, und dass sie nach S. 40, B (wo ich mir Susemihl's Erklärung Philol. XV, 426 nicht aneignen kann) den Fixsternen nachgebildet sind (κατ' ἐκεῖνα γέγονεν). Indessen sind diese Gründe nicht entscheidend. Die Planeten können immerhin den Fixsternen nachgebildet sein, ohne ihnen in allen Stücken zu gleichen; und Plato selbst hebt a. a. O. gerade den Unterschied beider hervor, dass die einen als κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει, während die andern τρεπόμενα καὶ πλάνην ἴσχοντα seien, was eher darauf hinweist, dass die Bewegung ἐν ταὐτῷ den letzteren ganz fehlt. Wird ferner bei den Fixsternen die Vernunft mit ihrer in sich zurückkehrenden Bewegung in Verbindung gebracht, so wird doch (wie Susemihl a. a. O. mit Recht bemerkt) auch die Erde, wiewohl ihr jede Bewegung fehlt, 40, C als Gottheit bezeichnet:

sich ihm aber offenbar nicht aus astronomischer Beobachtung, sondern aus einem spekulativen Grund ergeben [1]: sie müssen sich um sich selbst bewegen, weil diese Bewegung die der Vernunft ist [2] und ihnen desshalb nicht fehlen darf. Weit entfernt nämlich, in den Gestirnen mit Anaxagoras und Demokrit todte Massen zu sehen, hält unser Philosoph diese Himmelskörper für lebendige Wesen, deren Seele um ebensoviel höher und göttlicher sein muss, als die menschliche, um wie viel ihr Leib schöner und glänzender ist, als der unsrige [3]; wobei für ihn offenbar der entscheidende Gesichtspunkt in der geordneten und gleichmässigen Bewegung liegt, durch welche die Gestirne den reinen mathematischen Gesetzen möglichst genau folgen [4]; denn wenn die Seele überhaupt das bewegende Princip | ist, so

---

wie diess ja auch von dem Centralfeuer der Pythagoreer und der Ἑστία des Phädrus (247, A) gilt. Da nun bei den Planeten (38, C ff.) nur von zwei, nicht von drei Bewegungen gesprochen wird, ist es mir jetzt (mit Steinhart VI, 109. Susemihl a. a. O. und Genet. Entw. II, 385) wahrscheinlicher, dass Plato den Planeten, die ja auch nicht, wie die Fixsterne, dem κύκλος ταὐτοῦ, sondern dem κύκλος θατέρου angehören (s. o. S. 661), die Bewegung um die eigene Achse, welche ihnen Martin Études II, 83 und Böckh Kosm. Syst. 59 mit Proklus beilegen, nicht zugeschrieben hat.

[1] Denn es giebt weder eine Erscheinung, zu deren Erklärung sie dienen, noch ein Plato bekanntes Gesetz, aus dem sie abgeleitet werden könnte, und auch das Flimmern der Fixsterne, an das Susemihl a. a. O. erinnert, würde höchstens als eine dem Philosophen willkommene Bestätigung, aber nicht als der eigentliche Grund seiner Annahme betrachtet werden können.

[2] S. o. S. 662 f. und Anm. 2 die Worte περὶ τ. αὐτ. — διανοουμένῳ.

[3] Tim. 38, E. 39, E ff.: es giebt viererlei lebende Wesen; das erste ist das himmlische Geschlecht der Götter. Dieses bildete der Demiurg grösstentheils aus Feuer, damit es möglichst schön und glänzend von Ansehen wäre, gab ihm die runde Gestalt des Weltganzen und die oben erörterten Bewegungen. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα . . . κατ' ἐκεῖνα γέγονε. Vgl. Gess. X, 886, D. 898, D ff. XII, 966, D ff. Krat. 397, C.

[4] Ganz vollkommen nämlich und ohne alle Abweichung können, wie Plato Rep. VII, 530, A sagt, selbst die Gestirne der mathematischen Regel nicht entsprechen, weil sie doch immer sichtbar sind und einen Leib haben. Plato scheint also bemerkt zu haben, dass die Erscheinungen mit seinem astronomischen System nicht durchaus genau übereinstimmen, aber statt eine ihm unmögliche astronomische Lösung der Schwierigkeit zu geben, zerhaut er den Knoten durch eine spekulative Voraussetzung.

wird die vollkommenste Seele da sein müssen, wo die vollkommenste Bewegung ist, und wenn der bewegenden Kraft in der Seele die Erkenntnissthätigkeit zur Seite geht, so wird die höchste Erkenntniss der Seele zukommen, welche durch eine völlig regelmässige Bewegung ihres Körpers die höchste Vernunft an den Tag legt [1]). Wenn das Weltganze, schlechthin gleichmässig und einfach um sich selbst kreisend, die allergöttlichste und vernünftigste Seele besitzt, so werden von den Theilen desselben diejenigen an diesem Vorzug im höchsten Grad theilnehmen, die ihm an Gestalt und Bewegung zunächst stehen. Die Gestirne sind mithin die edelsten und vernünftigsten unter allen geschaffenen Wesen: sie sind die gewordenen Götter [2]), wie die Welt der Eine gewordene Gott ist; der Mensch möge von ihnen lernen, indem er die ungeordneten Bewegungen seiner Seele ihren unwandelbaren Umläufen ähnlich macht [3]), er selbst ist an Werth und Vollkommenheit nicht mit ihnen zu vergleichen. So stark wirkt die griechische Naturvergötterung selbst noch in dem Philosophen, welcher mehr, als irgend ein anderer, dazu beigetragen hat, dass sich das Denken seines Volkes von der bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinung zu einer jenseitigen farblosen Begriffswelt hinwandte. Wie es sich aber mit der Persönlichkeit dieser Götter verhalte, und ob ihnen in derselben Weise, wie dem Menschen, ein mit Selbstbewusstsein verbundenes Denken zukomme, diess hat Plato allem Anschein nach gar nicht gefragt [4]).

---

[1]) Vgl. hiezu S. 648 f. Aus diesem Gesichtspunkt wird Gess. X, 898, D ff., auf Grund der a. a. O. dargestellten Ausführungen über die Seele. bewiesen, dass die Gestirne Götter seien. (Von der Beseelung der Jahre, Monate und Jahreszeiten jedoch, welche TEICHMÜLLER Stud. z. Gesch. d. Begr. 362 hier S. 899, B findet, und mit der er beweisen will, dass auch die Beseelung der Gestirne nicht wörtlich zu nehmen sei, steht nichts in der Stelle; sie sagt vielmehr nur: es seien Seelen — nämlich eben die der Gestirne — πάντων τούτων αἴτιαι.)

[2]) θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοὶ Tim. 40, D vgl. 41, A ff. und oben S. 686, 3.

[3]) Tim. 47, B f.

[4]) Wenn TEICHMÜLLER Stud. z. Gesch. d. Begr. 185 ff. vgl. 353 ff. in Plato's gewordenen Göttern eine blosse Metapher für den Gedanken sehen will, dass in der Idee des Thiers die Ideen der Götter, wie die der sterblichen Wesen, enthalten seien, so kann er sich hiefür allerdings, neben den offenbar mythischen Bestandtheilen, welche die Erzählung von der Schöpfung

Das Resultat seiner ganzen Kosmogonie fasst der Timäus [1])]

---

derselben (39, E ff. 42, A f.) durchziehen, auch auf die Schwierigkeiten berufen, welche sich ergeben, sobald wir uns von der geistigen Individualität der Gestirne eine genauere Vorstellung machen wollen. Allein ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich noch bei sehr vielen Lehrbestimmungen, ohne dass wir dadurch das Recht erhielten, sie Plato abzusprechen; wie z. B. bei der Lehre von der Weltseele, von den drei Theilen der menschlichen Seele u. s. w.; und wenn die Erzählung von der Entstehung der Gestirne dieselbe mythische Haltung hat, wie die ganze Kosmogonie des Timäus, so folgt daraus noch lange nicht, dass es dem Philosophen mit dem, was er über ihre Vernünftigkeit und Göttlichkeit nicht blos hier, sondern auch in den Gesetzen sagt, nicht ernst sei. Redet er doch von der Bildung des Weltganzen gleichfalls mythisch genug, aber dass die Welt die vollkommenste Erscheinung der Idee, der gewordene Gott sei, hat er desshalb nicht bezweifelt. Erzählt er uns doch über die Entstehung und die künftigen Schicksale der Menschenseelen Mythen über Mythen; aber wer möchte desshalb bestreiten, dass ihm die Seele das Göttliche im Menschen, der Sitz der Vernunft ist? Plato lässt uns vielmehr deutlich erkennen, dass es sich mit der Göttlichkeit der Gestirne seiner Ansicht nach wesentlich anders verhält, als mit derjenigen der rein mythischen Götter, Kronos, Rhea u. s. w., wenn er es in der bekannten Stelle Tim. 40, E f. mit vernichtender Ironie ablehnt, sich über diese zu erklären, während er diess bei jenen soeben gethan hat; und Teichmüller selbst hat die Gedanken ganz richtig angegeben, welche dem obigen zufolge ihm, wie Aristoteles und anderen Philosophen nach ihm, die Annahme empfahlen, dass die Gestirne von einer hoch über der menschlichen stehenden Vernunft beseelt seien. Wo die Sätze, welche ein Philosoph mit aller Bestimmtheit ausspricht, aus den von ihm anerkannten Voraussetzungen so klar hervorgehen, können wir nicht zweifeln, dass sie seiner wirklichen Meinung entsprechen. Nun macht Plato freilich nicht den geringsten Versuch, uns von dem Seelenleben der Gestirne eine genauere Vorstellung zu verschaffen. Er sagt uns nicht, ob er ihnen ein Selbstbewusstsein, ein Gefühl, einen Willen beilegt, ob er sich, mit Einem Wort, ihr Leben als ein persönliches denkt, oder nicht. Aber hat er uns diess etwa in Betreff der Weltseele oder der Gottheit in wissenschaftlicher Weise gesagt? Hat er auch nur das menschliche Selbstbewusstsein genauer zergliedert? Wenn uns die Lehre eines alten Philosophen zu Fragen Anlass giebt, auf die wir bei ihm keine Antwort finden, so ist doch immer das erste, was untersucht werden muss, ob er selbst diese Fragen sich schon vorgelegt hat; und diess im vorliegenden Fall anzunehmen, sind wir nicht berechtigt.

[1] S. 30, C ff. 36, E. 37, C. 39, E. 34, A f. 68, E. 92 Schl. vgl. Kritias Anf. Auch diese Darstellung wäre übrigens zu einem grossen Theil dem Philolaus entnommen, wenn wir uns auf die Aechtheit des Bruchstücks bei Stob. Ekl. I, 420 verlassen könnten, dessen Anfang mit Tim. 32, C ff. 37, A. 38, C viele Aehnlichkeit hat. Vgl. jedoch Th. I, 317, 4. 359, 1.

in der Anschauung der Welt als des vollkommenen ζῷον zusammen. Der Idee des Lebendigen (dem αὐτοζῷον) ähnlich gemacht, so weit überhaupt das Gewordene dem Ewigen gleich sein kann, in seinem Leibe die Gesammtheit des Körperlichen befassend, durch seine Seele eigenen endlosen Lebens und göttlicher Vernunft theilhaftig, nimmer alternd noch vergehend [1]), ist der Kosmos das beste Geschaffene, | das vollkommene Abbild des ewigen und unsichtbaren Gottes und selbst ein seliger Gott, einzig in seiner Art, sich selbst genügend und keines andern bedürftig. Man wird auch in dieser Schilderung den eben angedeuteten Charakter der antiken Weltanschauung nicht verkennen: selbst ein Plato ist von der Herrlichkeit der Natur viel zu tief ergriffen, um sie als ungöttlich zu verachten, oder als geistlos gegen das menschliche Selbstbewusstsein zurückzustellen; wie die Himmelskörper die sichtbaren Götter sind, so ist ihm das Weltganze der Eine sichtbare Gott, welcher alle anderen gewordenen Götter in sich befassend, durch die Vollkommenheit und die Vernünftigkeit seiner Natur für ihn an die Stelle des Zeus tritt [2]).

Zur Vollkommenheit der Welt gehört nun nach Plato vor allem auch dieses, dass ebenso, wie die Idee des Lebendigen, so auch die Welt, als ihr Abbild, alle Arten von lebenden Wesen in sich begreife [3]). Diese aber zerfallen in zwei Klassen: die sterblichen und die unsterblichen. Von den letzteren nun war theils soeben, theils wird später noch von ihnen die Rede sein; die ersteren führen uns vermöge der eigenthümlichen Verbindung, in welche Plato alle übrigen lebenden Wesen mit dem Menschen setzt, zur Anthropologie über.

9. Fortsetzung.

c) Der Mensch.

Plato hat auf zweierlei Art von der Natur der Seele und des Menschen geredet, theils in mythischer, theils in wissenschaftlicher Form. In mehr oder weniger mythischer Darstellung spricht er von dem Ursprung und der Präexistenz der Seelen, vom Zustand nach dem Tode und von der Wiedererinnerung; reiner wissenschaftlich sind seine Untersuchungen über die Theile der Seele und den Zusammenhang des seelischen Lebens mit dem leiblichen gehalten. Wir müssen hier zunächst jene mythischen und halbmythischen Darstellungen in's Auge fassen, da auch die strenger wissenschaftlichen Aeusserungen theilweise erst von ihnen ihr volles Licht erhalten; vorher haben wir aber noch auf den allgemeinen Begriff der Seele, wie ihn Plato bestimmt, einen Blick zu werfen. |

---

[1] Denn an sich zwar soll die Welt, und ebenso die geschaffenen Götter, nicht unauflöslich sein, da jedes gewordene vergehen könne; aber nur ihr Schöpfer könnte sie wieder zerstören; und dieser werde es vermöge seiner Güte nicht wollen. Tim. 32, C. 38, B. 41, A. Vgl. S. 700 f.

[2] M. s. S. 579, 1. 598, 3.

[3] Tim. 39, E. 41, B. 69, C. 92 Schl.

Nachdem der Weltbildner das Weltgebäude im ganzen und die Götter darin (die Gestirne) geschaffen hatte, erzählt der Timäus 41 ff., befahl er den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. Diese nun bildeten den menschlichen Leib und den sterblichen Theil der Seele, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Theil in demselben Gefäss, wie früher die Weltseele. Die Stoffe und die Mischung waren die gleichen, nur in geringerer Reinheit. D. h. wenn wir die Form dieser Darstellung in Abzug bringen: das Wesen der menschlichen Seele ist abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Körper dasselbe, wie das der Weltseele, nur mit dem Unterschiede des Abgeleiteten vom Ursprünglichen, des Theils vom Ganzen 1). Ist nun die Weltseele für das Sein überhaupt das vermittelnde zwischen der Idee und der Erscheinung, die erste Existenzform der Idee in der Vielheit, so muss eben dieses auch von der menschlichen Seele gelten; wiewohl sie nicht selbst die Idee ist 2), so ist sie doch mit der Idee so eng verknüpft, dass sie nicht ohne dieselbe gedacht werden kann: wie die Vernunft sich keinem Wesen anders mittheilen kann, als durch Vermittlung der Seele 3), so ist es umge-

---

1) Phileb. 30, A: Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; Δῆλον ὅτι φήσομεν. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβὸν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα. (Vgl. oben S. 579, 1.) So wird auch von der menschlichen Seele, wie von der Weltseele, gesagt, sie habe die zwei Kreise des ταὐτὸν und θάτερον in sich, und sei nach dem harmonischen System getheilt (Tim. 43, C f. 42, C), was in dem früher (S. 650 ff. 661 f.) erörterten Sinn zu verstehen ist.

2) S. o. S. 554, 3.

3) S. o. S. 598, 3.

kehrt der Seele so wesentlich, an der Idee des Lebens theilzuhaben, dass der Tod nicht in sie eindringen kann[1]), wesshalb sie auch geradezu als das sich selbst Bewegende definirt wird[2]). Diess kann sie aber eben nur sein, sofern ihr Wesen von dem des Körperlichen specifisch verschieden und dem der Idee eigenthümlich verwandt ist, denn dieser kommt Leben und Bewegung ursprünglich zu, und von ihr kommt auch alles Leben des abgeleiteten Seins[3]); wie daher die Idee im Gegensatz gegen die Vielheit des Sinnlichen schlechthin einfach und sich selbst | gleich, im Gegensatz gegen die Hinfälligkeit desselben schlechthin ewig ist, so ist auch die Seele ihrer wahren Natur nach ohne Anfang und Ende (s. u.) und frei von aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit und Zusammensetzung[4]). Genauere Erklärungen über den allgemeinen Begriff der Seele suchen wir aber bei Plato vergebens.

Jene hohe Stellung kommt indessen der Seele nur zu, sofern sie in ihrem reinen Wesen und ohne Rücksicht auf den trübenden Einfluss des Körpers betrachtet wird. Diesem ihrem Wesen ist aber ihr gegenwärtiger Zustand so wenig angemessen, dass sich Plato denselben nur durch ein Heraustreten der Seelen aus ihrer ursprünglichen Lage zu erklären, und einen Trost für seine Unvollkommenheit nur in der Aussicht auf eine dereinstige Rückkehr in ihren Urzustand zu finden weiss. Der Weltschöpfer — so fährt der Timäus S. 41, D ff. in der obigen Erzählung fort — bildete anfangs so viele Seelen, als es Gestirne giebt[5]), und setzte jede derselben auf einen Stern [1]) mit dem Gesetz, dass sie erst von hier aus das Weltall betrachten, dann aber in Körper gepflanzt werden sollten; doch sollten zuerst alle gleich, als Männer, zur Welt kommen. Wer nun im leiblichen Dasein die Sinnlichkeit überwinde, der solle wieder zu seligem Leben in seinen Stern zurückkehren; wer diess nicht leiste, bei der zweiten Geburt die Gestalt eines Weibes annehmen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber bis zur thierischen herabsinken [2]), und nicht eher von dieser Wanderung erlöst werden, als bis er durch Ueberwältigung seiner niederen Natur zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückgekehrt sei. In Folge dieser Einrichtung wurden sofort die Seelen theils auf die Erde, theils auf die Wandelsterne [3]) vertheilt, und es wurden ihnen von den geschaffenen | Göttern die Leiber und die sterblichen Theile der Seele angebildet. — Von dieser Darstellung unterscheidet sich nun die viel frühere des Phädrus (S. 246 ff.) hauptsächlich dadurch, dass der Eintritt der Seelen in den Leib,

---

[1]) Phädo 105, C. 106, D vgl. 102, D ff.

[2]) S. o. S. 649.

[3]) S. o. S. 574 ff.

[4]) Rep. X, 611, B f. Phädo 78, B ff., eine Untersuchung, deren Resultate S. 80, B in die Worte zusammengefasst werden: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι αὑτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν. Vgl. Gess. X, 899, D: ὅτι μὲν ἡγεῖ θεοὺς συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ ξύμφυτον ἄγει.

[5]) Susemihl Genet. Entw. II, 396 versteht diess so, dass der Weltbildner die gesammte Seelensubstanz zuerst in so viele Theile, als es Fixsterne giebt, zerlegt und jedem von den letzteren einen dieser Theile zugewiesen habe, die Einzelseelen dagegen erst später, bei ihrer Verpflanzung auf die Erde und die Planeten, aus ihnen habe hervorgehen lassen. Für Plato's wissenschaftliche Ansicht wäre es nun zwar gleichgültig, wie ein so ganz nur zum Mythus gehöriger Zug lautet. Wird aber einmal darnach gefragt,

---

so kann ich der angeführten Auffassung nicht beistimmen. Wenn der Schöpfer ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις bildet, denselben das Weltganze zeigt und ihnen das Gesetz ihres künftigen Daseins verkündigt, so kann bei diesen Seelen, wie mir scheint, unmöglich an etwas anderes, als an Einzelseelen, gedacht werden. Auch die Zahl macht keine Schwierigkeit: die der Seelen soll ja begrenzt sein (s. u.), die der Sterne galt andererseits jederzeit für unberechenbar. Dass endlich nach dieser Auffassung „jeder (Fix-) Stern nur Einen vernünftigen Bewohner hätte“, hat nichts auf sich. Um Bewohner der Fixsterne handelt es sich hier überhaupt nicht; sondern die Seelen werden ihnen vorübergehend zugetheilt, um sich von ihnen aus (ähnlich wie in anderer Weise Phädr. 246, E ff.) die Welt zu betrachten.

[1]) Hiebei haben wir aber nur an die Fixsterne zu denken, denn von dieser Versetzung jeder Seele auf das ihr bestimmte Gestirn wird S. 41, E. 42, D (was Martin II, 151 übersieht) ihre spätere Verpflanzung auf die Planeten deutlich unterschieden.

[2]) Eine weitere Ausführung dieses Punktes Tim. 90, E ff.

[3]) Dieser bei Plato ganz vereinzelt dastehende Zug (welchen Martin a. a. O. durchaus missverstanden hat) lässt sich kaum anders, als so auffassen, dass die Planeten ähnlich, wie die Erde, ihre Bewohner haben; denn die Menschenseelen zuerst auf jene, und dann erst auf die Erde gelangen zu lassen, verbietet der Ausdruck S. 42, D. Dass der Mond von lebenden Wesen bewohnt sei, hatte schon Anaxagoras und Philolaus angenommen (siehe Th. I, 820. 366); zunächst an den letzteren scheint Plato anzuknüpfen. Rep. IX, 592, B auf Bewohner anderer Weltkörper zu deuten, scheint mir sehr gewagt.

den der Timäus zunächst aus einem allgemeinen Weltgesetz ableitet, hier auch ursprünglich schon auf einen Abfall derselben von ihrer Bestimmung zurückgeführt und ihnen desshalb der sterbliche Theil, den der Timäus erst gleichzeitig mit dem Leibe zu der unsterblichen Seele hinzutreten lässt, nach seinen beiden Bestandtheilen, Muth und Begierde [1]), schon im Präexistenzzustande beigelegt wird — eine Bestimmung, die hier nothwendig ist, denn sonst wäre nichts, was die Seelen zum Abfall verleiten könnte [2]). Im übrigen sind die Grundbestimmungen auch hier

---

1) Dass nämlich diese beiden unter den beiden Rossen des Seelengespanns Phädr. 246, A zu verstehen sind, zeigt die ganze Beschreibung; vgl. auch S. 247, B. 253, D ff. 255, E f.; was aber aus dem Timäus hiegegen eingewendet wird (Hermann De part. an. immort. sec. Plat. Gött. 1850/1 S. 10 nach Hermias in Phädr. S. 126), würde nichts beweisen, wenn wir es auch nicht mit einer mythischen Darstellung zu thun hätten, denn warum hätte Plato seine Meinung nicht mit der Zeit ändern können? Hermann's und seines Vorgängers Deutung der Seelenrosse auf die im Timäus erwähnten Elemente der Seele ist mehr als unwahrscheinlich. Näheres über die Theile der Seele später.

2) Dagegen kann ich Susemihl's Annahme (Genet. Entw. I, 232. II, 398. Philol. XV, 417 ff.) nicht beitreten, dass sich Plato die Seelen vor ihrem Erdenleben mit einem siderischen Körper umkleidet denke. Im Timäus 41 C ff. 42, E werden nur die Seelen, und auch diese nur ihrem unsterblichen Theile nach, vom Weltschöpfer gebildet, diese Seelen werden auf die Fixsterne versetzt, und erst später sollen sie — nicht etwa den irdischen Leib, sondern überhaupt einen Leib — und mit diesem die sinnlichen Seelenkräfte erhalten (42, A: ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης ... πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι u. s. w.). Von einem überirdischen Leibe sagt Plato nicht blos nicht das geringste, während er seiner doch, wenn er ihn annahm, nothwendig hätte erwähnen müssen, sondern er schliesst ihn auch durch seine ganze Darstellung positiv aus: dieser Leib hätte ja bereits von den Untergöttern geschaffen werden müssen, deren Thätigkeit doch erst mit der Schöpfung des irdischen Leibes beginnt, und auch von ihm wäre die αἴσθησις untrennbar gewesen, die erst aus jenem stammen soll. Ebensowenig weiss der Phädrus 245, C ff. von dem siderischen Leibe: die Seelen selbst sind es, die sich drängen und stossen, ihr Gefieder verlieren u. s. w. Nun kann man freilich sagen, körperlose Seelen könnten nicht auf den Sternen wohnen; ebensowenig aber freilich, wie der Phädrus diess darstellt, um den Himmel herumziehen und ihr Haupt in den überhimmlischen Ort erheben. Allein wir können nicht voraussetzen, dass solche mythische Züge mit einander und mit den ernstlicher gemeinten Bestimmungen der platonischen

die gleichen: wenn eine Seele, ihre Begierde überwindend, dem Chor der Götter in den überhimmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten folgt, bleibt sie eine 10000jährige Weltumlaufszeit hindurch frei vom Leibe; diejenigen Seelen dagegen, welche diess versäumen und ihrer höheren Natur vergessen, sinken zur Erde herab. Bei ihrer ersten Geburt nun werden alle, auch schon nach dem Phädrus, in menschliche und männliche Körper gepflanzt, und nur die Lebensweise, für die sie bestimmt werden, ist nach ihrer Würdigkeit verschieden. Nach ihrem Tod aber werden alle gerichtet, und für 1000 Jahre theils zur Strafe unter die Erde, theils zur Belohnung in den Himmel versetzt. Nach Verfluss dieser Zeit haben sich die einen wie die andern wieder eine neue Lebensweise zu wählen, und bei dieser Wahl geschieht es, dass Menschenseelen in thierische, oder auch aus diesen wieder in menschliche Gestalten übergehen; nur solche, die dreimal nach einander ihr Leben in lauterem Weisheitsstreben hingebracht haben, dürfen schon nach dem dritten Jahrtausend in die überhimmlische Wohnung zurückkehren. — Den letzten Theil dieser Darstellung bestätigt die Republik, wenn sie erzählt [1]): Die Seelen kommen nach ihrem Abscheiden an einen Ort, wo sie gerichtet werden; von da werden die Gerechten zur Rechten in den Himmel, die Ungerechten zur Linken unter die Erde geführt. Beide haben, zur zehnfachen Vergeltung ihrer Thaten, eine tausendjährige Reise zu vollbringen, die bei den einen voll Leiden, bei den andern voll seliger Anschauung sei [2]). Nach Ablauf der tausend Jahre wähle sich jeder wieder ein irdisches Leben, ein menschliches oder ein thierisches, nur die allergrössten Sünder werden für immer in den Tartarus gestürzt [3]). — Einen periodischen Eintritt der Seelen in Leiber

---

Lehre durchgängig im Einklang stehen, und haben daher auch nicht das Recht, dem Philosophen eine Lehrbestimmung desshalb beizulegen, weil sie von einer mythischen Darstellung gefordert werde.

[1]) X, 613, E ff., nachdem schon VI, 498, D eines dereinstigen Wiedereintritts in's Leben gedacht war.

[2]) Dabei wird 615, C auch schon die Frage berührt, welche später der christlichen Dogmatik so viel zu schaffen gemacht hat, wie es den frühverstorbenen Kindern im Jenseits gehen werde, Plato will aber darauf nicht eintreten.

[3]) Der eigene Zug, der hier weiter beigefügt ist, dass bei solchen der

kennt auch der Staatsmann [1]). — Eine ausführliche Beschreibung des Todtengerichts giebt der Gorgias 523 ff., auch dieser mit der Bestimmung, dass unheilbare Verbrecher ewig gestraft werden, und ganz ähnlich schildert der Phädo S. 109 ff. mit vielem kosmologischen Apparate den Zustand nach dem Tode, indem er (113, D ff.) hier viererlei Schicksal unterscheidet: das der gewöhnlichen Rechtschaffenheit, der unheilbaren Gottlosigkeit, der heilbaren Gottlosigkeit | und der ausgezeichneten Heiligkeit. Leute der ersten Klasse kommen in einen glücklichen, aber doch der Läuterung unterworfenen Zustand, solche der zweiten werden ewig, solche der dritten Klasse zeitlich gestraft [2]), die vorzüglich Guten dagegen gelangen zur vollen Seligkeit, deren höchster Grad jedoch, die gänzliche Befreiung von einem Körper, nur den wahren Philosophen zu Theil wird [3]). Mit diesem Abschnitt ist dann noch der frühere (Phädo 80 ff.) zu verbinden, welcher den Wiedereintritt der meisten Seelen in ein leibliches Leben, ein menschliches oder ein thierisches, als eine nothwendige Folge ihrer Anhänglichkeit an das Sinnliche behandelt; im übrigen lässt diese Darstellung nicht allein den Unterschied der gewöhnlichen und der philosophischen Tugend und seine Bedeutung für die Bestimmung der jenseitigen Zustände weit stärker, als jene, hervortreten, sondern sie enthält auch eine theilweise verschiedene Eschatologie: denn während nach den sonstigen Schilderungen die abgeschiedenen Geister unmittelbar nach dem Tode vor Gericht gestellt werden, und erst nach 1000 Jahren wieder einen Leib annehmen, so lässt diese die am Sinnlichen hängenden Seelen als Schatten um die Gräber schweben, bis sie

---

Schlund der Unterwelt gebrüllt habe, ist wohl Umbildung einer pythagoreïschen Vorstellung; vgl. Th. I, 389, 3.

[1] 272, E vgl. 271, B f.; die nähere Ausführung ist hier freilich eine andere, aber Plato's sonstige Lehre scheint doch zwischendurch.

[2] Wenn hier (S. 114, A) Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 448 eine Spur des Glaubens an die Wirksamkeit der Fürbitte für Verstorbene finden will, so ist diess nicht richtig. Die Vorstellung ist vielmehr die, dass der Verbrecher so lange gestraft werde, bis er den Beleidigten versöhnt habe; von Fürbitten ist nicht die Rede.

[3] Auf die gleiche Unterscheidung eines vierfachen Vergeltungszustands bezieht sich, was S. 536 2. Aufl. aus Gess. X, 904, B ff. anzuführen sein wird.

ihre Begierde wieder in neue Leiber zieht[1]). — Endlich werden diese Vorstellungen von Plato in der Lehre von der Wiedererinnerung auch benützt, um Erscheinungen des gegenwärtigen Lebens zu erklären. Die Möglichkeit des Lernens, sagt er[2]), wäre nicht zu begreifen, der sophistische Einwurf, dass man das Bekannte nicht lernen, das Unbekannte nicht suchen könne[3]), wäre nicht zu beantworten, wenn nicht auch das Unbekannte in anderer Beziehung wieder ein bekanntes wäre: ein solches nämlich, welches der Mensch früher einmal gewusst, und nur wieder vergessen hat. Und dass es sich | wirklich so verhält, zeigt die Erfahrung. Denn wie wäre es möglich, mathematische und andere Erkenntnisse aus einem solchen, dem sie bisher ganz fremd waren, durch blosse Fragen herauszulocken, wenn sie nicht vorher schon in ihm lagen? wie könnten uns die sinnlichen Dinge an die allgemeinen Begriffe erinnern, wenn uns diese nicht unabhängig von ihnen bekannt wären? denn von ihnen selbst können sie nicht abstrahirt sein, da ja kein Ding seinen Begriff genau und vollständig darstellt. Sind uns aber diese Begriffe und Erkenntnisse vor aller Anschauung gegeben, so können wir sie nicht erst in diesem Leben gewonnen, sondern wir müssen sie aus einem früheren mitgebracht haben[4]): die Thatsachen des Lernens und des begrifflichen Wissens lassen sich nur durch die Präexistenz der Seele erklären, diese Lehre allein macht uns das Denken, dieses unterscheidende Merkmal der menschlichen Natur[5]), begreiflich.

Dass nun die obigen Schilderungen, so wie sie vorliegen, von Plato selbst nicht als dogmatische, sondern nur als mythische Darstellungen betrachtet werden, diess ist in den Widersprüchen derselben, welche nicht allein in verschiedenen Gesprächen, sondern auch in einem und demselben Gespräch hervortreten, in der mährchenhaften Sorglosigkeit, mit der hier historische und physikalische Abenteuerlichkeiten gehäuft sind, in der genauen Ausführung von Einzelheiten, die über alles menschliche Wissen hinausliegen, in der dann und wann mit einfliessenden Ironie [1]) so unverkennbar ausgesprochen, dass es Plato's ausdrücklicher Erklärungen [2]) kaum noch bedurfte. Ebenso deutlich sagt dieser aber auch, dass er jene Mythen nicht für blosse Mythen, sondern zugleich für sehr beachtenswerthe Lehrreden halte [3]), und er knüpft aus diesem Grunde | sittliche Ermahnungen an dieselben, die er unmöglich auf unsichere Fabeln konnte gründen wollen [4]). Wo jedoch das dogmatisch gemeinte aufhöre und das mythische anfange, lässt sich schwer ausmachen, und es ist offenbar Plato selbst nicht durchaus deutlich gewesen, denn gerade aus diesem Grunde ist ihm die mythische Darstellung Bedürfniss. Der Punkt, dessen streng dogmatische Bedeutung am wenigsten bezweifelt werden kann, ist die Lehre von der Unsterblichkeit, die Plato nicht blos im Phädo, sondern auch im Phädrus und in der Republik zum Gegenstand einer ausführlichen philosophischen Beweisführung gemacht hat. Diese Beweisführung gründet sich aber unmittelbar auf den Begriff der Seele, wie dieser durch den Zusammenhang des platonischen Systems bestimmt wird. Die Seele ist ihrem Begriffe nach dasjenige, zu dessen Wesen es gehört, zu leben, sie kann also in keinem Augenblick als nichtlebend gedacht werden — in diesen ontologischen Beweis für die Unsterblichkeit laufen nicht blos alle die einzelnen Beweise des Phädo zusammen [5]), sondern derselbe wird auch schon im Phädrus | vorgetragen, wenn hier gezeigt wird: da die Seele immer bewegt und erster Grund aller Bewegung sei, so müsse sie eben-

---

[1]) Auch S. 108, A gleicht diese Abweichung, trotz der Hinweisung auf die frühere Stelle, nicht wirklich aus.

[2]) Phädr. 249, B f. Meno 80, D ff. Phädo 72, E ff. Vgl. Tim. 41, E.

[3]) S. Th. I, 912. Prantl Gesch. d. Log. I, 23.

[4]) Auf diesen ursprünglichen Besitz der Ideen scheint der Ausdruck zu gehen, welchen Arist. De an. III, 4. 429, a, 27, doch ohne Plato's Namen, anführt und Philop. De an. Q., 5, u., aber wohl nur vermuthungsweise, auf Plato bezieht: εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν. Vielleicht hat er indessen auch das allgemeinere im Auge, worüber S. 598, 3 z. vgl. ist.

[5]) Phädr. a. a. O.: nur eine Menschenseele kann in einen menschlichen Leib kommen, weil sie allein die Wahrheit geschaut hat. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή u. s. w.

---

[1]) Vgl. Phädo 82, A. Tim. 91, D. Rep. X, 620.

[2]) Phädo 114, D. Rep. X, 621, B. Meno 86, B.

[3]) Gorg. 523, A. 527, A. Phädo a. a. O.: τὸ μὲν οὖν ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί. ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεί περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, ταῦτα καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν.

[4]) Phädo a. a. O. Gorg. 526, D. 527, B f. Rep. X, 618, B ff. 621, B.

[5]) Die Ausführungen des Phädo über die Unsterblichkeit bilden aller-

---

dings formell eine Reihe verschiedener Beweise und Betrachtungen; untersucht man sie aber genauer, so zeigt sich, dass sich durch sie alle Ein und derselbe Gedanke hindurchzieht, dass das Bewusstsein von dem idealen und desshalb über Entstehung und Untergang erhabenen Wesen der menschlichen Seele hier im Fortgang zu einer immer deutlicheren wissenschaftlichen Ueberzeugung, in seiner mit jedem neuen Schritt sich vertiefenden und befestigenden Begründung dargestellt werden soll. Zu dem Ende wird dieser Glaube zuerst (S. 64, A—69, E) als eine allgemeine Voraussetzung des philosophischen Strebens, ein Postulat des philosophischen Bewusstseins aufgezeigt: alles Philosophiren ist Ablösung der Seele vom Leibe, ist Sterben; es setzt mithin voraus, dass die Seele ihre Bestimmung, die Erkenntniss der Wahrheit, erst nach der Trennung vom Körper, nach dem Tod, erreiche. (Ob man diese Auseinandersetzung einen Beweis nennen will, oder nicht, ist sachlich, wie mir scheint, von keiner Erheblichkeit; indessen bezeichnet sie der platonische Sokrates selbst 63, B. E ausdrücklich als eine Rechtfertigung seines Glaubens an ein seliges Leben nach dem Tode.) Plato selbst deutet jedoch 69, E f. an, dass diese Art der Begründung noch nicht genüge; er lässt daher in einem zweiten Abschnitt (70, C—84, B) einige andere Beweise folgen, welche das, was sie zunächst nur als unmittelbare Voraussetzung des philosophischen Lebens und Strebens dargestellt hat, aus der Natur der Seele näher darthun sollen; welche sich aber noch alle von der entscheidenden und desshalb keiner weiteren Einwendung ausgesetzten Beweisführung des letzten Abschnitts dadurch unterscheiden, dass sie nicht vom Begriff der Seele als solchem, sondern von einzelnen Analogieen und Thatsachen ausgehen, aus denen die Unsterblichkeit zwar mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, aber noch nicht mit jener jeden Zweifel ausschliessenden Sicherheit folgt, welche Plato seinem Hauptbeweis beilegt. Es wird zuerst (70, C—72, D) gezeigt: da alles aus entgegengesetztem entstehe, so müssen die Lebenden ebenso aus den Gestorbenen entstehen, wie diese aus jenen, die Gestorbenen müssen daher gleichfalls existiren. Es wird sodann (72, E—77, A) ausgeführt, dass die selbstthätige Erzeugung neuer Vorstellungen, und namentlich die Bildung allgemeiner Begriffe, sich nur als Wiedererinnerung auffassen, nur aus einem früheren Besitz jener Vorstellungen und einem dem jetzigen Leben vorangehenden Dasein erklären lasse; welchem dann aber, nach dem vorher besprochenen Satze vom Hervorgang des Lebenden aus dem Gestorbenen, auch eine Fortdauer nach dem Tod entsprechen müsse. Es wird endlich (78, B—81, A) aus einer Vergleichung der Seele mit dem Leibe das Ergebniss gewonnen, dass jene zur Klasse des Einfachen und Unveränderlichen und desshalb keiner Auflösung Ausgesetzten gehöre. Auch diese Beweise werden aber (85, D. 88, B f.) noch unzureichend gefunden. Erst ein dritter, von den bisherigen deutlich unterschiedener Abschnitt führt uns zu dem Beweis, welchen Plato für vollsowohl unvergänglich als ungeworden sein [1]). Der gleiche Beweis ist aber auch in der Bemerkung der Republik [2]) enthalten, dass jedes Ding nur vermöge der ihm eigenthümlichen Schlechtigkeit zu Grunde gehe, die Schlechtigkeit der Seele aber, d. h. die moralische Schlechtigkeit, ihre Lebenskraft nicht schwäche. Wenn sie überhaupt zu Grunde gehen könnte, sagt Plato, so müsste sie an der Unsittlichkeit zu Grunde gehen; da diess nicht der Fall ist, so sehen wir, dass ihr ein schlechthin unzerstörbares Leben inwohnt. Es ist also mit Einem Wort die Natur der Seele, welche bewirkt, dass sie nicht aufhören kann, zu leben: sie ist

---

kommen genügend und unwiderleglich hält. Dieser Beweis wird zunächst mittelbar durch die Widerlegung der Vorstellung, als ob die Seele nur die Harmonie ihres Leibes wäre, eingeleitet (91, C—95, A); und nachdem sodann (95, A—102, A) in der Ideenlehre die Grundlage aufgezeigt ist, von der er auszugehen habe, (dieselbe, auf welche auch alle bisherigen Erörterungen immer wieder hinwiesen) wird er selbst (102, A—107, B) in der oben angegebenen Weise geführt. „Ein Begriff kann nie in sein Gegentheil übergehen, und ebensowenig kann ein Ding, zu dessen Wesen ein bestimmter Begriff gehört, dem Gegentheil desselben Zutritt verstatten. Zum Wesen der Seele gehört aber das Leben. Also kann sie dem Gegentheil desselben, dem Tode, keinen Zutritt verstatten, sie ist mithin unsterblich und unvergänglich.“ Auf die verschiedenen Ansichten über die Composition des Phädo, und die in ihm geführten Beweise für die Unsterblichkeit kann ich hier nicht näher eingehen. Doch vgl. m. Schleiermacher Plat. WW. II, 3, 13 f. Baur Sokrates und Christus (Tüb. Ztschr. 1837, 3) 114 f. Steinhart Pl. WW. IV, 414 ff. (der nur Hermann's verfehlter Behauptung, — Plat. 528 f. — dass die Beweise des Phädo die Entwicklung darstellen, welche Plato's Ueberzeugung über diesen Gegenstand genommen hatte, viel zu viel einräumt; gegen dieselbe Rettig üb. Pl. Phädo, Bern 1845, S. 27 ff.). Bonitz z. Erkl. platon. Dialoge. Hermes V, 413 ff. Die weitere Literatur bei Ueberweg Gesch. d. Phil. I, 135 f.

1) 245, C: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον u. s. w. Die Seele sei ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι (vgl. oben S. 649) . . . ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. πᾶν γὰρ σῶμα ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

2) X, 608, D ff. vgl. Phädo 92, E ff., und dazu Steinhart V, 262 f. Susemihl II, 266 ff.

die nächste Ursache alles Lebens und aller Bewegung, und mag auch beides ihr selbst wieder von einem höheren, der Idee, verliehen sein, so kann doch andererseits [1]) die Idee sich nicht anders, als durch ihre Vermittlung, an das Körperliche mittheilen [2]).

---

[1]) S. o. S. 598, 3. 646.

[2]) Es ist daher für die vorliegende Frage unerheblich, dass der Phädrus die Seele selbst als ἀρχὴ κινήσεως bezeichnet, ohne darauf hinzuweisen, dass sie ihre bewegende Kraft nur der Theilnahme an der Idee des Lebens und der idealen Ursache zu verdanken hat (Phädo 105, C. Phileb. 30, B f. s. o. 579, 1), und dass sie insofern bereits zu dem Bedingten und Abgeleiteten gehört, oder wie der Timäus diess darstellt, mit der übrigen Welt von der Gottheit hervorgebracht ist. Doch liegt hier eine wirkliche Differenz vor: die Darstellung des Phädrus ist ungenauer und weniger entwickelt, als die späteren. Dagegen kann ich Ueberweg (Unters. plat. Schr. 282 ff.) nicht zugeben, dass auch der Timäus in seiner Ansicht über das Wesen der Seele sich vom Phädo entferne. Tim. 41, A sagt der Weltschöpfer zu den gewordenen Göttern: τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτὸν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε. Daraus schliesst nun Ueberweg: da auch die Seele nach dem Timäus entstanden und zusammengesetzt sei, so müsse der Grundsatz, τὸ δεθὲν πᾶν λυτὸν, auch von ihr gelten, die Unsterblichkeit könne ihr mithin nicht von Natur zukommen, sondern nur vermöge des göttlichen Willens. Vergleiche man nun mit dieser Darstellung die des Phädrus und des Phädo, so zeige sich, dass der Timäus zwischen diesen beiden stehe und den Uebergang von jenem zu diesem vermittle. Der Phädrus setze die Vergänglichkeit alles Bedingten voraus, erkläre aber ebendesshalb die Seele, um ihre Unvergänglichkeit zu retten, für ein Unbedingtes, eine ἀρχή. Der Phädo andererseits halte die Seele für bedingt durch die Idee des Lebens, gebe aber dafür die Vergänglichkeit alles Bedingten auf, indem er einräume, dass auch ein solches unvergänglich sei, wenn es zur Idee des Lebens in einem wesentlichen Verhältniss stehe. Der Timäus sei mit dem Phädrus über die Vergänglichkeit alles Bedingten einverstanden, mit dem Phädo darüber, dass auch die Seele ein Bedingtes sei, und spreche aus diesem Grunde der Seele die natürliche Unsterblichkeit ab; könne aber ebendesswegen nur für früher, als der Phädo, gehalten werden. Allein von dieser ganzen Combination hätte Ueberweg schon ein Blick auf die Republik abhalten müssen, die er ganz unbeachtet gelassen hat. Denn dieses dem Timäus vorangehende Werk weist nicht allein 611, A f. deutlich auf die Erörterungen des Phädo 69, C—72, D und 78, B—81, A (m. vgl. namentlich Rep. 611, A mit Phädo 72, A f., 611, B mit Ph. 78, B f.), deren Inhalt nur desshalb hier so kurz berührt wird, weil er anderswo eingehender dargelegt war, ja es deutet in den Worten: ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ἡ ψυχὴ καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι

So nothwendig es daher ist, dass sich die Idee in der Welt zur Erscheinung bringe, so nothwendig ist auch die Seele, als die Ver-

---

ἀναγκάσειαν ἂν wie mit dem Finger auf weitere, dem Leser bekannte Beweise, welche nur die des Phädo sein können; sondern es setzt auch in der oben besprochenen Beweisführung 608, D ff. so bestimmt wie möglich voraus, dass die Unvergänglichkeit der Seele vermöge ihrer Natur zukomme, da es nur in dieser begründet sein kann, wenn ihre οἰκεία πονηρία nicht im Stand ist, sie zu tödten. Schon hieraus erhellt unwidersprechlich, dass Plato auf die Annahme einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele nicht erst nach der Abfassung des Timäus gekommen sein kann. Auch das ist aber unrichtig, dass der Grundsatz: τὸ δεθὲν πᾶν λυτὸν, im Phädo aufgegeben sei; er wird hier vielmehr gerade so bestimmt ausgesprochen, wie im Timäus (Ph. 78, B: τῷ μὲν ξυντεθέντι τε καὶ ξυνθέτῳ ὄντι φύσει προςήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ᾗπερ ξυνετέθη· εἰ δέ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προςήκει μὴ πάσχειν ταῦτα εἴπερ τῳ ἄλλῳ), und dasselbe wiederholt die Republik 611, B. Aber sie sowohl, als der Phädo, fügen auch bei, dass die Seele kein σύνθετον sei, sondern ein einfaches Wesen, und sie beweisen gerade aus dieser ihrer Einfachheit ihre Unsterblichkeit; wobei aber doch der Phädo (80, B: ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου) die Andeutung nicht unterlässt, dass die Unauflöslichkeit der Seele nicht so unbedingt und ursprünglich zukomme, wie der Idee. Verhält es sich nun in dieser Beziehung im Timäus mit ihr anders? Der θυμὸς und die ἐπιθυμία kommen nach seiner Darstellung (42, A. 69, C) allerdings erst beim Eintritt in den Körper zu ihr hinzu; aber diese gehören auch nicht zu ihrem ursprünglichen, den Tod überdauernden Wesen; es muss vielmehr, wie die Republik 611, B f. ausdrücklich bemerkt, von ihnen abgesehen werden, wenn man dieses erkennen will. Durch die vorübergehende Verbindung mit ihnen wird sie daher nicht zu etwas zusammengesetztem. (Nur nach dem Phädrus 246, A f. wäre sie diess; aber gerade von diesem glaubt ja Ueberweg, er sei mit dem Timäus über die Vergänglichkeit alles Bedingten einverstanden; der Timäus freilich redet so wenig, als Phädo und Rep., vom Bedingten, sondern vom Zusammengesetzten.) Oder soll die Seele desshalb im Timäus zusammengesetzt und daher auch auflösbar sein, weil sie seiner mythischen Darstellung zufolge aus ihren Elementen gebildet wird? (s. o. S. 646 ff.) Man könnte dafür anführen, dass der Satz: πᾶν δεθὲν λυτὸν nicht blos S. 41, A mit Beziehung auf die Zusammensetzung der Gestirne aus den körperlichen Elementen (40, A vgl. 42, E f.) aufgestellt, sondern auch 43, D vorausgesetzt wird, wenn hier von der Seele gesagt ist: bei ihrem Eintritt in den Körper sei durch den Andrang der sinnlichen Empfindungen der eine ihrer Kreise, der des Selbigen (m. a. W. das Denken) gänzlich gehemmt, der andere (das Vorstellen) so erschüttert worden, ὥστε τὰς τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου τρεῖς ἑκατέρας ἀποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἡμιολίων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων μεσότητας καὶ ξυνδέσεις (die harmonischen Verhältnisse der Seele, s. o. S. 653 f.), ἐπειδὴ παντελῶς λυταὶ οὐκ ἦσαν πλὴν ὑπὸ τοῦ ξυνδήσαντος, πάσας μὲν στρέψαι στροφὰς u. s. w. Allein einen ähnlichen Vormittlerin dieser Erscheinung, und so unmöglich es ist, dass die Welt und ihre Bewegung jemals aufhöre, so unmöglich ist es auch, dass die Seele entstehe oder vergehe [1]). Die Unterschei-

---

behalt deutet ja, wie wir gesehen haben, selbst der Phädo an. Wollte man nun die Worte so pressen, wie diess Ueberweg thut, so müsste man nicht blos vom Timäus, sondern auch vom Phädo behaupten, er nehme keine natürliche Unvergänglichkeit der Seele an; und ebenso müsste man im Timäus nicht blos der menschlichen, sondern auch der Weltseele die natürliche Unsterblichkeit abgesprochen finden. Damit würde man aber offenbar über Plato's eigentliche Meinung hinausgehen. Der Satz, dass alles Zusammengesetzte aufgelöst werden könne, ist bei ihm ein metaphysischer Grundsatz, der sich im Phädo, in der Republik und im Timäus gleichsehr findet. Soll nun trotzdem die Seele keine Auflösung zu befürchten haben, so kann diess auf zweierlei Art begründet werden: man kann entweder läugnen, dass die Seele zusammengesetzt sei, oder man kann sagen: sie wäre zwar, sofern sie in gewissem Sinn gleichfalls zu dem Zusammengesetzten gehöre, an sich auch auflösbar, aber diese Möglichkeit werde aus anderweitigen Gründen nie zur Wirklichkeit werden; man kann ihre Unsterblichkeit aus einer metaphysischen oder aus einer moralischen Nothwendigkeit ableiten. Jenes geschieht im Phädo und in der Republik, dieses ist im Timäus angedeutet, dem seine Psychogonie nicht mehr erlaubt, der Seele die Einfachheit in demselben strengen Sinn zuzuschreiben, wie jene. Ausser dem Phädo nähert sich übrigens auch die Republik dieser Darstellung, wenn sie S. 611, B sagt: οὐ ῥᾴδιον ἀΐδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, wie diess von der Seele in ihrem jetzigen Zustand, nicht aber ihrem ursprünglichen Wesen nach gelte. Damit ist auf die Möglichkeit hingedeutet, dass die Seele zwar ein σύνθετον, aber ein so schön zusammengefügtes sei, dass sie doch ewig dauert. Soweit aber in dieser Beziehung eine wirkliche Differenz zwischen dem Timäus und dem Phädo vorliegt, weist sie nicht darauf hin, dass der Timäus die frühere, sondern dass er die spätere Schrift sei, denn die Einfachheit der Seele wird erst in ihm durch die Lehre von ihrer Zusammensetzung aus ihren Elementen modificirt. Das gleiche gilt gegen Ueberweg's Behauptung (a. a. O. 292), dass auch der Politikus später sein müsse, als der Timäus, weil der höhere Theil der Seele hier (309, C) τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς μέρος genannt wird. Wenn sich daraus überhaupt etwas schliessen lässt, so kann es nur diess sein, dass der Politikus früher ist, als der Timäus; denn erst dieser kennt die Entstehung der Seele, während sie in allen ihm vorangehenden Schriften, Phädrus, Meno (86, A), Phädo und Republik (611, A. B), als anfangslos, als ἀεὶ ὂν, behandelt wird. Indessen möchte ich bei der mythischen Haltung der Psychogonie und Kosmogonie im Timäus diesen Abweichungen kein grosses Gewicht beilegen.

[1] Phädr. 245, D: τοῦτο δὲ [τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν] οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατὸν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται.

dung aber, dass diess nur | von der Seele des Weltganzen gelte, nicht von der Einzelseele, liegt Plato durchaus fern. Die Einzelseelen sind seiner Auffassung nach nicht Emanationen der Weltseele, die für eine gewisse Zeit aus ihr hervor- und wieder in sie zurückgiengen; sondern wie die besonderen Ideen neben der höchsten Idee stehen, so stehen die besonderen Seelen neben der Seele des Ganzen in selbständiger Eigenthümlichkeit, beide sind gleiches Wesens, die einen müssen daher ebenso unvergänglich sein, wie die andere. Die Seele als solche ist Princip der Bewegung, ist mit der Idee des Lebens unzertrennlich verknüpft, also muss es auch jede Seele sein. Diese Beweisführung ist allerdings nicht durchaus bündig [1]: aus Plato's Voraussetzungen folgt wohl, dass es immer Seelen geben muss, aber nicht, dass diese Seelen immer dieselben sein müssen [2]. Man mag insofern billig zweifeln, ob Plato diese feste Ueberzeugung von der Unsterblichkeit gewonnen haben würde, wenn sie sich ihm nicht

---

[1] Phädo 107, B ff. 114, C. Rep. X, 610, D. 613, E ff. 621, B. Gorg. 522, E. 526, D ff. Theät. 177, A. Gess. XII, 959, A f.

[2] Nur folgt daraus natürlich nicht, dass Plato seine Beweise nicht für bündig gehalten hat, und dass Teichmüller im Recht ist, wenn er in seinen „Studien zur Gesch. d. Begriffe“ S. 110—222 (so weit ich mich erinnere zuerst unter allen, die sich bis jetzt mit Plato beschäftigt haben) darzuthun sucht: Plato habe keine individuelle Unsterblichkeit angenommen, er halte das Inviduelle in der Seele nicht für ewig, sondern glaube, dass ihre individuelle Beschaffenheit beim Tode sich verflüchtige und verschwinde. Dieser Ansicht fehlt es, wie mir scheint, nicht allein an jeder haltbaren Begründung, sondern sie widerstreitet auch allem, was sich aus Plato's unzweideutigsten Erklärungen ergiebt. Teichm. glaubt, wenn die Einzelseele keine Idee sei, könne sie auch nicht unvergänglich sein, und findet (S. 210) „einen klaren Widerspruch“ darin, dass ich im obigen die Einzelseelen neben der des Ganzen selbständig bestehen lasse, während ich doch S. 554 läugne, dass die Seele eine Idee sei. Worin aber hier der Widerspruch liegen soll, ist mir auch jetzt noch nicht klar geworden. Soll es denn nach Plato überhaupt keine Einzelwesen neben den Ideen geben? Oder sollen diese desshalb, weil sie keine Ideen sind, auch nicht unvergänglich sein können? Sagt Plato denn nicht ausdrücklich (Phädo 104, B. 105, D. 106, D f.), ausser den Ideen selbst schliessen auch alle die Dinge, mit denen eine Idee immer verbunden ist, das Gegentheil derselben von sich aus, und aus diesem Grunde schliesse nicht blos die Idee des Lebens, sondern auch die Seele, die an ihr theilnimmt, den Tod aus? — Weiter bemerkt Teichm. (S. 111): da die Seele ein werdendes oder wirklich existirendes sei, so müsse sie, wie alles wirklich existirende, ein gemischtes, aus einem Idealen und einem Princip des Werdens zusammengesetztes, sein, dessen einer Theil (der individuelle) vergehe, während der ewige Faktor in seine ewige Natur zurückkehre. Aber

---

dass es sich nach Plato mit allem wirklich Existirenden so verhalte, dafür hat Teichm. weder irgend einen Nachweis beigebracht, noch wird er einen solchen beibringen können. Oder ist die Welt und ihre Seele, sind die Gestirne und die Gestirngeister nichts wirklich existirendes? gehören sie nicht ebensogut und in demselben Sinn, wie die menschliche Seele, zum Werdenden? Aber ist Plato desshalb der Meinung, dass jemals der eine Theil derselben vergehen und der andere in seine ewige Natur zurückkehren werde? Selbst wenn es richtig sein sollte, dass das Individuelle weder in den Ideen noch in dem Princip des Werdens, sondern nur in der thatsächlichen Mischung beider gefunden werden könne (S. 114), so würde daraus noch lange nicht folgen, dass es nach Plato's Ansicht „nur zu dem Entstehenden und Vergehenden gehören könne", sondern es bliebe immer noch möglich, dass er neben den vorübergehenden auch dauernde und unauflösliche Verbindungen der Idee mit dem Princip des Werdens annahm, wie er diess ja in der mehrerwähnten Stelle des Phädo 103, C ff. unläugbar gethan hat. Man kann aber auch nicht unbedingt sagen, die Individualität entstehe nach Plato durch die Mischung der Ideen mit dem Princip des Werdens, wenigstens wenn man unter dem letzteren das versteht, was er selbst annähernd so bezeichnet, die τιθήνη γενέσεως (Tim. 52, D), die Materie, denn diese ist nicht in der Seele. Auf jenem Wege entstehen vielmehr nur die körperlichen Einzelwesen; wie dagegen die geistige Individualität entstehe, darüber giebt uns Plato — abgesehen von der mythischen Theilung der Seelensubstanz in die Einzelseelen, Tim. 41, D — keine Auskunft, und dass er auch nur sich selbst darüber Rechenschaft abgelegt hat, ist mehr als unsicher. Wo sollen wir dann aber das Recht zu der Behauptung hernehmen, dass eine ewige Fortdauer der individuellen Seele für Plato, der dieselbe auf's entschiedenste behauptet, wegen der Art ihrer Entstehung habe undenkbar sein müssen? — Mögen wir endlich noch so klar einsehen, dass es Plato's Beweisen für die persönliche Fortdauer nach dem Tode an wirklicher Beweiskraft fehlt, und möchte sich selbst zeigen lassen, dass sich der Glaube an dieselbe mit den allgemeinen Voraussetzungen seines System nicht vertrage (was aber schwer zu erweisen sein wird), so ist doch die nächste Frage für uns nur die, ob er selbst diesen Glauben gehabt hat, oder nicht. Und hier hiesse es nun wirklich Eulen nach Athen tragen, wenn man diess einem Leser der platonischen Schriften noch ausdrücklich durch einzelne Stellen (wie Phädo 63, E. 67, B ff. 72, A. 80, B. 107, B f. Rep. X, 611, A — wo es schlechterdings nicht angeht, die sich gleichbleibende Zahl der Seelen mit Teichm. 128 f. als eine Metapher zu beseitigen — Tim. 42, B) darthun wollte. Fällt doch mit jenem Glauben auch die jenseitige Vergeltung und die Wiedererinnerung, auf die er, wie sogleich nachgewiesen werden soll, aus Gründen, mit denen es ihm jedenfalls vollkommen ernst war, nicht glaubte verzichten zu können. Solche Künste aber, wie sie Teichmüller anwenden muss, um z. B. S. 143 dem Satz (Phädo 107, D): οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ noch von anderer Seite her empfohlen hätte: einestheils durch das sittliche Interesse des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung, welches so lebhaft bei ihm hervortritt [1]), und durch ihre Uebereinstimmung mit seinem hohen Begriff von der Würde und Bestimmung des Geistes [2]), anderntheils durch die Stütze, welche sich von hier aus für seine Erkenntnisslehre mittelst der Sätze über die Wiedererinnerung gewinnen liess. Sofern es sich jedoch um die wissenschaftliche Begründung des Unsterblichkeitsglaubens handelt, fasst sich für ihn alles in der Forderung zusammen, dass wir uns des Wesens unserer Seele, welches die Möglichkeit ihres Untergangs ausschliesse, bewusst werden.

Schon diese Beweisführung zeigt nun auch den engen Zusammenhang, in welchem die Lehre von der Unsterblichkeit mit der von der Präexistenz steht. Ist es unmöglich, die Seele als nichtlebend zu denken, so muss diess ebenso von der Vergangenheit | gelten wie von der Zukunft, ihr Dasein kann mit diesem Leben so wenig anfangen, als aufhören. Ja es kann strenggenommen überhaupt nicht angefangen haben: denn von was könnte die Bewegung dessen ausgegangen sein, was die Quelle aller Bewegung ist? Plato erwähnt daher der Unsterblichkeit fast nie, ohne dass er zugleich der Präexistenz erwähnte, und seine Aeusserungen über diese lauten nicht weniger bestimmt und entschieden, als über jene: die eine steht und fällt für ihn mit der andern,

---

ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς den Sinn abzugewinnen: „Was nehmen wir mit in den Hades? Antwort: unsere allgemeine Natur" — werden seiner Auslegung schwerlich zur Empfehlung gereichen; und wenn er es in seiner Besprechung der Beweise für die Unsterblichkeit S. 115 ff. regelmässig „natürlich" und „offenbar" findet, dass es sich in denselben um keine individuelle Unsterblichkeit handle, so hat er es doch fast ganz unterlassen, diese Versicherungen durch eine genauere Zergliederung der platonischen Texte zu begründen.

[1] Phädo 107, B ff. 114, C. Rep. X, 610, D. 613, E ff. 621, B. Gorg. 522, E. 526, D ff. Theät. 177, A. Gess. XII, 959, A f.

[2] Vgl. Phädo 64, A ff. Rep. X, 611, B ff., auch Apol. 40, E ff. Wer das wahre Wesen des Geistes ausschliesslich in seiner vernünftigen Natur, und seine wahre Bestimmung ausschliesslich in der Thätigkeit der Vernunft, in der Sinnlichkeit dagegen nur ein störendes Anhängsel erblickt, der kann kaum anders, als voraussetzen, dass der Mensch einmal von der Sinnlichkeit frei gewesen sei, und dereinst wieder von ihr frei werden werde.

und beide werden gleichsehr gebraucht um die Thatsachen unseres geistigen Lebens zu erklären. Dass es ihm daher mit der Annahme einer Präexistenz vollkommen ernst war, lässt sich nicht bezweifeln. Und auch die Anfangslosigkeit dieser Präexistenz wird so oft von ihm bezeugt [1]), dass eine so mythische Darstellung, wie die des Timäus, dagegen kaum in Betracht kommt [2]), wenn sich auch die Möglichkeit freilich nicht läugnen lässt, dass er in seinen späteren Jahren die Consequenz seines Systems nicht ganz streng festgehalten und sich die Frage nicht scharf genug vorgelegt hat, ob die Seele der Zeit nach entstanden, oder nur ihrem Wesen nach aus einem Höheren entsprungen sei.

Sind aber hiemit die beiden Grenzpunkte dieses Vorstellungskreises, die Präexistenz und die Unsterblichkeit, einmal festgestellt, so lässt sich nicht allein dem, was dazwischen liegt, der Lehre von der Wiedererinnerung, nicht mehr ausweichen, sondern auch die Vorstellungen von der Seelenwanderung und der jenseitigen Vergeltung gewinnen mehr und mehr das Ansehen, ernstlich gemeint zu sein. Von der Wiedererinnerung redet

---

1) Am bestimmtesten erklärt diess der Phädrus; siehe oben S. 699, 1. 702, 1. Minder bestimmt lautet Meno 86, A: εἰ οὖν ὃν ἂν ᾖ χρόνον καὶ ὃν ἂν μὴ ᾖ ἄνθρωπος, ἐνέσονται αὐτῷ ἀληθεῖς δόξαι... ἆρ' οὖν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ; δῆλον γὰρ ὅτι τὸν πάντα χρόνον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. Man könnte hier immer einwenden, diess gehe nur auf die Zeit, seit die Seele überhaupt existirte; doch hat Plato offenbar nicht hieran gedacht, sonst würde er es sagen. Das gleiche gilt von der Ausführung des Phädo 70, C — 72, D, dass alles Lebende aus dem Gestorbenen werde und umgekehrt, und dass es so sein müsse, wenn nicht am Ende das Leben überhaupt aufhören solle, und von der entsprechenden Rep. X, 611, A: es müssen immer dieselben Seelen existiren, denn das Unsterbliche könne nicht untergehen, aber auch nicht vermehrt werden, da sonst das Sterbliche am Ende aufgezehrt werden würde. Wird endlich die Seele Phädo 106, D als ἀΐδιον ὄν, Rep. a. a. O. als ἀεὶ ὄν bezeichnet, so bezieht sich diess zwar zunächst auf die endlose Fortdauer, aber doch sieht man aus dieser Ausdrucksweise, wie die Anfangslosigkeit und die Endlosigkeit für Plato zusammenfallen.

2) Es ist schon S. 666 ff. gezeigt worden, in welche Widersprüche sich Plato durch die Annahme eines Weltanfangs verwickeln würde. Im vorliegenden Fall zunächst in den, dass die Seele erst in einem bestimmten Zeitpunkt vom Demiurg gebildet sein soll, während doch der Demiurg selbst auch nicht ohne Seele gedacht werden könnte; dass aber seine Seele ewig sei, alle übrigen entstanden, lässt sich nicht annehmen; Tim. 34, B ff. macht wenigstens ganz den Eindruck, dass hier die erste Entstehung der Seele überhaupt dargestellt werden solle.

Plato selbst in den oben angeführten Stellen mit so dogmatischer Bestimmtheit, und ihr Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems ist so augenscheinlich, dass wir sie unbedingt unter die lehrhaften Bestandtheile desselben zählen müssen. Diese Lehre ist eine Folgerung, welcher sich der Philosoph nicht wohl entziehen konnte, wenn er einmal eine Präexistenz der Seele annahm; denn ein Dasein von unendlicher Dauer muss doch irgend welche Spuren in derselben zurückgelassen haben, die in unserem Bewusstsein zwar vorübergehend verdunkelt, aber doch nicht für immer aus demselben getilgt sein können. Sie ist aber zugleich auch seiner Ansicht nach die einzige Lösung einer Frage von der höchsten wissenschaftlichen Bedeutung: der Frage nach der Möglichkeit eines selbständigen Forschens, eines über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehenden Denkens. Wir könnten nicht über das unmittelbar Gegebene hinausdenken, das, was wir noch nicht wissen, nicht suchen, und wenn wir es gefunden haben, das gesuchte in ihm nicht erkennen, wenn wir es nicht schon vorher, noch ehe es uns bekannt und bewusst ist, unbewusst in uns gehabt hätten; und diess ist, wie Plato glaubt, nur unter der Voraussetzung möglich, dass wir es schon früher kennen gelernt und nur wieder vergessen haben [1]. Wir könnten von dem allgemeinen Wesen der Dinge, welches unserer Wahrnehmung verborgen ist, von den Ideen, uns keinen Begriff bilden, wenn wir nicht die Anschauung derselben in einem früheren Leben gewonnen hätten [2]. Wenn daher eine neuere

---

[1] Meno 80, D ff. s. o. S. 696, wo die Frage: τίνα τρόπον ζητήσεις τοῦτο, ὃ μὴ οἶδας τοπαράπαν ὅ τι ἔστι .... ἢ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα; mit der Lehre von der Wiedererinnerung, mit dem Satze beantwortet wird: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

[2] Phädo 73, C ff., wo ein besonderes Gewicht darauf gelegt wird, dass die Dinge hinter den Ideen, an die sie uns erinnern, immer zurückbleiben, dass uns daher diese vorher schon bekannt sein müssen, da wir sie ja sonst nicht mit den Dingen vergleichen und die Abweichung derselben von ihnen bemerken könnten. Plato bezeichnet daher die Präexistenz der Seele als die unerlässliche Bedingung für die Erkenntniss und die Annahme der Ideen; Phädo, 76, D: εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλλοῦμεν ἀεὶ, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν ... καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπει κάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς. Vgl. S. 696, 5.

Darstellung die Lehre von der Wiedererinnerung von den lehrhaften Bestandtheilen der platonischen Darstellung ausgeschlossen wissen will [1]), so erhebt Plato selbst hiegegen die entschiedenste Einsprache. Seine Beweise für die Wahrheit und Unentbehrlichkeit dieser Lehre sind gewiss auf unserem Standpunkt nicht schwer zu widerlegen; aber dass sie von Plato auf dem seinigen ernstlich gemeint waren, ist unverkennbar [2]).

Wie sich ihm nun diese Lehre aus wissenschaftlichen Gründen empfahl, so war ihm der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode für seine sittliche und religiöse Weltanschauung unentbehrlich. Ist er auch überzeugt, dass sich der unbedingte Werth der Sittlichkeit ohne jede Rücksicht auf das Jenseits erweisen lasse, so wäre doch, wie er glaubt, ein Missklang in der Weltordnung, die göttliche Gerechtigkeit würde nothleiden, wenn das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe nicht unter allen Umständen nach dem Tod fände, wie es sich auch in diesem Leben damit verhalten haben mag [3]). Er dringt daher auf den Glauben an eine jenseitige Vergeltung nicht nur an solchen Stellen, in denen man eine Anbequemung an die Volksvorstellungen aus pädagogischen und politischen Gründen vermuthen könnte [4]), sondern auch in den tiefsten wissenschaftlichen Untersuchungen, in einem Zusammenhang, der die Annahme ausschliesst, als ob er etwas anderes als seine eigene ernstliche Meinung vortrage [5]); und er sieht in demselben mit Recht einen so unmittelbaren Folgesatz seines Unsterblichkeitsglaubens, dass jener mit diesem steht und fällt [6]). Die nähere Bestimmung über die Art und Weise der jenseitigen Vergeltung hielt er allerdings allem nach für unmöglich, und glaubte sich hier theils mit bewusst mythischer Darstellung, theils auch, ähnlich wie in der Physik des Timäus, mit dem wahrscheinlichen begnügen zu müssen [1]).

---

[1] TEICHMÜLLER a. a. O. 208 f., dessen Widerlegung meiner Ansicht sich aber hier auf die Frage beschränkt: „sollen die Seelen vor der Geburt die Ideen also wirklich mit sinnlichen Augen geschaut haben?“ Als ob irgend jemand Plato diesen Widersinn zuschriebe, oder er irgendwo von einem sinnlichen Schauen der Ideen in dem früheren Leben redete und sich nicht selbst in seinen Mythen (Phädr, 247, C) dagegen verwahrte.

[2] Die angebliche Abweichung des Meno von den übrigen Gesprächen in der Darstellung der Lehre von der Wiedererinnerung wurde schon S. 454, 1 besprochen.

[3] Rep. X, 612, A ff. (vgl. II, 357, A—369, B). Gess. X, 903, B—905, C.

[4] Wie Gess. a. a. O. Gorg. 523, A ff.

[5] Z. B. Rep. a. a. O. Phädo 63, C. 95, B f. 114, D. Phädr. 248, E.

[6] Phädo 107, B f. 114, D.

Auch mit der Seelenwanderung ist es Plato im allgemeinen wohl ernst, und er selbst zeigt uns die Fäden, durch welche sie mit dem Ganzen seines Systems zusammenhängt. Da das Lebende nur aus dem Gestorbenen und dieses nur aus jenem werden kann, so müssen die Seelen zeitweise körperlos sein, um dann wieder zeitweise in neue Körper einzutreten [2]). Dieser Wechsel ist also nur eine Folge des Kreislaufs, in dem sich alles Gewordene zwischen Entgegengesetztem hin- und herbewegt. Das gleiche fordert aber auch die Idee der Gerechtigkeit: denn wenn doch das Leben ausser dem Körper ein höheres ist, als das im Körper, so wäre es ungerecht, wenn nicht allen Seelen gleichsehr die Verbindlichkeit | auferlegt würde, in dieses herabzusteigen, und nicht allen die Möglichkeit gegeben wäre, sich zu jenem wieder zu erheben [3]). Derselbe Grund scheint aber Plato auch zu verlangen, dass keiner vernunftbegabten Seele ein unvollkommenerer Leib und Wohnort zugetheilt werde, als der andern, wenn sie diess nicht selbst verschuldet hat [1]), während er es andererseits ganz naturgemäss findet, dass jede in den ihrer inneren Beschaffenheit entsprechenden Ort versetzt werde [2]) und jede den ihr entsprechenden Leib aufsuche [3]). Die Annahme freilich, dass sie hiebei auch einen Thierleib zur Wohnung nehmen könne, hat nicht allein für uns so viel anstössiges, sondern sie verwickelt auch vom platonischen Standpunkt aus in solche Schwierigkeiten [4]), und wird von Plato selbst mit solcher Freiheit behandelt [5]), dass es sich vollkommen begreift, wenn ältere und neuere Ausleger Plato's in derselben nur eine allegorische Darstellung des Gedankens sehen wollten, dass der Mensch, wenn er sich an das Sinnenleben verliert, zum Thier herabsinke [6]). Und

---

[1]) Wie diess schon S. 697 nachgewiesen worden ist. Dass es nun aber ein Widerspruch sei, in allen Einzelheiten einer Lehre das poëtische Spiel anzuerkennen, und sie doch im allgemeinen für einen lehrhaften Bestandtheil des Systems zu halten (Teichmüller a. a. O. 209), wird man nicht sagen können. Plato wenigstens ist nicht dieser Meinung. Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, sagt er am Schluss des eschatologischen Mythus im Phädo 114, D, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ᾽ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ᾽ ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις. ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν ἐμοὶ δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν. Und warum sollte auch ein Philosoph nicht sagen können: „Dass eine jenseitige Vergeltung stattfinden wird, halte ich für erweisbar, wenn ich auch die Unsicherheit aller näheren Bestimmungen über die Art, wie sie sich vollzieht, zugebe?"

[2]) Phädo 70, C ff. 83, D. Rep. X, 611, A vgl. S. 706, 1.

[3]) Tim. 41, E f. Etwas anders äussert sich, wie bemerkt, der Phädrus, sei es, weil Plato damals noch nicht zu der späteren Bestimmung fortgegangen war, sei es, weil es ihm für die dortige Darstellung besser passte, das Herabsinken der Seelen als ein freiwilliges zu behandeln. M. vgl. hierüber auch Deuschle Plat. Mythen S. 21 f., dessen Bemerkungen ich mir aber doch nicht ganz aneignen kann.

---

1) Tim. a. a. O. vgl. Phädr. 248, D.

2) Gess. X, 903, D. 904, B: Gott wollte, dass jedes die Stelle im Weltganzen einnehme, welche ihm anzuweisen war, damit der Sieg der Tugend und die Ueberwindung des Bösen in der Welt gesichert sei. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποῖόν τι γενόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους· τῆς δὲ γενέσεως τὸ [τοῦ] ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ. Alles, was eine Seele hat, ändere sich beständig, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν, und je nach der Richtung und dem Grad dieser Veränderung bewege es sich da- oder dorthin, auf die Oberfläche der Erde, in den Hades, in einen höheren, durchaus reinen, oder in den entgegengesetzten Ort. Theät. 177, A: die Gerechten sind dem Göttlichen, die Ungerechten dem Ungöttlichen ähnlich; wenn die letzteren sich nicht bessern, καὶ τελευτήσαντας αὐτοὺς ἐκεῖνος μὲν ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος οὐ δέξεται, ἐνθάδε δὲ τὴν αὑτοῖς ὁμοιότητα τῆς διαγωγῆς ἀεὶ ἕξουσι κακοὶ κακοῖς συνόντες.

3) Phädo 80, E ff. (s. o. S. 695): Wenn eine Seele den Leib rein verlässt, εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, andernfalls, ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα… καὶ γεγοητευμένη ὑπ' αὐτοῦ,….. βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον. Solche Seelen irren daher auf der Erde umher, ἕως ἂν τῇ τοῦ ξυνεπακολουθοῦντος τοῦ σωματοειδοῦς ἐπιθυμίᾳ πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα.

4) Die Frage liegt nahe, wie der Mensch, zu dessen Natur doch die Fähigkeit, Begriffe zu bilden, schon nach Phädr. 249, B wesentlich gehört, zum Thier werden, wie dieses dumpfe, rein sinnliche Thierleben der Seele zur Reinigung dienen könne, ob die Thierseelen (nach Tim. 90, E f.) alle von früheren Menschenseelen herstammen und somit alle ihrem ursprünglichen Wesen nach vernünftig und unsterblich sind, oder (Phädr. a. a. O.) nur ein Theil derselben, der andere nicht u. s. w.

5) Vgl. S. 697.

6) So unter den griechischen Platonikern der falsche Timäus, wie es

den Werth einer wissenschaftlichen Lehre würde Plato, wenn man ihn darum befragt hätte, dieser Vorstellung allerdings schwerlich beigelegt haben [1]). Aber ebensowenig wird man die bewusste Einkleidung eines moralischen Satzes, der an sich selbst zur Darstellung des jenseitigen Lebens nicht gehörte, in einem Zuge suchen dürfen, welcher sich in allen eschatologischen Schilderungen des Philosophen mit solcher Regelmässigkeit wiederholt. Plato scheint vielmehr in dieser, zunächst von den Pythagoreern entlehnten Bestimmung einen von jenen sinnigen Mythen gesehen zu haben, von denen er überzeugt war, dass ihnen eine Wahrheit zu Grunde liege; wenn er sich auch nicht getraute, und als der Dichter, der er neben dem Philosophen doch immer noch war, vielleicht gar nicht das Bedürfniss empfand, genauer zu bestimmen, wo diese Wahrheit anfange und wie weit sie gehe.

Im Urzustand und nach der vollendeten Rückkehr in denselben werden die Seelen als durchaus körperlos dargestellt [2]); | und diese Annahme steht mit dem Innersten der platonischen Lehre in einer viel zu engen Verbindung, als dass wir sie [3]) durch die Behauptung beschränken dürften, die vollständige Körperlosigkeit sei blos ein unerreichbares Ideal, in der Wirklichkeit werde der Mensch auch jenseits einen Körper, nur einen edleren und der Seele gehorsameren, besitzen. Ein Philosoph, welcher sich bewusst ist, in all seinem Thun nichts anderes anzustreben, als die Ablösung vom Körper, welcher sein Ziel jemals zu er-

---

scheint auch Plutarch, ferner Porphyr, Jamblich, Hierokles (s. Th. III, b, 121. 165. 590. 641. 684 2. Aufl.); unter den neueren Gelehrten namentlich Susemihl Genet. Entw. I, 243. II, 392. 465. Philologus XV, 430 ff.

[1] Auf Rep. IV, 441, B möchte ich mich aber hiefür nicht berufen. Denn wenn hier bemerkt wird, die Thiere haben keine Vernunft (λογισμὸς), so war doch das gleiche unmittelbar vorher von den Kindern gesagt, denen Plato auf seinem Standpunkt wohl den Vernunftgebrauch, aber nicht die Vernunftanlage absprechen konnte.

[2] Phädr. 246, B. f. 250, C. Phädo 66, E f. 80, D f. 114, C vgl. 81, D. 83, D. 84, B. Tim. 42, A. D.

[3] Mit manchen von den jüngeren Neuplatonikern, über die Th. III, b. 641. 684. 698. 736 zu vergleichen ist (denn dass alle diese ihre Ansicht auch bei Plato fanden, versteht sich); ebenso Ritter II, 427 ff. Steinhart IV, 51. Susemihl Genet. Entw. I, 461. Philol. XV, 417 ff.

reichen verzweifelt, so lange die Seele dieses Uebel mit sich herumtrage, welcher von den Banden des Leibes frei zu werden sich sehnt, und in dieser Befreiung den höchsten Lohn des philosophischen Lebens erblickt, welcher in der Seele etwas unsichtbares erkennt, das nur im Unsichtbaren zu einem naturgemässen Zustand gelangen könne [1]), ein solcher Philosoph, wenn irgend einer, musste überzeugt sein, dass es dem Jünger der wahren Weisheit möglich sei, im Jenseits die völlige Befreiung vom Körperlichen zu erreichen; wenn er daher eben diess auf's ausdrücklichste behauptet, und mit keinem Wort etwas anderes andeutet, so haben wir nicht den mindesten Grund, diesen Erklärungen zu misstrauen [2]). In diesen Grundzügen der platonischen Eschatologie werden wir mithin Plato's eigentliche Meinung zu suchen haben [3]). Anderes mag für ihn wenigstens eine annähernde Wahrscheinlichkeit gehabt haben: so die 10000jährigen Weltperioden [4]), die Dauer der jenseitigen | Zwischenzustände, die Unterscheidung der heilbaren und unheilbaren Vergehungen [5]).

---

[1]) Phädo 64, A—68, B. 79, C f. 80, D—81, D. 82, D—84, B. vgl. auch Tim. 81, D. 85, E. und S. 713, 1.

[2]) Auch das ursprüngliche Schauen der Ideen setzt die Körperlosigkeit der Seele voraus: durch den Eintritt in den Körper vergessen wir sie ja: Phädo 76, D. Rep. X, 621, A. Im übrigen vgl. m. S. 693, 2.

[3]) Wenn daher Hegel Gesch. d. Phil. II, 181. 184. 186 die Vorstellungen von der Präexistenz, dem Abfall der Seele und der Wiedererinnerung als solche bezeichnet, die Plato selbst nicht mit zu seiner Philosophie rechne. so ist diess unrichtig.

[4]) M. s. hierüber S. 684, 4. Die ganze Berechnung ist freilich rein dogmatisch. Das Weltjahr ist ein Jahrhundert (eine höchste menschliche Lebenszeit) mit sich selbst vervielfacht; seine Theile sind 10 Jahrtausende, von denen jedes dazu dient, zu einmaliger Rückkehr in's Leben und Vergeltungszuständen von zehnfacher Dauer Raum zu lassen.

[5]) Diese Unterscheidung ergab sich für Plato aus seiner allgemeinen Ansicht über den Zweck der Strafe (s. u. S. 563 2 Aufl.). Dem Bedenken, dass das Gleichgewicht zwischen den Sterbenden und den in's Leben zurückkehrenden (Phädo 72, A ff. Rep. X, 611, A) gestört und schliesslich ganz aufgehoben werden möchte, wenn in jeder Weltperiode auch nur eine kleine Anzahl unheilbarer Verbrecher aus der Reihe der zum Wiedereintritt in's Leben bestimmten ausscheide, liess sich durch die Annahme begegnen, die (Gorg. 525, C. Rep. 615, C. ff. allerdings als endlos bezeichnete) Strafe solcher Personen erstrecke sich nur bis zum Schluss jedes grossen Weltjahrs; was zwar keine absolute Ewigkeit derselben wäre, aber doch eine solche, die sich über den

Die weitere Ausmalung des Jenseits und der Seelenwanderung hat jedoch so viel phantastisches, und wird von Plato selbst mitunter (s. o.) so scherzhaft behandelt, dass hier die Lehre, je weiter sie sich in's einzelne entwickelt, um so mehr in den Mythus übergeht.

Erst im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen tritt nun auch die platonische Lehre von den Theilen der Seele und ihrem Verhältniss zum Körper in ihr volles Licht. Da die Seele aus einem reineren Leben in das körperliche eingetreten ist, da sie überhaupt zum Körper in keiner ursprünglichen und wesentlichen Beziehung steht, so kann die sinnliche Seite des Seelenlebens nicht mit zu ihrem eigentlichen Wesen gehören. Plato vergleicht sie daher [1]) in ihrem gegenwärtigen Zustande mit dem Meergott Glaukos, an den sich so viele Muscheln und Tange angesetzt haben, dass er dadurch zur Unkenntlichkeit entstellt ist, er lässt bei ihrer Einpflanzung in den Körper Sinnlichkeit und Leidenschaft mit ihr verwachsen [2]), und er unterscheidet demgemäss einen sterblichen und einen unsterblichen, einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil der Seele [3]). Auch von diesen ist aber nur der vernünftige einartig, in dem vernunftlosen dagegen ist wieder eine edlere und eine unedlere Hälfte zu unter-

---

ganzen von Plato's eschatologischen Mythen in's Auge gefassten Zeitraum ausdehnte. Indessen fragt es sich, ob jenes Bedenken Plato selbst überhaupt aufstieg. Ich sehe daher keine genügenden Gründe zu der Behauptung (Susemihl Philol. XV, 433 f.), dass dieser Zug bei Plato nicht eigentlich gemeint sein könne.

1) Rep. X, 611, C ff. Ein anderes Bild von gleicher Bedeutung IX, 588, B ff. Aehnlich Phädr. 250, C.

2) Tim. 42, A ff. 69, C.

3) Tim. 69, C ff. 72, D vgl. 41, C. 42, D. Polit. 309, C. Vgl. Gess. XII. 961, D f. Arist. De an. III, 9. 433, a, 26. M. Mor. I, 1. 1182, a, 23 ff. Weit unentwickelter ist diese Lehre noch im Phädrus S. 246, wo der θυμός und die ἐπιθυμία (s. o. S. 693) mit zur unsterblichen Seele gerechnet, und nur der Leib als das Sterbliche am Menschen bezeichnet wird; diese Darstellung darf uns aber schon um ihres mythischen Charakters willen nicht abhalten, in der ausdrücklichen, mit aller dogmatischen Bestimmheit vorgetragenen Lehre des Timäus Plato's eigentliche Meinung zu suchen, wie getheilt auch schon die Ansichten der späteren griechischen Platoniker hierüber gewesen sind (vgl. Hermann De part. an. immort sec. Plat. S. 4 f.).

scheiden[1]). Die edlere von beiden, das edlere Seelenross des Phädrus, ist der Muth oder der affektvolle Wille (ὁ θυμὸς — τὸ θυμοειδὲς), in welchem der Zorn, der Ehrgeiz und die Herrschbegierde, überhaupt die besseren und kräftigen Leidenschaften ihren Sitz haben; | für sich selbst ohne vernünftige Einsicht, ist er doch seiner Natur nach zur Unterordnung unter die Vernunft gestimmt, er ist ihr natürlicher Bundesgenosse, und mit einer Analogie der Vernunft, einem Instinkt für's Edle und Gute begabt[2]), so viel er auch oft, durch schlechte Gewohnheit verderbt, der Vernunft zu schaffen macht[3]). Der unedlere Theil der sterblichen Seele umfasst die Gesammtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, die von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschten Seelenkräfte, welche Plato gewöhnlich das ἐπιθυμητικὸν, aber auch das φιλοχρήματον nennt, sofern der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuss begehrt wird[4]). Der vernünftige Theil ist das Denken[5]). Das Denken hat seinen Sitz im Kopfe, der Muth in der Brust, namentlich im Herzen, die Begierde im Unterleib[6]). Die niedrigeren von diesen Seelentheilen finden sich übrigens nicht blos beim Menschen, die begehrende Seele kommt vielmehr auch den Pflanzen[7]) zu, und der Muth auch den Thieren[8]); auch an die Menschen sind aber die drei Kräfte ungleich vertheilt, sowohl an die Einzelnen als an ganze Nationen: den Griechen eignet nach Plato vorzugsweise die Vernunftanlage, den nördlichen Barbaren der Muth, den Phöniciern und Aegyptern der Trieb nach Ewerb[9]). Da, wo der höhere Theil ist, muss immer auch der niedere vorausgesetzt werden, aber nicht umgekehrt[10]).

---

1) Rep. IV, 438, D ff. IX, 580, D ff. Phädr. 246, A f. 253, C ff. Tim. 69, C ff. 89, E.

2) Rep. a. d. a. O. Phädr. 246, B. 253, D ff.

3) Rep. IV, 441, A. Tim. 69, D: θυμὸν δυςπαραμύθητον.

4) Rep. IV, 436, A. 439, D. IX, 580, D ff. Phädo 253, E ff. Tim. 69, D.

5) Gewöhnlich λογιστικὸν, oder λόγος, auch φιλόσοφον, φιλομαθὲς, ᾧ μανθάνειἄνθρωπος, Phädr. 247, C, vgl. Gess. a. a. O. und oben S. 598, 3, auch νοῦς genannt.

6) Tim. 69, D ff. 90, A.

7) Tim. 77, B.

8) Rep. IV, 441. B. Rep. IX, 588, C ff. kann hiefür nichts beweisen.

9) Rep. IV, 435, E.

10) Rep. IX, 582, A ff.

Plato betrachtet nun diese drei Kräfte nicht blos als verschiedene Thätigkeitsformen, sondern wirklich als verschiedene Theile der Seele [1]), denen er, wie wir finden werden, sogar räumlich aussereinanderliegende Wohnsitze anweist, und er beweist diese Annahme (Rep. IV, 436, A ff.) aus der Erfahrung, dass nicht allein die Vernunft im Menschen vielfach mit der Begierde im Streit liege, sondern dass auch der Muth einerseits ohne vernünftige Einsicht | blind wirke, andererseits doch auch im Dienste der Vernunft die Begierde bekämpfe; da nun dasselbe in derselben Beziehung nur dieselbe Wirkung haben könne, so müsse jeder von den genannten drei Seelenthätigkeiten eine besondere Ursache zu Grunde liegen [2]). Der allgemeine Grund dieser Theorie liegt aber offenbar im Ganzen des Systems. Da die Idee hier der sinnlichen Erscheinung schroff gegenübersteht, so darf auch die Seele, als das der Idee zunächst verwandte, die Sinnlichkeit nicht ursprünglich an sich haben, und daher die Unterscheidung zwischen dem sterblichen und dem unsterblichen Theil der Seele; hat sie dieselbe aber einmal, wie nun immer, an sich bekommen, so muss aus dem gleichen Grunde eine Vermittlung zwischen beiden gesucht werden, und daher innerhalb der sterblichen Seele wieder die Trennung des edleren Theils von dem unedleren. Demgemäss sollte nun freilich unsere Dreitheilung umfassender durchgeführt, und nicht blos auf das Begehrungsvermögen, sondern auch auf das Vorstellen und Erkennen ausgedehnt werden, so dass der begehrenden Seele die Empfindung, dem Muth die Vorstellung, der Vernunft das Wissen zukäme. Diese drei Formen des Vorstellens werden ja bestimmt unterschieden [1]) und sogar ausdrücklich verschiedenen Theilen der Seele beigelegt [2]). Indessen scheint Plato von dieser Combination durch den Umstand abgehalten zu werden dass er selbst dem sinnlichen und vorstellungsmässigen Erkennen, als einer Vorbereitung der Vernunfterkenntniss, immer noch einen höheren Werth beilegt, als dem Muth und der Begierde. Er rechnet zwar zum begehrlichen Theil der Seele, mit Ausschluss der Vernunfterkenntniss und der Vorstellung, die Empfindung [3]), aber er versteht hiebei unter dieser weniger die sinnliche Wahrnehmung, als das Lust- und Schmerzgefühl. Er sagt ferner von der Tugend, welche sich nur auf richtige Vorstellung gründet, sie sei ohne vernünftige Einsicht durch blosse Gewohnheit im Menschen [4]), so dass also in der Vorstellung nur dasselbe Analogon der Vernunft wäre, wie im Muthe. Ueberhaupt erscheinen beide in ihrem Verhältniss zum sittlichen Handeln durchaus gleichartig. Denn wenn in der Republik die Hüter des Staats | zuerst die volle Ausbildung als Krieger erhalten, und erst nachher [5]) ein Theil von ihnen zu der wissenschaftlichen Bildung der Regierenden geführt wird, so stellt alles das, was zu jener ersteren Bildungsstufe gehört, die vollendete Entwicklung des „Eiferartigen“ (θυμοειδὲς) dar, welches der Stand der Krieger im Staat zu vertreten hat. Ebendahin wird aber ausdrücklich auch die auf Vorstellung und Gewöhnung gegründete Tugend gerechnet [6]). So nahe aber hiemit die angedeutete Ergänzung der platonischen Lehre gelegt ist, so hat sie nun doch einmal Plato selbst, so viel wir wissen, nicht ausdrücklich vorgenommen, und da er doch auch wieder die richtige Vorstellung und selbst die Wahrnehmung dem vernünftigen Seelentheil zuschreibt [1]), so würden wir ihm durch dieselbe doch wohl etwas fremdes unterschieben [2]).

---

[1] Auch den Ausdruck μέρη gebraucht er Rep. IV, 442, C. 444, B, und ebd. 436, A stellt er die Frage: εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ… ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν. Häufiger redet er aber von εἴδη oder γένη, Phädr. 253, C. Rep. 435, C. 439, E. 441, C. 443, D. 444, B. 504, A. Tim. 69, C. E. 77, B vgl. Wildauer Philos. Monatsh. 1873, S. 241.

[2] Die gleiche Erfahrung veranlasste auch schon Dichter, wie Epicharm. Theognis u. a. den θυμος und den νοῦς sich entgegenzusetzen, von einem Kampf des θυμὸς und νοὺς (Theogn. V. 1053, wo aber Bergk nicht μάχεται sondern πέτεται θυμός τε νόος τε liest), einem νόος θυμοῦ κρέσσων (ebd. 631) zu reden; aber von da ist noch weit zu der Annahme, dass beide wirklich verschiedene Seelentheile seien.

---

[1]) S. o. S. 492. 495, 4.

[2]) Rep. X, 602, C ff. VII, 524 A f.: die αἴσθησις, welche uns zu falschen Urtheilen verleitet, muss von dem λογισμὸς, der sie berichtigt, verschieden sein. Tim. 43, A ff. vgl. 37, B f.: die zwei Kreise der Seele, der κύκλος (oder die περίοδος) ταὐτοῦ und θατέρου, jener die Quelle des νοῦς und der ἐπιστήμη, dieser der δόξαι und πίστεις. Vgl. S. 661 f. 536.

[3]) Tim. 77, B über die Pflanzenseele: τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους... ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. ebd. 69, D: zur sterblichen Seele gehöre die ἡδονὴ, λύπη, θάῤῥος, φόβος, θυμὸς, ἐλπὶς, die αἴσθησις ἄλογος und der ἔρως. ebd. 65, A. 71, A.

[4]) S. o. S. 496.

[5]) V, 471, B ff. VI, 503, B ff.

[6]) S. o. S. 533, vgl. Rep. IV, 430, B, wo die eigenthümliche Tugend des θυμοειδὲς im Staate, die Tapferkeit, als die δύναμις καὶ σωτηρία διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ definirt wird.

Wie nun freilich mit dieser Dreitheilung der Seele die Einheit des Seelenlebens zusammenbestehen könne, ist eine Frage, die sich Plato ohne allen Zweifel gar nicht bestimmt vorgelegt, für deren Beantwortung er jedenfalls nichts gethan hat. Der Sitz der Persönlichkeit und des Selbstbewusstseins könnte natürlich nur in der Vernunft liegen, die ja ursprünglich ohne die andern Kräfte ist, und auch nach der Verbindung mit ihnen der herrschende Theil [3]) bleibt. Aber wie sie wirklich mit ihnen eins werden kann, wenn sie ihrem eigentlichen Wesen nach gar nicht mit ihnen zusammengehört, lässt sich schwer einsehen; Plato zeigt uns nicht, wie die Vernunft von den niederen Seelentheilen Einwirkungen erfahren und unter ihre Herrschaft gerathen kann [4]); er erklärt es ebensowenig, wesshalb | der Muth seiner Natur nach der Vernunft unterwürfig ist; und wenn er uns erzählt [5]), dass der begehrliche Theil von der Vernunft mittelst der Leber durch Ahnungen und Träume regiert werde, so ist mit einer so phantastischen Vorstellung wenig geholfen. Wir haben hier immer nur drei Wesen, die mit einander verbunden sind, nicht Ein Wesen, das in verschiedenen Richtungen thätig ist. Am deutlichsten kommt dieser Mangel in den Vorstellungen über das jenseitige Leben zum Vorschein. Denn wie kann die körperlose Seele noch am Sinnlichen hängen, wie kann sie durch die Anhänglichkeit an das Irdische und die falsche Schätzung der äusseren Güter zu den stärksten Missgriffen in der Wahl ihres Lebensloses verleitet [1]), wie für ihr diesseitiges Verhalten im Jenseits gestraft werden, wenn sie mit dem Körper auch ihren eigenen sterblichen Theil, den Sitz der Begierden, der Lust und des Schmerzes abgelegt hat? Und doch können wir nicht annehmen, dass der sterbliche Theil der Seele den Tod überdaure, und das, was erst bei ihrer Verbindung mit dem Leibe und in Folge dieser Verbindung zu ihr hinzugekommen ist, nach der Auflösung derselben mit ihr verknüpft bleibe. Es ist eben hier eine offenbare Lücke, ja eine Reihe von Widersprüchen, und wir können uns darüber auch so wenig wundern, dass es vielmehr weit merkwürdiger wäre, wenn Plato so seltsame Vorstellungen widerspruchslos durchzuführen vermocht hätte.

---

[1] Beide gehören nämlich (s. o. 716, 2.) den zwei Kreisen der Seele, welche der menschlichen Seele ebenso, wie der Weltseele, ursprünglich zukommen (m. s. hierüber S. 661. 663, 3), den θεῖαι περίοδοι (Tim. 44, D. 90, D) an, welche in dem vernünftigen Theil der Seele vereinigt sind und im Kopf ihren Sitz haben, und auch die Sinneswerkzeuge sind nach Tim. 45, A eben desshalb in den Kopf verlegt, weil sie Organe dieses Seelentheils sind; auch das Sinnliche wird von der Vernunft wahrgenommen: Tim. 64, B. 67, B.

[2] M. vgl. zu dem obigen Brandis S. 401 f.

[3] ἡγεμονοῦν Tim. 41, C. 70, B vgl. das stoische ἡγεμονικόν.

[4] Denn dass die Sinnesempfindungen den Kreis des Selbigen in der Seele durch ihren Gegenstrom in seinem Umlauf aufhalten (Tim. 43, D ff.), dieses und ähnliches ist ein bildlicher Ausdruck aber keine Erklärung.

[5] Tim. 71 s. u.

In einem ähnlichen Fall sind wir bei einer weiteren Frage, welche der neueren Philosophie viel zu schaffen gemacht hat, bei der Frage über die Freiheit des Willens. Dass Plato dieselbe im Sinne der Wahlfreiheit voraussetzt, steht ausser Zweifel. Nicht allein weil er öfters vom Freiwilligen und Unfreiwilligen in unseren Handlungen redet, ohne mit einem Wort anzudeuten, dass diess anders, als im gewöhnlichen Sinne gemeint sei [2]); sondern auch weil er die Freiheit des Willens auf's entschiedenste behauptet [3]), und selbst | das äussere Schicksal des Menschen, die Gestalt, unter der die Seele in's irdische Leben eintritt, die Lebensweise, der sich der Einzelne widmet, und die Begegnisse, die er erfährt, ausdrücklich von einer freien Wahl im Präexistenzzustand abhängig macht[1]). Könnte man aber hierin die Ansicht des sog. Prädeterminismus zu finden glauben, so widerspricht dem doch eine genauere Betrachtung der platonischen Stellen, denn was durch die vorzeitliche Wahl bestimmt wird, ist eben nur das äussere Schicksal, die Tugend dagegen ist herrenlos, und kein Lebensloos ist so schlecht, dass es nicht in der Hand des Menschen läge, ob er darin glücklich oder unglücklich sein wird[2]). Daneben hält Plato freilich auch wieder an dem sokratischen Satze fest, niemand sei freiwillig böse[3]). Allein dieser

---

[1]) Rep. X, 618, B ff.

[2]) Z. B. Rep. VII, 535, E (ἑκούσιον und ἀκούσιον ψεῦδος, ebenso Gess. V, 730, C.) Polit. 293, A. Gess. IX, 861, E.

[3]) Rep. X, 617, E: Jeder wähle sich ein Leben, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης (nämlich wenn er einmal gewählt hat). ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος. 619, B: καὶ τελευταίῳ ἐπιόντι, ξὺν νῷ ἑλομένῳ, συντόνως ζῶντι, κεῖται βίος ἀγαπητὸς, οὐ κακός. Aehnlich Tim. 42, B f., wo der Weltschöpfer den Seelen das Gesetz, dass jeder durch sein eigenes Verhalten sein ferneres Schicksal selbst bestimmen solle, zum voraus bekannt macht, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος, und mit besonderer Betonung der Willensfreiheit Gess. X, 904, B f. (oben S. 710, 2).

---

1) S. o. S. 691 ff. Besonders bezeichnend ist hiefür die S. 692. 694 besprochene Bestimmung, dass alle Seelen bei der ersten Geburt als Männer zur Welt kommen sollen, ἵνα μήτις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτοῦ [τοῦ θεοῦ]. Im Mund eines Deterministen hätte diess keinen Sinn, denn wenn das Verhalten der Menschen ausschliesslich durch die göttliche Ursächlichkeit bestimmt wird, so gilt das gleiche selbstverständlich auch von ihrem durch ihr Verhalten bedingten Schicksal. Es ist daher auch noch nie vorgekommen, dass ein deterministisches System behauptet hätte, die Gottheit dürfe keinen Menschen ohne sein Verschulden hinter den andern zurücksetzen, diese Systeme pflegen sich vielmehr umgekehrt darauf zu berufen, dass die Gottheit die Einzelnen in ihren sittlichen und geistigen Anlagen so wenig, wie in ihren körperlichen Eigenschaften und ihren Schicksalen, sich habe gleichstellen können, weil die Vollkommenheit der Welt unendlich viele Art- und Gradunterschiede des Seins forderte.

2) Gelöst sind die Schwierigkeiten, welche hier auftauchen, damit freilich entfernt nicht, denn die äussere Lebenslage ist eben nicht so unabhängig von dem eigenen Verhalten, dass jene vorherbestimmt, dieses in jedem Augenblick frei sein könnte; wie könnte z. B. der, welcher sich das Leben des Archelaus oder sonst eines grossen Verbrechers gewählt hat, zugleich ein rechtschaffener Mann sein? Plato selbst giebt S. 618, B zu: ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι [τὴν ψυχὴν], aber auf Tugend und Schlechtigkeit kann sich diess, dem eben angeführten zufolge, nicht mitbeziehen sollen.

3) Tim. 86, D: σχεδὸν δὴ πάντα, ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ [? κατ'] ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται. κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. 87, A: πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα. (Vgl. hiezu Rep. VI, 489, D ff. besonders 492, E.) ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὴν, . . φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν. Weiter s. m. Apol, 25, E f. Prot. 345, D. 358, B f. Meno 77, B ff. Soph. 228, C. 230, A. Rep. II, 382, A. III, 413

Satz besagt zunächst nur, niemand thue das Böse mit dem Bewusstsein, dass es böse für ihn sei, diess schliesst aber seiner Meinung nach nicht aus, dass diese Unwissenheit über das wahrhaft Gute eine | selbstverschuldete ist, und in dem Hängen am Sinnlichen ihren Grund hat[1]); und sagt er auch allerdings, in den meisten Fällen von moralischer Verwahrlosung trage eine krankhafte Körperbeschaffenheit oder eine schlechte Erziehung die Hauptschuld, so will er doch auch dann, wie er deutlich zu verstehen giebt, die eigene Verschuldung und die Möglichkeit der Tugend für diejenigen, welche in eine solche Lage gestellt sind, nicht schlechthin aufheben. Ob sich diese Aeusserungen durchaus mit einander vertragen, ob es folgerichtig ist, alle Unwissenheit und Unsittlichkeit für unfreiwillig zu erklären, und doch zugleich dem Menschen freien Willen beizulegen und ihn für seinen sittlichen Zustand verantwortlich zu machen, mag man bezweifeln; aber diess berechtigt uns nicht, so bestimmte Erklärungen über die Willensfreiheit, wie sie von Plato vorliegen, wegzudeuten[2]). Das richtigere wird vielmehr sein, dass sich der Philosoph des Widerspruchs, in den er sich verwickelt, nicht bewusst war. Die allgemeinere Frage aber nach der Denkbarkeit einer freien Selbstbestimmung und nach der Vereinbarkeit derselben mit der göttlichen Weltregierung oder dem Naturzusammenhang hat er allem nach noch gar nicht aufgeworfen.

A. IX, 589, C. Gess. V, 731, C. 734, B. IX, 860, D ff. (wo Plato die Unterscheidung von ἑκούσια und ἀκούσια ἀδικήματα verwirft, weil eben alles Unrecht unfreiwillig sei, und dafür nur von ἀκούσιοι und ἑκούσιοι βλάβαι reden will), und was S. 123, 1. 500 angeführt wurde.

[1]) Vgl. Phädo 80, E ff.: es komme alles darauf an, ob die Seele den Körper rein verlasse, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἑκοῦσα εἶναι u. s. w. Rep. VI, 485, C: die Anlage zur Philosophie verlangt vor allem τὸ ἑκόντας εἶναι μηδαμῇ προςδέχεσθαι τὸ ψεῦδος. Gess. X, 904, D: μείζω δὲ δὴ ψυχὴ κακίας ἢ ἀρετῆς ὁπόταν μεταβάλῃ διὰ τὴν αὑτῆς βούλησιν. Tim. 44, C: wenn der Mensch zur Vernunft kommt und eine richtige Erziehung sich seiner annimmt, wird er reif und gesund, καταμελήσας δὲ . . . ἀτελὴς καὶ ἀνόητος εἰς Ἅιδου πάλιν ἔρχεται. Die Schuld liegt also an der eigenen Vernachlässigung der sittlichen Bildungsmittel. — Auch die platonische Schule hat die Willensfreiheit stets als eine ihrer Unterscheidungslehren betrachtet.

[2]) Wie MARTIN II, 361 ff. STEGER Plat. Stud. II, 21. 47. III, 38 f. TEICHMÜLLER Stud. z. Gesch. d. Begr. 146 f. 369 ff.

Erhebliche Schwierigkeiten macht endlich auch das Verhältniss der Seele zum Körper. Einerseits soll sie in ihrem Wesen so durchaus verschieden und in ihrem Dasein so unabhängig von ihm sein, dass sie ohne ihn existirt hat und dereinst wieder ohne ihn zu existiren bestimmt ist, ja sie soll nur dann einen vollkommeneren, ihrer wahren Natur entsprechenden Lebenszustand erreichen, wenn sie die Fesseln des Körpers abgestreift hat [1]). Andererseits aber soll dieser ihr so fremdartige Leib einen so störenden Einfluss auf sie ausüben, | dass sie von ihm in den Strom des Werdens herabgezogen, in Irrthum versenkt, mit Unruhe und Verwirrung erfüllt, durch Leidenschaften und Begierden, durch Sorgen, Furcht, Einbildungen trunken gemacht wird [2]); die stürmischen Wogen des körperlichen Lebens sollen ihren ewigen Kreislauf zerrütten und aufhalten [3]); beim Eintritt in den Körper soll sie den Trank der Vergessenheit geschlürft, sollen sich die Anschauungen ihres früheren Daseins bis zur Unkenntlichkeit verwischt haben [4]); von ihrer Verbindung mit dem Körper soll jene ganze Verunstaltung ihres Wesens herrühren, die Plato mit so lebhaften Farben ausmalt [5]). Aus einer ungeordneten oder krankhaften Körperbeschaffenheit sollen Geisteskrankheiten und sittliche Fehler entspringen und umgekehrt wird eine vernünftige Körperpflege und eine zweckmässige Leibesübung als eines der wichtigsten Mittel zur Erhaltung der geistigen Gesundheit, eine der unerlässlichsten Grundlagen für die sittliche Tüchtigkeit des Einzelnen und des Gemeinwesens bezeichnet [6]). Von dem erheblichsten Einfluss ist endlich auch die Abstammung und Erzeugung; die Anlagen und Eigenschaften der Eltern vererben sich nach dem natürlichen Lauf der Dinge auf die Kinder, je vorzüglicher jene sind, um so edler geartet sind in der Regel auch diese [7]), von feurigen Naturen werden feurige, von ruhigen ruhige abstammen, und beide Eigenthümlichkeiten werden sich, wenn sie sich in einem Geschlecht ungemischt fortpflanzen, zur Einseitigkeit entwickeln [1]); es werden auch ganze Volksstämme an natürlicher Begabung sich wesentlich unterscheiden [2]). Es ist desshalb keineswegs gleichgültig, unter welchen Umständen die Erzeugung stattfindet, und es kommt bei derselben nicht blos der körperliche und geistige Zustand der Eltern wesentlich in Betracht [3]), sondern das gleiche gilt auch von dem gesammten | Weltzustand: wie das Weltganze in grossen Zeiträumen sich verändert, so wechseln auch für Pflanzen, Thiere und Menschen Zeiten der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit nach Leib und Seele; wenn daher die Zeugung im ungünstigen Zeitpunkt vorgenommen wird, so entartet das Geschlecht [4]). Von so durchgreifender Bedeutung | ist das körperliche Leben, in seinem Anfang wie in seinem Fortgang, für den Geist. Wie sich aber diess mit Plato's ander-

---

[1]) S. o. S. 711 f. und Phädo 79, A ff.

[2]) Phädo 79. C f. 66, B ff. u. a.

[3]) Tim. 43, B ff.

[4]) Rep. X, 621, A. Phädo 76, C f.

[5]) S. o. S. 713. Weiteres in der Ethik.

[6]) Tim. 86, B–90, D. Rep. III, 410, B ff. Näheres hierüber später.

[7]) Rep. V, 459, A f. vgl. III, 415, A. Krat. 394, A. Dass die Regel allerdings auch Ausnahmen erleide, wird Rep. 415, A ff., vgl. Tim. 19, A bemerkt.

---

[1]) Polit 310, D f. vgl. Gess. VI, 773, A f.

[2]) S. o. S. 714, 9.

[3]) Gess. VI, 775, B ff.: die Verheiratheten haben sich in der Zeit, in welcher sie Kinder zeugen, vor allem Ungesunden, aller Ungerechtigkeit und Leidenschaftlichheit, namentlich aber vor der Trunkenheit zu hüten, weil alle solche Zustände in Leib und Seele der Kinder sich abprägen.

[4]) Rep. VIII, 546. Für alle lebenden Wesen, sagt hier Plato, treten, wie für die Pflanzen, nach den Zeiten der körperlichen und geistigen Fruchtbarkeit auch solche der Unfruchtbarkeit ein, wenn durch den Umlauf der Sphären eine Umkehr auf ihrer bisherigen Bahn für sie herbeigeführt wird u. s. w. Diess wird nun durch eine Vergleichung zwischen den Perioden des Weltganzen und denen des menschlichen Geschlechts weiter ausgeführt. Statt aber allgemein zu sagen: „selbst das Weltganze ist einem Wechsel unterworfen, nur in längeren Zeiträumen, die Menschheit in kürzeren", bezeichnet Plato die Dauer der beiderseitigen Perioden in bestimmten Zahlen, die er jedoch nicht direkt angiebt, sondern indirekt, durch ein Zahlenräthsel in pythagoreïschem Geschmack, aufgiebt. ἔστι δὲ, sagt er, θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπείῳ δὲ [sc. περίοδός ἐστιν, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει] ἐν ᾧ πρώτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι, τρεῖς ἀποστάσεις τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προςήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν· ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται τρὶς αὐξηθεὶς, τὴν μὲν ἴσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις, τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δὲ, [so HERMANN und die meisten Neueren mit einigen guten Handschriften; WEBER's Vorschlag, De num. Plat. 13, ἰσομ. τῇ μὲν zu setzen, giebt den gleichen Sinn, empfiehlt sich aber nicht] ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἑνὸς ἑκάστων, ἀῤῥήτων δὲ δυεῖν, ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος. ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικὸς, τοιούτου (auf das folgende, die γενέσεις, zu be-

---

ziehen) κύριος, ἀμεινόνων καὶ χειρόνων γενέσεων. Dieses Zahlenräthsel, dessen Schlüssel Aristoteles (Polit. V, 12. 131 b, a, 4 ff.) offenbar noch gehabt hat, das aber schon bei Cicero (ad. Att. 7, 13) für etwas durchaus unverständliches sprichwörtlich ist, hat auch in neuerer Zeit den Scharfsinn der Gelehrten vielfach beschäftigt; m. s. die Nachweisungen bei Schneider Plat. Opp. III, Praef. 1—92. Susemihl Genet. Entw. II, 216 ff. Weber De numero Platonis (Cassel 1862. Gymn. progr., an die zweite Auflage der gegenwärtigen Schrift anknüpfend). Mir scheinen Hermann, Susemihl und Weber der richtigen Auffassung am nächsten gekommen zu sein. Indem ich ihre Arbeiten benütze und für Einzelheiten (deren Erörterung mir hier so wenig, wie eine eingehendere Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten möglich ist) an sie verweise, erkläre ich die Stelle, so weit ich sie überhaupt zu erklären weiss, so. Das Erzeugniss der Gottheit, will Plato sagen, d. h. die Welt, bewegt sich in längeren Perioden und unterliegt einem geringeren Wechsel, die menschlichen Geschlechter dagegen ändern sich rascher und stärker. Pythagoreisch ausgedrückt: jene hat für ihren Kreislauf eine grössere, diese eine geringere, jene eine vollkommene, diese eine unvollkommene, jene eine quadratische, diese eine oblonge Zahl. (Oblonge Zahlen sind die aus zwei ungleichen Faktoren; das Rechteck steht aber, mit dem Quadrat verglichen, auf der Seite des Unvollkommenen; s. Th. I, 3. Aufl. S. 341, 3. 4, 302, 3.) Näher werden nun diese Zahlen so beschrieben. Der Kreislauf der Welt ist von einer vollkommenen Zahl umfasst, denn die Dauer des Weltjahrs, nach dessen Ablauf alles in seinen anfänglichen Stand zurückkehrt, beträgt 10.000 Jahre (s. o. S. 648); die Zahl 10000 ist aber schon als Quadratzahl, nach dem eben bemerkten, eine vollkommene, noch mehr wohl aber, weil sie aus der Zehnzahl, dem τέλειος ἀριθμὸς (s. Th. 1, 342), entsteht, indem diese in die vierte Potenz erhoben, viermal (nach dem Schema der potentiellen Dekas, der heiligen Tetraktys) mit sich selbst vervielfacht wird. Dieser Zahl des Weltumlaufs wird nun diejenige gegenübergestellt, welche den Umlauf des menschlich Erzeugten umfasst, d. h. welche die Zahl der Jahre angiebt, nach deren Ablauf in der Erzeugung neuer Menschengeschlechter eine Veränderung zum Schlimmeren oder zum Besseren, zur εὐγονία oder ἀφορία eintritt (vgl. S. 546, A. C.); und über diese wird eine doppelte Bestimmung gegeben: einmal, dass sie die erste Zahl sei, in welcher αὐξήσεις δυνάμεναι u. s. w. lauter rationale in ganzen Zahlen ausdrückbare Verhältnisse ergeben (πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ . . . ἀπέφηναν); und sodann, dass der ἐπίτριτος πυθμὴν der so gewonnenen Zahlenreihen (denn diess muss die Meinung sein, ob man nun das ὧν vor ἐπίτρ. auf αὐξήσεις, oder, was ich vorziehe, auf πάντα bezieht) in Verbindung mit der Fünfzahl dreimal vermehrt zwei ἁρμονίαι ergeben, die sofort näher beschrieben werden. Weiter erfahren wir noch, das ganze hier beschriebene Zahlengebäude sei „geometrisch“ d. h. alle Zahlenverhältnisse, aus denen es besteht, lassen sich durch eine geometrische Construction darstellen. Was man weitigen Annahmen vertragen soll, lässt sich allerdings nicht absehen. |

---

zunächst den ersten Theil dieser Beschreibung betrifft, so weisen die αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστευόμεναι darauf hin, dass es sich um solche Gleichungen handelt, denen die Zahlen des pythagoreischen Dreiecks, 3, 4, 5, als Wurzeln zu Grunde liegen; denn die Drei und Vier hiessen bei den Pythagoreern δυναστευόμεναι, die Fünf δυναμένη, weil $5^2 = 3^2 + 4^2$ (näheres hierüber Th. I, 344, 2. 3. Aufl.), und von diesen Zahlen auszugehen war um so angemessener, da hier das Gesetz der Geschlechtsverbindung, des γάμος, bestimmt werden soll, die Fünf aber, in der auch die Drei und Vier potentiell enthalten sind, als die erste Verbindung einer männlichen und einer weiblichen Zahl, bei den Pythagoreern γάμος hiess (Th. I, 343, 4. 335, 3). Auch die alten Erklärer erkannten hier das pythagoreische Dreieck; vgl. Plut. De Is. 56, S. 373, der von diesem Dreieck sagt: ᾧ καὶ Πλάτων ἐν τῇ Πολιτείᾳ δοκεῖ τούτῳ (?) προςκεχρῆσθαι τὸ γαμήλιον διάγραμμα συντάττων. Aus diesen Elementen soll nun durch wiederholte Vervielfachung (αὐξήσεις) eine Proportion oder auch mehrere (denn der Ausdruck αὐξήσεις lässt diess unentschieden) mit vier Gliedern (ὅροι, das hier in ähnlichem Sinn, wie IV, 443, D. gebraucht ist) und drei Bestimmungen über den Abstand (das arithmetische Verhältniss) dieser Glieder gebildet werden; also eine oder mehrere Proportionen der Form: $A : B = B : C = C : D$. (Dass es sich um Proportionen handelt, zeigen die Worte: ῥητὰ πρὸς ἄλληλα.) Die Zahlen jener ὅροι sollen ferner theils ὁμοιοῦντες theils ἀνομοιοῦντες, und theils αὔξοντες theils φθίνοντες sein. (Die Genetive ὁμοιούντων u. s. w. müssen natürlich von ὅροι abhängig gemacht werden; näher wird man zu denselben ἀριθμῶν zu suppliren, und ὅροι ὁμοιούντων u. s. f. zu erklären haben: ὅροι die in ἀριθμοὶ ὁμοιοῦντες u. s. w. bestehen.) Was jedoch damit gemeint ist, steht in Frage. Da die quadratischen Zahlen ὅμοιοι genannt wurden, die oblongen ἀνόμοιοι (Jambl. in Nicom. S. 115 Tennul.), hat Hermann S. IX wohl Recht, wenn er das ὁμοιοῦν auf die Bildung quadratischer, das ἀνομοιοῦν auf die oblonger Zahlen bezieht; das αὐξόντων und φθινόντων weiss ich nicht zu erklären, dass aber jenes dem ὁμοιοῦν dieses dem ἀνομοιοῦν gleichbedeutend sei (Weber S. 22 nach Rettig), ist mir nicht wahrscheinlich: theils weil ich nicht glauben kann, dass Plato in seiner sonst so ungemein knappen Beschreibung einen derartigen Pleonasmus begangen hätte, theils weil sich jene Bedeutung aus der ursprünglichen: „vergrössern und verkleinern“, nur sehr gezwungen ableiten lässt, theils endlich, weil das καὶ vor αὐξόντων etwas neues, nicht eine blosse Wiederholung dessen erwarten lässt, was mit ὁμοιούντων und ἀνομοιούντων schon bezeichnet war. Weber glaubt nun, die (seiner Voraussetzung nach einzige) von Plato mit den Worten ἐν ᾧ πρώτῳ—ἀπέφηναν angedeutete Proportion müsse aus gewissen Potenzen der Fünf, Vier und Drei in der Art gebildet sein, dass das erste und dritte Glied derselben Quadratzahlen, das zweite und vierte oblonge Zahlen seien, und die Glieder (wegen des sogleich zu besprechenden ἐπίτριτος πυθμὴν) im Verhältniss von 4 : 3 stehen; und er findet

Mit seiner Seelenlehre verknüpft nun Plato seine physiologischen Annahmen mittelst einer Teleologie, die zwar mitunter

---

diesen Bedingungen entsprechend die Proportion: $5^2 \times 4^2 \times 4^2 : 4^3 \times 5^2 \times 3 : 5^2 \times 4^2 \times 3^2 : 3^3 \times 5^2 \times 4 = 6400 : 4800 : 3600 : 2700$, in welcher die Summe des ersten und dritten Glieds die vollkommene Zahl 10,000 gebe, die des zweiten und vierten die unvollkommene 7500. Allein für's erste sind die Voraussetzungen, von denen er hiebei ausgeht, sehr unsicher: der Wortlaut unserer Stelle lässt es unentschieden, ob es sich in ihr um eine oder um mehrere viergliedrige Proportionen handelt; dass in dieser oder in diesen gerade das erste und dritte Glied quadratisch, das zweite und vierte oblong sein müssen, wird nicht gesagt, sondern nur, dass überhaupt quadratische und oblonge Zahlen darin vorkommen; dass endlich die Proportion (wenn es nur Eine ist) im Verhältniss 4 : 3 fortschreite, kann man aus dem ἐπίτριτος πυθμὴν nicht ableiten, da in jeder aus den Elementen 3, 4, 5 hervorgegangenen Gleichung ein ἐπίτριτος πυθμὴν neben der Fünfzahl ist. Zweitens aber, und diess ist die Hauptsache, erhält W. durch seine Proportion zwei Zahlen, die gleichen, welche sich im folgenden als die Summen der beiden ἁρμονίαι ergeben: die Zahl des Weltjahrs, 10000, und die Zahl 7500; während doch Plato mit den Worten: ἐν ᾧ πρώτῳ—ἀπέφηναν nur Eine Zahl, die der Periode des ἀνθρώπειον γεννητὸν, beschreiben will. Welche diess aber ist, und wie sie gefunden werden soll, ist in diesen Worten, so lange ihr Sinn nicht vollständiger aufgeklärt ist, allzu ungenügend angedeutet. Man könnte aus den drei Elementen, die Plato der Berechnung zu Grunde gelegt wissen will, 3, 4, 5, viergliedrige Proportionen in der Art ableiten, dass man sie, in die dritte Potenz erhoben, je zu zweien (nach Anleitung des S. 671, 3 besprochenen platonischen Grundsatzes) durch mittlere Proportionalen verknüpfte. Dann erhielte man die drei Gleichungen: 1) $3^3 : 3^2 \times 4 : 3 \times 4^2 : 4^3 = 27 : 36 : 48 : 64$; 2) $3^3 : 3^2 \times 5 : 3 \times 5^2 : 5^3 = 27 : 45 : 75 : 125$; 3) $4^3 : 4^2 \times 5 : 4 \times 5^2 : 5^3 = 64 : 80 : 100 : 125$. Aus ihnen liesse sich die gesuchte Zahl, der ἀριθμὸς κύριος γενέσεων, dadurch gewinnen, dass man aus ihren sämmtlichen Gliedern (27, 36, 45, 48, 64, 75, 80, 100, 125) eine Reihe bildete und die Zahlen dieser Reihe summirte (ähnlich wie im Tim. Locr. 96, B die Zahlen der harmonischen Reihe summirt werden), was 600 ergeben würde; so dass demnach die Vorstellung wäre, die εὐγονίαι und ἀφορίαι des Menschengeschlechts wechseln in 600jährigen Perioden. Man könnte damit weiter noch die Wahrnehmung verbinden, dass 600 zehnmal 60, 60 aber $= 3 \times 4 \times 5$ ist; und wenn man zugleich annehmen dürfte, dass Plato die γενεὰ im vorliegenden Fall auf 60 Jahre bestimmt habe (etwa indem er die längste Dauer männlicher Zeugungskraft so berechnete), so erhielte man das Resultat, dass ebenso, wie für die Einzelseele nach 10 Jahrhunderten, und für das Weltganze nach 10 Jahrtausenden ein neuer Kreislauf beginnt (s. o.), für das Geschlecht nach 10 Generationen ein Umschwung eintrete. Indessen fehlt es uns bis jetzt zu sehr an festen Anhaltspunkten, um Plato's Meinung mit einiger Sicherheit ausmitteln zu können. Bestimmter ganz anmuthig ist, aber doch nur eine geringe wissenschaftliche Ausbeute gewährt; das einzelne seiner Physiologie ohnedem hat

---

lassen sich die Zahlen angeben, welche der **zweite** Theil unserer Beschreibung bei den Worten: ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν — ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος im Auge hat. Von den zwei ἁρμονίαι, von denen hier gesprochen wird, soll die eine die Zahl 100 × 100 = 10,000 liefern, die andere (nach Hermann's richtiger Erklärung) eine Zahl, welche aus 100 Kuben der Dreizahl und 100 Zahlen bestehe, die aus den rationalen Diagonalen der Fünfzahl nach Abzug von Eins, aus ihren irrationalen Diagonalen nach Abzug von Zwei gewonnen werden, d. h. die Zahl 7500; diese erhält man nämlich aus $100 \times 3^3 = 2700$ und 100×48; 48 aber ist um eins weniger als das Quadrat aus der rationalen, und um zwei weniger als das aus der irrationalen Diagonale von 5, da die Diagonale von $5 = \sqrt{(2 \times 5^2)} = \sqrt{50}$, seine rationale Diagonale $= \sqrt{49} = 7$, das Quadrat von jener also 50, von dieser 49 ist. Das weitere ist aber auch hier sehr unsicher. Die genannten zwei Zahlen sollen aus zwei Harmonieen, d. h. zwei in einem bestimmten arithmetischen Verhältniss fortschreitenden Zahlenreihen (so nämlich, im mathematischen, nicht im musikalischen und nicht im metaphysisch-ethischen Sinn ist ἁρμονία hier zu nehmen), dadurch hervorgehen, dass der ἐπίτριτος πυθμὴν der früher angebenen Reihen (hierüber S. 723) mit der Fünfzahl verbunden dreimal vervielfacht (τρὶς αὐξηθεὶς) wird. Der ἐπίτριτος πυθμὴν kann nun nichts anderes sein, als die Drei- und Vierzahl selbst, denn πυθμένες heissen (Theo. Math. 125 f. Bull.) für jedes arithmetische Verhältniss οἱ ἐν ἐλαχίστοις καὶ πρώτοις πρὸς ἀλλήλους λόγοις ὄντες (ἀριθμοὶ) . . . ἐπιτρίτων δὲ ὁ τῶν δ΄ πρὸς γ΄. Das τρὶς αὐξηθεὶς aber bedeutet, wie es schon Aristoteles Polit. V, 12. 1316, a, 7 erklärt: ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου (die Zahl des pythagoreischen Dreiecks: 3, 4, 5) στερεὸς γένηται. Jene beiden Zahlenreihen sollen mithin dadurch gefunden werden, dass durch eine Verbindung der Drei-, Vier- und Fünfzahl körperliche Zahlen hergestellt werden, welche die obenbezeichneten Summen ergeben. Hiefür macht nun Weber S. 27 f. seiner Abhandlung einen beachtenswerthen Vorschlag. Er verbindet 3 und 4 zunächst jedes für sich durch Multiplikation mit 5 und vervielfacht die beiden Multupla 3×5 und 4×5 dann wieder mit den Zahlen des pythagoreischen Dreiecks. Dadurch erhält er die zwei nach dem Verhältniss von 3, 4, 5 (und zugleich in arithmetischer Proportion) fortschreitenden dreigliedrigen Reihen, die sich, wie er zeigt, auch in einer geometrischen Construction darstellen lassen: 1) $3 \times 3 \times 5 = 45$; $4 \times 3 \times 5 = 60$; $5 \times 3 \times 5 = 75$; 2) $3 \times 4 \times 5 = 60$; $4 \times 4 \times 5 = 80$; $5 \times 4 \times 5 = 100$. Multiplicirt man das erste Glied der ersten Reihe mit dem ersten der zweiten u. s. f., so bekommt man die oblongen Zahlen $45 \times 60 = 2700$; $60 \times 80 = 4800$; $75 \times 100 = 7500$. Multiplicirt man jedes von den drei Gliedern der zweiten Reihe mit sich selbst, so ergeben sich die Quadratzahlen: $60 \times 60 = 3600$; $80 \times 8 = 6400$; und als Drittes die Summe beider: $100 \times 100 = 10,000$. Die Symmetrie würde aber freilich verlangen, dass dann auch die drei Glieder der ersten Reihe mit sich selbst multiplicirt für sein philosophisches System kaum eine Bedeutung, so sehr es sich im übrigen verlohnt, aus seinen Beschreibungen den damaligen Stand dieser Wissenschaft und den Scharfsinn kennen zu lernen, den ein Plato anwendet, um von einer so dürftigen Sachkenntniss aus die verwickelten Erscheinungen des Lebens zu erklären.

Um zunächst die drei Theile der Seele in ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem richtigen Verhältniss ungestört zu erhalten, wurde jedem derselben, nach Plato, sein besonderer Wohnort angewiesen. Die zwei Kreise der vernünftigen Seele[1]) erhielten ihren Sitz im Kopfe, der desshalb rund ist, um von hier, wie von einer Burg aus, das Ganze zu beherrschen[2]); als ihre Organe sind ihr die Sinneswerkzeuge beigegeben[3]); doch gehört die

---

würden, was in die platonische Construction nicht passte. Wie aber auch die platonischen Bestimmungen zu verstehen und die Lücken derselben auszufüllen sein mögen: eine ernstlich gemeinte Auskunft über das Gesetz, nach dem der Wechsel der Geschlechter sich richtet, darf man von unserer Stelle nicht erwarten, und Plato selbst deutet diess an, wenn er S. 546, A f. sagt: so weise auch die Staatslenker sein mögen, so sei es ihnen doch unmöglich, die Zeiten der εὐγονία und ἀφορία für unser Geschlecht zu erkennen und die verhängnissvollen Missgriffe in der Leitung der Geschlechtsverbindungen zu vermeiden. Ihr eigentlicher Zweck wird vielmehr gerade der sein, das Geheimnissvolle jenes Gesetzes dadurch anzudeuten, dass in räthselhaften Formeln eine Erklärung gegeben wird, durch welche die Sache selbst, auch wenn wir jene Formeln mathematisch vollständig deuten könnten, doch (wie diess Arist. a. a. O. Plato vorhält) um nichts klarer würde. Das Mystische soll hier, wie sonst das Mythische, eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntniss mit scheinbaren Aufschlüssen verdecken.

1) ψυχῆς περίοδοι S. 43, D ff. 44, B. D. 47, D. 85, A. 90, D vgl. oben 661. 663, 3. Von dem Umlauf dieser Seelenkreise und seiner Störung durch die zuströmende Nahrung (vgl. S. 43, D ff.) werden S. 76, A die Nahten des Schädels hergeleitet.

2) 44, D ff.

3) Tim. 45, A. Von den einzelnen Sinnen erklärt Plato das Gesicht durch die Annahme, dass im Auge ein inneres Feuer (oder Licht) sei, welches aus demselben hervortretend sich mit dem verwandten, vom leuchtenden Körper ausgehenden Feuer vereinige, und die Bewegung desselben durch den ganzen Körper bis zur Seele fortpflanze. (Tim. 45, B–D vgl. Soph. 266, C. Theät. 156, D. Rep. VI, 508, A.) Dieses im Auge wohnende Licht nennt Plato ὄψις. Ueber die Erscheinungen des reflektirten Lichts, die Spiegelbilder, handelt Tim. 46, A–C, über die Farben derselbe 67, C ff. Zu diesen Stellen vgl. m. Martin II, 157—171. 291—294. Aus dem inneren

sinnliche Empfindung nicht blos der | vernünftigen Seele an, sondern sie erstreckt sich auch auf die niederen Theile[1]), und mit ihr verknüpft sich das Gefühl der Lust und des Schmerzes[2]),

---

Feuer der Augen wird auch der Schlaf hergeleitet: wenn die Augenlieder sich schliessen, soll dasselbe die inneren Bewegungen des Körpers auflösen und beruhigen; Tim. 45, D f. — Die Wahrnehmungen des Gehörs entstehen, indem die Töne die Luft im Inneren des Ohrs bewegen und diese Bewegung sich durch das Blut in das Gehirn und zu der Seele fortpflanzt; dadurch wird die Seele gleichfalls zu einer Bewegung veranlasst, welche sich vom Kopf bis in die Gegend der Leber, zum Sitz des begehrenden Theils, erstreckt, und diese von der Seele ausgehende Bewegung ist die ἀκοή (Tim. 67, A f.). — Der Geschmack besteht in einer Zusammenziehung oder Erweiterung der Gefässe (φλέβες) der Zunge (Tim. 65, C f.); der Geruch beruht darauf, dass Dämpfe (καπνὸς und ὁμίχλη s. S. 680 unt.) in die Gefässe zwischen dem Kopf und dem Nabel eindringen, und sie rauh oder sanft berühren (66, D ff.).

[1] M. s. S. 716, 2 und was so eben über das Gehör und den Geruch angeführt wurde; auch von den Geschmacksorganen, den Blutgefässen der Zunge, heisst es 65, C, sie laufen in das Herz.

[2] Die αἴσθησις überhaupt entsteht nach Tim. 64, A ff., wenn ein äusserer Anstoss eine Bewegung im Körper hervorbringt, welche sich bis zur Seele fortpflanzt; sie kommt daher nur den leichtbeweglichen Theilen des Körpers zu, schwerbewegliche dagegen, wie Knochen und Haare, sind unempfindlich; für den hauptsächlichsten Leiter, durch welchen sich die Empfindungen im Körper verbreiten, hält Plato, dem die Nerven noch völlig unbekannt sind (wie sie diess noch längere Zeit blieben), eben um seiner Beweglichkeit willen das Blut (Tim. 70, A f. 77, E. 65, C. 67, B). Erfolgt nun die Bewegung im Körper sehr allmählich, so wird sie gar nicht bemerkt, es kommt zu keiner Empfindung; geht sie rasch, aber leicht und ungehindert vor sich, wie die Bewegung des Lichts beim Sehen, so erzeugt sich zwar eine sehr deutliche Wahrnehmung, aber kein Lust- oder Schmerzgefühl; ist sie mit einer merklichen Störung des natürlichen Zustands oder einer merklichen Wiederherstellung desselben verknüpft, so entsteht, in jenem Fall Schmerz, in diesem Lust (Tim. 64, A ff.; Lust und Unlust betreffend vgl. m. Phileb. 31, D ff. 42, C ff. Gorg. 496, C ff. Rep. IX, 583, C ff.). Doch sind Lust und Schmerz nicht immer durch einander bedingt; es kann auch (Tim. a. a. O.) der Fall eintreten, dass nur die Störung des natürlichen Zustands rasch genug erfolgt, um bemerkt zu werden, seine Wiederherstellung unmerklich, oder umgekehrt die Störung unmerklich, die Förderung bemerkbar; in jenem Fall haben wir Schmerz ohne Lust, in diesem jene reine sinnliche Lust, von welcher der Philebus 51, A ff. 62, E. 63, D. 66, C redet. Dass die letztere „keine eigentlich sinnliche mehr, sondern bereits eine intellektuelle, mathematische sei“ (Susemihl II, 429), scheint mir Plato's Meinung nicht zu entsprechen. Wie er Tim. 65, A sagt, eine Lust ohne

dessen nur die sterbliche Seele fähig ist [1]). Diese | letztere wohnt im Leibe, aber wie sie selbst in eine edlere und eine unedlere Hälfte zerfällt, so hat auch ihre Wohnung zwei Theile, gleichsam ein Männer- und ein Weibergemach: der Muth hat seinen Sitz näher bei der herrschenden Vernunft in der Brust, die Begierde tiefer unten zwischen Zwerchfell und Nabel [2]). In der Brust ist das Hauptorgan des Muthes das Herz; von ihm breiten sich über den ganzen Leib die Kanäle des Bluts aus, welches die Mahnungen und Drohungen des Muthes rasch überall hin fühlbar macht [3]). Dieselben dienen dann ferner nicht allein dazu, dem Leibe im Blute für die abgängigen Theile immer neuen Ersatz zuzuführen [4]), sondern sie sind es auch, in

---

Schmerz gewähre, ὅσα κατὰ σμικρὸν τὰς . . . κενώσεις εἴληφε, τὰς δὲ πληρώσεις ἀθρόας καὶ κατὰ μεγάλα, z. B. die Wohlgerüche, so nennt Phileb. 51, B als Beispiel der reinen ἡδοναὶ τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα, καὶ περὶ τὰ σχήματα, καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας, καὶ τὰς τῶν φθόγγων, καὶ ὅσα (und überhaupt alles was) τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα . . . τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς . . . παραδίδωσιν. Von diesen Lustempfindungen aber, unter denen allerdings die des Geruchs weniger edel seien, als die des Gesichts und Gehörs, werden 52, A αἱ περὶ τὰ μαθήματα ἡδοναὶ ausdrücklich unterschieden. Ich möchte desshalb auch Phileb. 66, C (ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας, ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας), wo die überlieferte Lesart zwar mit dem eben bemerkten sich wohl vereinigen liesse, aber an sich selbst sprachliche und logische Schwierigkeiten bietet, vorschlagen: τὰς μὲν τ. ψ. αὐτ. ἐπιστήμαις (so liest Ein Cod.), τὰς δὲ αἰσθ. ἑπ.

[1] S. S. 716, 3. Diess kann jedoch nur von der sinnlichen Lust und Unlust gelten; neben dieser kennt Plato auch eine geistige Lust Rep. IX, 582, B. 583, B, 586, E ff. VI, 485, D. Phileb. 52 A s. o. S. 507.

[2] Tim. 69, E f. 70, D 77, B.

[3] S. 70, A f. Dass das Blut der Träger der Empfindung sein soll, ist schon S. 728, 2 bemerkt worden. Eine Beschreibung des Blutgefässsystems, in der aber nicht blos die den Alten überhaupt unbekannte Blutcirculation, sondern auch der Unterschied der Blut- und Schlagadern fehlt, versucht Tim. 77, C ff., wozu Martin II, 301 ff. 323 ff. z. vgl.

[4] Näher denkt sich diess Plato (Tim. 80, C ff. 78, E f.) so. Da jedes Element dem Gleichartigen zustrebt, so entweichen beständig Theile aus dem menschlichen Körper; nach demselben Gesetz ergänzen sich aber diese fortwährend aus dem Blut, in welches die durch das Feuer (die innere Wärme) im Leib zerschnittenen Nahrungsmittel durch die beim Athmen (s. S. 730, 3) eindringende Luft geführt werden. In der Jugend nun, so lange die Bestandtheile des Körpers frisch sind, halten sie fester zusammen und zersetzen die Nahrung leichter, es geht dem Körper mehr zu, als ab, er

denen die Luft circulirt[1]), welche theils durch die Athmungsgänge[2]), theils durch Haut und Fleisch in dem Körper ein- und ausgeht[3]). Um das Herz abzukühlen und bei seiner heftigen | Bewegung weicher zu betten, ist ihm die Lunge beigefügt[4]). Die Verbindung des begehrenden Theils mit der Vernunft ist durch die Leber vermittelt; denn da jener seiner Natur nach vernünftige Gründe weder begreift noch ihnen zu folgen geneigt ist, so muss er durch Einbildungen regiert werden, und dazu dient eben die Leber: die Vernunft lässt auf ihrer glatten Oberfläche, wie in einem Spiegel, schreckhafte oder heitere Bilder erscheinen, sie verändert ihre natürliche Süssigkeit und ihre Farbe durch Einführung von Galle, oder stellt sie wieder her, und sie schreckt oder beruhigt dadurch den Theil der Seele, welcher hier seinen Ort hat. Die Leber ist mit Einem Wort das Organ der Ahnung und der weissagenden Träume[5]), wie denn die Wahrsagung überhaupt nur dem Vernunftlosen zukommt[6]). Den

---

wächst; im Alter, nachdem sie sich abgenützt haben, nimmt er ab, und löst sich am Ende ganz auf.

[1]) S. 78, E f. 80, D. Plato folgt hier Diogenes s. Th. I, 227, 7. 3. Aufl.

[2]) Deren undurchsichtige Beschreibung S. 77, E ff. MARTIN II, 334 ff. SUSEMIHL II, 453 ff. erläutert.

[3]) Plato nimmt nämlich mit Empedokles (s. Th. I, 647) nicht blos eine Respiration, sondern auch eine Perspiration an: die Luft, glaubt er (78, D—79, E), dringe abwechlungsweise bald durch die Luftröhre und den Schlund, bald durch die Haut in den Körper ein; hier von dem innern Feuer erwärmt, strebe sie dem Verwandten ausserhalb des Körpers bald auf jenem bald auf diesem Weg zu; weil es aber keinen leeren Raum giebt, so werde von der austretenden Luft wieder andere in den Körper gedrängt, durch die Haut, wenn jene durch Mund und Nase, durch Mund und Nase, wenn sie durch die Haut austritt.

[4]) 70, C ff.; dabei die Vorstellung, dass nicht blos Luft, sondern auch Getränke in die Lunge gelangen.

[5]) Tim. 71, A—72. D. Auch nach dem Tode sollen Spuren der weissagenden Bilder in der Leber zurückbleiben. Plato bemerkt aber, sie seien zu stumpf und dunkel, um etwas bestimmtes daraus zu schliessen. Er verwirft also die Opferschau. — Zur Reinhaltung der Leber soll die Milz dienen.

[6]) 71, E: μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς ἔννους γὰρ ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Nur die Auslegung der Weissagung sei Sache der vernünftigen Ueberlegung. Vgl.

übrigen Organen des Unterleibs legt Plato keine grosse Bedeutung bei, und die Verdauungswerkzeuge insbesondere behandelt er nur als einen Aufbewahrungsort für die Speisen, deren Zersetzung er von der Wärme des Leibes als solcher herleitet[1]). Einige andere physiologische Annahmen mögen hier nur kurz angezeigt werden[2]).

Um des Menschen willen sind nach Plato auch die Pflanzen[3]) und Thiere[4]) gebildet; jene sind zu seiner Nahrung bestimmt, diese sollen den Menschenseelen, welche sich eines höheren Lebens unwürdig gemacht haben, zum Aufenthalt dienen. Auch die Pflanzen sind lebendige Wesen, aber es ist in ihnen nur eine Seele der niedrigsten | Art, die weder der Vernunft noch der Vorstellung, sondern allein der Begierde und Empfindung fähig ist, eine Seele, welche nur von aussen bewegt wird, welcher dagegen die von ihr selbst ausgehende und zu ihr zurückkehrende Bewegung, das Selbstbewusstsein, versagt ist[5]),

---

hiezu Gess. IV, 719, C und oben S. 497 f. und andererseits S. 511; weissagende und bedeutsame Träume kommen bekanntlich im Phädo 60, D f. und Krito 44, A und in dem von Aristoteles als platonischem Schüler verfassten Eudemus (Cic. Divin. I, 25, 53) vor, und mit dem Glauben an ein Ahnungsvermögen, das sich bald im Wachen bald im Schlaf äussere, mag es Plato, schon nach dem Vorgang des sokratischen Dämonium, Ernst gewesen sein. Andererseits bemerkt er aber freilich auch, und es ist diess die richtigere Consequenz seines Standpunkts, dass sich die thierischen Begierden im Traum ungezügelter äussern, weil das Vernunftleben im Schlaf zurücktrete (Rep. IX, 571, C, worin aber Schleiermacher Pl. WW. III, 1, 601 doch etwas zu viel sucht; das Beispiel, welches Plato anführt, stammt aus Sophokl. Oed. R. 981).

[1]) S. 71, E f. Vgl. 80, D f.

[2]) Dahin gehört, was 44, E f. über die Gliedmassen, 73, A ff. über die Bildung von Mark, Gehirn, Fleisch und Knochen, 75, D über den Mund, 75, E ff. über Haut, Haare und Nägel gesagt ist.

[3]) S. 77, A—C s. o. S. 716, 3.

[4]) S. 90, E. 91, D ff., wozu weiter z. vgl., was S. 692 ff. angeführt wurde.

[5]) 77, B: πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτὸ τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσιν οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις. Diese früher allgemein, auch von Stallbaum, Martin (I, 207. II, 322) und noch von H. Müller, falsch construirten Worte sind zu erklären: „dagegen hat ihr ihre Bildung nicht die Natur verliehen (oder, wenn man φύσιν mit κατιδόντι verbindet: sie hat

und ebendesshalb fehlt ihnen auch die Ortsveränderung. Die Thiere lässt der Timäus sämmtlich aus früheren Menschen entstehen, wogegen der Phädrus [1]) zwischen ursprünglichen Thierseelen und solchen Seelen unterscheidet, die aus menschlichen Leibern in thierische herabgesunken seien, ebendamit aber freilich selbst darauf hinweist, dass aus einer Menschenseele eigentlich nie eine Thierseele werden kann. Je nach dem Mass und der Richtung, in welcher eine Seele ihrer menschlichen Bestimmung untreu geworden ist, soll sich die Beschaffenheit ihres Thierleibs richten [2]), so dass demnach die Gattungsunterschiede zwischen den Thieren eine Folge des menschlichen Thuns wären; anderswo werden dieselben richtiger als zur Vollkommenheit des Weltganzen gehörig behandelt [3]).

Selbst der Geschlechtsunterschied unter den Menschen und die geschlechtliche Fortpflanzung soll nur von den Verschuldungen herrühren, durch welche ein Theil der Menschenseelen in niedrigere Lebensformen herabsinkt [4]), was sich aber freilich weder mit der unbedingten Nothwendigkeit der Erzeugung [5]), noch mit der wesentlichen Gleichheit der beiden Geschlechter [6]), die Plato sonst behauptet, recht vertragen will. |

Ziemlich ausführlich handelt der Timäus in seinem letzten Abschnitt noch von den Krankheiten, und neben denen des Körpers [7]) namentlich auch von den Krankheiten der Seele, die aus

---

ihr nicht verliehen), sich in und um sich selbst bewegend die von aussen kommenden Bewegungen zurückzustossen, ihrer eigenthümlichen aber sich zu bedienen, und so etwas von ihren eigenen Zuständen wahrzunehmen und darüber nachzudenken."

[1] 249, B s. o. S. 710, 4.

[2] Tim. 91, D ff. Phädo 82, A u. a. St. s. o. S. 710. 694. 499 f.

[3] S. o. S. 689.

[4] Tim. 90, E ff. 41, E ff. (s. o. S. 692). In der ersten von diesen Stellen wird der Geschlechtstrieb daraus erklärt, dass der männliche Samen, ein Ausfluss des Rückenmarks, und ebenso der entsprechende Stoff in den Weibern ein ζῷον ἔμψυχον sei, und dass jenem die Lust zur ἐκροὴ, diesem zur παιδοποιΐα inwohne; vgl. was Th. I, 216, 1. 645, 4. 3. Aufl. von Hippo und Empedokles angeführt wurde.

[5] Symp. 206, B ff. Gess. IV, 721, B f. VI, 773, E. s. o. S. 512.

[6] Rep. V, 452, E ff. Ich komme hierauf später zurück.

[7] 81, E—86, A. Es werden hier dreierlei Krankheitsursachen genannt:

körperlichen Ursachen herrühren 1). Die letzteren zerfallen ihm alle in zwei Klassen: Tollheit und Unwissenheit. Indem er nun aber alle Arten der Unsittlichkeit unter diesen zwei Klassen mitbegreift, indem er ferner neben der Körperbeschaffenheit auch die verderbten Staatszustände und die mangelhafte Erziehung für ihr Dasein verantwortlich macht, indem er endlich in der Untersuchung über die Heilung der Krankheiten 2) schon hinsichtlich der körperlichen auf eine vernünftige Körperpflege ungleich höheren Werth legt, als auf Arzneien 3), für die Hauptsache aber die harmonische Uebung des ganzen Menschen, das Gleichgewicht der körperlichen und geistigen Erziehung, und die Ausbildung der Vernunft durch die Wissenschaft erklärt, weist er selbst auf die Grenzen der Physik hin, und führt uns von ihr zu der Ethik, die er ja schon von Anfang an als das eigentliche Ziel seiner physikalischen Darstellung bezeichnet hatte 4). |

---

1) Die Beschaffenheit der elementarischen Grundstoffe, mögen nun einzelne derselben allzu reichlich oder zu mangelhaft vorhanden sein, oder mögen sie unrichtig vertheilt sein, oder mögen endlich einem Organ von den verschiedenen Arten des Feuers, des Wassers u. s. w. andere, als die ihm zuträglichen, zugehen. (82, A f. 86, A). 2) Eine zweite Quelle der Krankheit bilden dieselben Mängel in Betreff der organischen Grundbestandtheile (Mark, Knochen, Fleisch, Sehnen, Blut); besonders gefährlich wird aber die Verkehrung der natürlichen Ordnung in der Entstehung dieser organischen Stoffe aus einander. Naturgemäss bildet sich das Fleisch nebst den Sehnen aus dem Blut, die Knochen aus Fleisch und Sehnen, das Mark aus den Knochen; wenn statt dessen eine Rückbildung in entgegengesetzter Richtung eintritt, dann entstehen die schwersten Leiden (82, B ff.). 3) Eine dritte Klasse von Krankheiten entspringt endlich aus Unregelmässigkeiten in der Vertheilung und Beschaffenheit der luftartigen Stoffe (πνεύματα), des Schleims und der Galle (84, C ff.). Näheres bei Martin II, 347—359. Susemihl, II, 460 ff.

1) S. 86, B—87, B.

2) 87, C—90, D.

3) Vgl. hierüber noch besonders Rep. III, 405, C ff. und dazu Schleiermacher Werke z. Philosophie III, 273 ff.

4) S. 27, A wird Timäus die Aufgabe gestellt, mit der Entstehung der Welt beginnend, mit den Menschen zu schliessen, deren Erziehung Sokrates Tags zuvor, in der Unterhaltung über den Staat, geschildert habe.

10. Die Ethik: das höchste Gut und die Tugend.

Plato's Philosophie ist von Hause aus Ethik. Die sokratischen Untersuchungen über die Tugend waren es, wovon er ausgieng; sie boten ihm den Stoff für die erste Ausbildung seines dialektischen Verfahrens und für jene Begriffsbestimmungen, aus welchen in der Folge die Ideenlehre hervorwuchs. Auch bei seinem eigenen Philosophiren ist es in und mit dem Erkennen wesentlich zugleich auf sittliche Bildung, auf die sokratische Selbsterkenntniss abgesehen [1]. Plato hätte daher sich selbst und dem Geist der sokratischen Lehre untreu werden müssen, wenn er nicht fortwährend den sittlichen Fragen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt hätte. Aber die spätere Entwicklung seines Systems brachte es mit sich, dass die ethischen Anschauungen, welche er im Verkehr mit Sokrates gewonnen hatte, wesentlich erweitert, näher bestimmt, umgestaltet und auf die gegebenen Verhältnisse angewandt wurden. Wiewohl daher sein eigenes Denken von Anfang an unter dem Einfluss der sokratischen Ethik stand, ist doch andererseits die Gestalt, welche er selbst der Sittenlehre gab, durch seine Metaphysik und seine Anthropologie, und weiterhin auch durch seine Physik mitbedingt, und ohne dieselben nicht vollständig zu erklären: was für die geschichtliche Entstehung seines Systems Ausgangspunkt ist, stellt sich in dem ausgebildeten System selbst an das Ende. Die Reinheit, die Wärme und die Entschiedenheit seines sittlichen Strebens, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des sittlichen Wissens, die allgemeinen ethischen Grundgedanken hat Plato aus der sokratischen Schule mitgebracht; aber jenen hohen Idealismus, durch den seine Ethik so weit über die sokratische hinausgeht, hätte sie ohne die Ideenlehre, die nähere Bestimmtheit, welche sie in der Auffassung der Tugenden und des Staatslebens erhält, ohne den anthropologischen Theil des Systems nicht gewonnen.

Im besonderen zerfällt der Inhalt der platonischen Ethik in drei Untersuchungen: von dem letzten Ziel der sittlichen Thätigkeit, oder vom höchsten Gut; von der Verwirklichung des Guten im Einzelnen, oder von der Tugend; von seiner Verwirklichung im Gemeinwesen, oder vom Staat[1]). |

---

[1] S. o. S. 534 f. und Phädr. 229, E f.

1. Das höchste Gut. Schon Sokrates hatte als den höchsten und letzten Gegenstand alles menschlichen Strebens das Gute bezeichnet, und ebenso bildete in den kleineren sokratischen Schulen der Begriff des Guten den Grundbegriff der Ethik[2]). Unter dem Guten hatte aber Sokrates nichts anderes verstanden, als das, was für den Menschen ein Gut ist, was zur Glückseligkeit dient. In beiden Beziehungen folgt ihm Plato, wie diess die griechische Sittenlehre auch in der Folge durchaus so gemacht hat: die Frage nach der höchsten sittlichen Aufgabe fällt ihm mit der Frage nach dem höchsten Gut, und diese mit der Frage nach der Glückseligkeit zusammen; denn die Glückseligkeit ist Besitz des Guten, das Gute aber ist das, was alle begehren[3]). Worin nun aber das Gute oder die Glückseligkeit bestehe, darüber liess sich aus den Voraussetzungen des platonischen Systems eine doppelte Bestimmung ableiten. Sofern hier einerseits die Idee das allein wahrhaft Wirkliche, die Materie da-

---

[1]) So mit Recht schon Ritter II, 445.

[2]) S. o. S. 124 ff. 221. 257. 297 f. 304.

[3]) Symp. 204, E ff.: κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, καὶ οὐκέτι προςδεῖ ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος u. s. w. Alle streben nach dauerndem Besitz des Guten: ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί. Euthyd. 288, E ff.: kein Wissen hat einen Werth, wenn es uns nichts nützt, d. h. (289, C f. 290, B. D. 291, B. 292, B. E) wenn es uns nicht glückselig macht. Phileb. 11, B u. ö., s. o. S. 592, 2; vgl. Gorg. 470, D f. 492, D ff. Rep. I, 354, A u. a. St. Arist. Eth. Nik. I, 2 Anf. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται (τί τὸ ἀγαθόν). τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. Dass es Plato tadelt, wenn das Gute mit dem Angenehmen verwechselt, oder die Sittlichkeit auf Lust und äusseren Vortheil begründet wird (S. o. S. 503. 506 f), beweist nichts hiegegen, denn Glückseligkeit ist nicht dasselbe wie Lust oder Vortheil; ebensowenig, dass er Rep. IV, Anf. VII, 519, E erklärt, die Untersuchung über den Staat müsse ohne Rücksicht auf die Glückseligkeit der Einzelnen geführt werden, denn dies bezieht sich nur darauf, dass das Wohl des Ganzen dem der Einzelnen vorangehe, dagegen wird für den Staat (a. a. O. 420, B) gleichfalls die Glückseligkeit als höchstes Ziel gesetzt, ebenso wird nachher S. 444, E. IX, 576, C—592, B der Nutzen der Gerechtigkeit, die mit jeder Staats- und Seelenverfassung verbundene Glückseligkeit oder Unseligkeit zum Grund der Entscheidung über ihren Werth gemacht.

gegen nicht blos das Nichtsein, sondern auch das Widerspiel der Idee ist, deren reine Erscheinung sie verhindert[1]), und sofern auch die Seele ihrem wahren Wesen nach für einen körperlosen, zur Anschauung der Idee bestimmten Geist erklärt wird, konnte die Sittlichkeit zunächst mehr negativ gefasst, das höchste sittliche Ziel und Gut in der Abwendung vom sinnlichen Leben und in | der Zurückziehung auf die reine Betrachtung gesucht werden. Sofern andererseits die Idee doch der Grund aller Gestaltung und die Ursache alles Guten in der Sinnenwelt ist, konnte auch für ihre Darstellung im menschlichen Leben diese Seite mehr hervorgehoben und neben der Erkenntniss der reinen Idee zugleich ihre harmonische Einführung in's sinnliche Dasein und die daraus entspringende Befriedigung mit zu den Bestandtheilen des höchsten Guts gerechnet werden. Beide Darstellungsweisen finden sich bei Plato, wenn auch nicht so schroff auseinandergehalten, dass sie einander ausschlössen: die eine in den Stellen, wo die höchste Lebensaufgabe in der Flucht aus der Sinnlichkeit gesucht, die andere da, wo auch das sinnlich Schöne als liebenswerth bezeichnet, die nach aussen gehende Thätigkeit, ja selbst die reine sinnliche Lust mit zu den Bestandtheilen des höchsten Guts gerechnet wird.

Der ersteren Fassung begegnen wir schon in der Erklärung des Theätet[2]): da das irdische Dasein unmöglich vom Bösen frei sein könne, müssen wir so schnell wie möglich aus dieser Welt zur Gottheit flüchten, indem wir uns ihr durch Tugend und Einsicht ähnlich machen. Weiter ausgeführt ist dieser Gedanke im Phädo[3]), wenn hier die Ablösung der Seele vom Körper als das nöthigste und heilsamste empfohlen und eben hierin das eigenthümliche Thun des Philosophen gefunden wird. Ebendahin gehört auch die berühmte Darstellung der Republik [1]), nach der wir hienieden wie Gefangene in einer dunkeln Höhle leben, welche nichts als trübe Schattenbilder zu sehen gewohnt sind und nur mit Mühe zur Anschauung des Wirklichen | im Tageslicht der Idee gebracht werden. Im Zusammenhang damit steht endlich die wiederholte Versicherung [2]), der Philosoph als solcher werde nicht aus eigener Neigung, sondern nur gezwungen von der Höhe der wissenschaftlichen Betrachtung zu den Staatsgeschäften herabsteigen. Wie die Seelen von Anfang an, wofern sie ihrer Bestimmung nicht untreu geworden sind, nur durch die Nothwendigkeit vermocht werden, in’s irdische Leben einzugehen, so wird auch im jetzigen Zustand jede, die ihre wahre Aufgabe erkennt, sich möglichst wenig mit dem Leibe und mit allem, was an ihn geknüpft ist, befassen. Der Leib erscheint auf diesem Standpunkt als eine Fessel und ein Kerker für die Seele, ein Grab ihres höheren Lebens [3]); er ist ein Uebel, an das sie gekettet ist, und von dem sie möglichst schnell frei zu werden sich sehnt [4]), ja er ist der Grund aller Uebel: denn wenn auch das Böse freilich (s. o.) zunächst in der Seele seinen Sitz hat, und ihre eigene That ist, wenn ebendesshalb sie selbst es ist, die im Jenseits davon gereinigt und dafür bestraft wird, so würde sie doch keinen Reiz und Anlass zum Bösen haben, wenn sie nicht

---

[1]) M, vgl. hierüber S. 622. 644 f.

[2]) 176, A: ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Zu dem letzteren Satz vgl. m. Rep. VI, 500, B. Tim. 47, B, wo es natürlich gefunden wird, dass der, welcher das Göttliche und seine ewige Ordnung betrachtet, selbst auch geordnet und innerlich wohl gestimmt werde.

[3]) S. 64 ff. z. B. 64, E: οὐκοῦν ὅλως δοκεῖ σοι ἡ τοῦ τοιούτου (τοῦ φιλοσόφου) πραγματεία οὐ περὶ τὸ σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καθ' ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι; 67, A: ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα

τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅ τι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. S. 83.

[1] VII, 514 ff.

[2] Rep. VII, 519, C ff. vgl. I, 345, E ff. 347, B f. Theät. 172, C ff., bes. 173, E. Dass in diesen Stellen durchgängig nur von den unvollkommenen, unsittlichen Staaten die Rede sei (Brandis Gr.-röm. Phil. II, a, 516), ist nicht richtig: Rep. VII, 519 handelt vom platonischen Staate.

[3] Phädo 62, B. Krat. 400, B. Dort wird die Lehre der Mysterien, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι, hier die orphische Vergleichung des σῶμα mit einem σῆμα und einem Gefängniss, allerdings nur in der ersten Stelle mit ausdrücklicher Zustimmung, angeführt. Vgl. Th. I, 388 f.

[4] Phädo 66, B: ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ξυμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές.

im Leib wäre. Erst beim Eintritt in den Körper sind ihr jene niedrigeren Bestandtheile angewachsen, durch die ihre eigentliche Natur verdeckt und entstellt wird [1]), und vom Körper gehen fortwährend alle Störungen der geistigen Thätigkeit, alle die Begierden und Leidenschaften aus, die uns von unserer wahren Bestimmung abziehen [2]). Die | Philosophie ist daher ihrem Wesen nach eine Reinigung [3]), und wie eine vollkommene Erlösung von allen Uebeln nur bei der Trennung der Seele vom Leib zu finden ist, so wird diejenige Befreiung von denselben, welche jetzt schon möglich ist, nur durch jenes philosophische Sterben zu erreichen sein, durch welches die Seele allein auch nach dem Tode zu einem körperlosen Leben fähig wird [4]).

Bliebe nun Plato bei dieser Ansicht des Sittlichen stehen, so hätte sich ihm hieraus eine negative Moral ergeben müssen, welche nicht allein dem Geiste des griechischen Alterthums, sondern auch wesentlichen Elementen der platonischen Philosophie selbst widersprochen hätte. Diess geschieht aber auch nicht, sondern er ergänzt sie durch andere Darstellungen, in denen dem Sinnlichen und der Beschäftigung mit demselben eine positivere Bedeutung beigelegt wird. Eine Reihe solcher Darstellungen ist uns schon früher (S. 511 ff.) in der Lehre von der Liebe begegnet; denn soll auch der eigentliche Gegenstand dieser Liebe nur das an und für sich Begehrenswerthe oder die Idee sein, so wird doch die sinnliche Erscheinung hier nicht, wie im Phädo, blos als dasjenige behandelt, was die Idee verhüllt, sondern zugleich auch als das, was sie offenbart. Derselben Richtung gehört die Untersuchung des Philebus über das höchste Gut an. Wie dieser Dialog die Lustlehre widerlegt, musste schon früher angeführt werden; das weitere ist nun aber, dass er auch der entgegengesetzten Ansicht, der cynisch-megarischen | Gleichstellung des Guten und der Einsicht [1]), nicht unbedingt beistimmt, sondern das höchste Gut als etwas aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetztes beschreibt. Die Einsicht und die Vernunft, sagt er, stehen allerdings ungleich höher, als die Lust, sofern diese dem Unbegrenzten, jene dagegen der Ursache von allem am nächsten verwandt seien[2]); aber doch wäre ein Leben ohne alle Empfindung der Lust oder der Unlust, eine reine Apathie, auch nicht wünschenswerth [3]); ebenso könne aber auf dem Gebiete des Wissens die reine und ideale Erkenntniss für sich allein, obwohl weit das höchste, nicht genügen, sondern es müsse zu dieser die richtige Vorstellung hinzukommen, ohne die man sich auf der Erde nicht zurechtfinden könnte, ferner die Kunst (der Philebus nennt speciell die Musik) als unentbehrlich zur Verschönerung des Lebens, endlich alles und jedes Wissen, da doch alles dieses irgendwie an der Wahrheit Theil habe [1]). Weniger unbedingt kann die Lust zum höchsten Gute gerechnet werden; hier sind vielmehr die reinen und wahren Lustempfindungen [2]), ferner die nothwendigen, unschädlichen und leidenschaftslosen, überhaupt die mit der Vernünftigkeit und Gesundheit des Geistes verträglichen Genüsse von den trügerischen, unreinen und krankhaften zu unterscheiden; nur jene können einen Theil des Guten ausmachen, nicht diese [3]). Alles zusammengenommen ergiebt sich daher [4]), dass der erste und werthvollste Bestandtheil des höchsten Guts in der Theilnahme an der ewigen Natur des Masses (an der Idee) besteht [5]), | der zweite in der Einbildung dieser Idee in die Wirklichkeit, der Gestaltung eines Harmonischen, Schönen und Vollendeten, der dritte in der Vernunft und Einsicht, der vierte in den einzelnen Wissenschaften, Künsten und richtigen Vorstellungen, der fünfte und letzte endlich in der reinen und schmerzlosen sinnlichen Lust [1]). Wir werden in diesen Erörte-

---

[1] S. o. S. 713.

[2] Phädo a. a. O.: μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαντροφήν· ἔτι δὲ ἄν τινες νόσοι προςπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι, denn es handle sich ja hiebei immer um Besitz, und diesen begehre man um des Leibes willen. Das schlimmste aber sei, dass die Seele auch in ihrer Denkthätigkeit fortwährend vom Körper gestört werde, so dass sie nur durch Zurückziehung von demselben zur Anschauung der Wahrheit gelangen könne. Vgl. S. 82, E f. 64, D ff. Mit dieser Darstellung stimmt es ganz überein, wenn die Republik IX, 588, B ff. zeigt, dass alle Arten der Unsittlichkeit nur auf einem Uebergewicht des Thierischen über das Menschliche, der Begierde und des wilden, vernunftlosen Muthes über die Vernunft beruhe, denn diese niedrigeren Bestandtheile der Seele stammen ja eben aus ihrer Verbindung mit dem Leibe.

[3] Phädo 67, C: κάθαρσις δὲ εἶναι οὐ τοῦτο ξυμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν; u. s. w.; Ebd. 69, B vgl. auch Soph. 230, D.

[4] Phädo a. d. a. O. vgl. was oben, S. 693, 2. 711 f. 713, angeführt wurde, und Krat. 403, E: es sei weise von Pluto, dass er mit den Menschen erst dann verkehren wolle, ἐπειδὰν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ᾖ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, denn erst dann sei eine erfolgreiche sittliche Einwirkung auf sie möglich.

---

[1]) Dass es nämlich diese, und zunächst die Cyniker, sind, gegen welche die Polemik des Philebus sich richtet, wurde schon S. 261, 5 wahrscheinlich gefunden.

[2]) Phil. 28, A ff. 64, C ff. vgl. S. 506.

[3]) S. 21, D f. 60, E f. 63, E; übrigens ist zu beachten, wie kurz dieser Punkt immer abgemacht wird — ohne Zweifel weil Plato nach seinen sonstigen Aeusserungen gegen die Lust in Verlegenheit ist, auf wissenschaftlichem Wege eine Stelle und einen Werth für sie auszumitteln. Dass es wenigstens desshalb geschehe, weil eine Widerlegung solcher, welche die φρόνησις zu hoch schätzten (genauer: welche sie allein, mit gänzlicher Ausschliessung der Lust, für ein Gut hielten) unnöthig gewesen sei (Ribbing plat. Ideenl. I, 107 f.), wird sich Plato's Erklärungen Phil. 11, B. Rep. VI, 505, B und der megarischen und cynischen Lehre (s. o. S. 221 f. 257 ff.) gegenüber nicht annehmen lassen.

---

[1]) S. 62, B ff.

[2]) Diejenigen, welche nicht auf einer Täuschung beruhen und nicht durch eine Unlust bedingt sind, wie diess (s. o. S. 506 f.) bei den sinnlichen Lüsten in der Regel der Fall ist. Die mit der Tugend und dem Wissen selbst verbundene Lust (s. S. 507. Gess. II, 662, B ff. 667, C. Rep. I, 328, D. VI, 485, D. Phileb. 40, B f. Phädr. 276, D. Tim. 59, C) wird nicht gesondert aufgeführt.

[3]) S. 62, D ff. vgl. 36, C—53, C.

[4]) S. 64, C f. 66 f.

[5]) S. 66, A: ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ᾽ αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον, καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι [Herm. εἰρῆσθαι, was aber keinen erträglichen Sinn giebt] φύσιν . . . δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ᾽ ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν. Diese Stelle macht aber einige Schwierigkeit. Da hier ganz allgemein von dem μέτρον und dem σύμμετρον gesprochen, und da beides von der Vernunft noch unterschieden wird, so könnte es scheinen, als ob damit nicht etwas dem Menschen zukommendes, sondern ein ausser ihm vorhandenes bezeichnet werden sollte: mit dem μέτρον u. s. f. die Idee des Guten (Hermann Ind. lect. Marb. 183$^2/_3$. Plat.. 690 f., A. 648. 656. Trendelenburg de Philebi consil. 16. Steger plat. Stud. II, 59) oder auch die Ideen im allgemeinen (Brandis II, a, 490), mit dem σύμμετρον u. s. f. alles Schöne in der Welt. Andererseits hat es aber der Philebus nicht blos überhaupt auf die Bestimmung dessen abgesehen, was *für den Menschen* das höchste Gut ist (s. oben S. 592), sondern er handelt auch an unserer Stelle ausdrücklich von dem κτῆμα πρῶτον, δεύτερον u. s. w. Das Gute soll hier also nicht in seinem Ansichsein, sondern in seiner Beziehung auf die Subjekte betrachtet werden, denen es zukommt. (So Stallbaum in Phileb. Prolegg. 2. A. S. 74 f. Ritter II, 463. Wehr-

---

mann Plat. de s. bono doctr. 90 f. Steinhart Pl. WW. IV, 659 f. Susemihl genet. Entw. II, 52. Philologus Supplementb. II, 1, 77 ff. Strümpell Gesch. d. pr. Phil. d. Gr. I, 263 ff.). Indessen giebt Plato selbst einen Wink zur Ausgleichung, wenn er bei dem ersten und zweiten Glied seiner Aufzählung sagt, sie seien περὶ μέτρον, περὶ τὸ σύμμετρον u. s. w., bei den folgenden dagegen einfach: τὸ τοίνυν τρίτον νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς u. s. w. Als der erste Bestandtheil des höchsten Guts wird damit die Theilnahme an dem μέτρον bezeichnet, diess, dass die unveränderlichen Gesetze das Mass aller Lebensthätigkeiten bilden, als der zweite die daraus hervorgehende Schönheit und Vollendung des Daseins. Das erste von diesen Stücken war vorher (64, D ff.) noch genauer als die Vereinigung von κάλλος, ξυμμετρία und ἀλήθεια beschrieben; es muss damit also überhaupt das Ideale in der menschlichen Natur, von dem alles werthvolle und wahrhaft wirkliche im Leben herstammt, gemeint sein, wogegen das zweite Stück die von jenem ausgehenden Wirkungen umfasst. Dass aber dieses beides vorangestellt wird, und der νοῦς erst die dritte Stelle erhält, haben wir uns (vgl. Schleiermacher Platon's WW. II, 3, 133 f. Ribbing plat. Ideenl. I, 287 f.) wohl so zu erklären: da das höchste Gut nach Plato nicht in einer einzelnen Thätigkeit, sondern nur in dem Ganzen aller naturgemässen Thätigkeiten besteht, so ist die erste Bedingung desselben (die αἰτία ξυμπάσης μίξεως, das τιμιώτατον ἅμα καὶ μάλιστ' αἴτιον in derselben, 64, C f. 65, A) die Harmonie des menschlichen Wesens, vermöge deren es darauf angelegt ist, ein solches Ganzes zu erzeugen, und eben diese ist in unsern zwei ersten Bestimmungen dargestellt, dann erst kommen die einzelnen Güter. Bleibt trotzdem in der Darstellung des Philebus noch eine gewisse Unklarheit, so begreift sich diess daraus, dass eben Ein und derselbe Begriff, der des Guten, das bezeichnen soll, was im Leben des Menschen, und das, was im Weltganzen das höchste ist, wie sich ja dieser Uebelstand auch in der Republik VI, 505, B ff., und hier sogar noch stärker fühlbar macht, als im Philebus (und ebendesshalb nicht mit Schaarschmidt Samml. plat. Schr. 305 f. als Beweis für die Unächtheit des letztern verwerthet werden kann). Uebrigens darf man solchen Aufzählungen bei Plato keinen übermässigen Werth beimessen, und den Abstand zwischen ihren einzelnen Gliedern nicht schlechthin gleich setzen; sie sind eine Manier, in der er sich allerlei Freiheit erlaubt. Vgl. Phädr. 248, D. Soph. 231, D ff. Rep. IX, 587, B ff. und oben S. 536, 2. Plat. Stud. S. 228.

[1]) Mit der Ausführung des Philebus lässt sich auch die Erörterung der Gesetze V, 728, C ff. vgl. IV, 717, A ff. über die Werthordnung der Güter

rungen jene Mässigung, jene Achtung vor allem in der menschlichen Natur angelegten, jenes Streben nach harmonischer Ausbildung des ganzen Menschen nicht verkennen, durch welches sich die platonische Ethik als eine so ächte Frucht des griechischen Volksgeistes erweist. Wie weit unser Philosoph von der cynischen Apathie entfernt ist, zeigt auch die Erklärung [1]), über schwere Unglücksfälle, wie etwa der Tod eines Sohnes, sich nicht zu betrüben, sei unmöglich, nur Mässigung und Bezwingung des Schmerzes lasse sich von dem Manne verlangen. Jenes naturgemässe Leben, welches die ältere Akademie zu ihrem Losungsworte gemacht hat, jene Metriopathie, welche vielleicht aus der neuen Akademie zu den späteren Skeptikern gekommen ist, entsprechen durchaus Plato's Meinung.

2. Die Tugend. Das wesentliche und einzige Mittel zur Glückseligkeit ist die Tugend. Denn wie jedes Wesen seine Bestimmung nur vermöge der ihm zukommenden Tugend erreichen kann, so auch die Seele. Nur dann aber, wenn sie ihre Bestimmung erreicht, wird sie gut leben, wenn sie dieselbe verfehlt, schlecht: in jenem Fall wird sie glückselig, in diesem unglückselig sein. Die Tugend also macht glücklich, die Schlechtigkeit unglücklich [2]). Die Tugend ist ja nichts anderes, als die rechte Beschaffenheit, die innere Ordnung, Harmonie und Gesundheit der Seele, die Schlechtigkeit ist der entgegengesetzte Zustand; wenn man fragt, ob die Gerechtigkeit nützlicher für den Menschen sei, oder die Ungerechtigkeit, so ist diess nicht klüger, als wenn jemand fragte, ob es besser sei, gesund oder krank zu sein, eine verdorbene und unbrauchbare, oder eine tüchtige Seele zu besitzen [3]), das Menschliche | und Göttliche in seiner Natur dem

---

zusammenstellen; dieselbe ist jedoch zu wenig wissenschaftlich gehalten, um hier berücksichtigt zu werden.

1) Rep. X, 603, E f.

2) Rep. I, 353, A ff., z. B.: ἆρ' οὖν ποτε ψυχὴ τὰ αὐτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; 'Αδύνατον. 'Ανάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν … Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος … 'Αλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία … Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος. Aehnlich schon Gorg. 506, D ff. vgl. Gess. II, 662, B ff. V, 733, D ff.

3) Gorg. 504, A ff. Rep. IV, 443, C — 445, B vgl. VIII, 554, E. X,

Thierischen, oder das Thierische dem Menschlichen zu unterwerfen[1]). Nur der Tugendhafte ist frei, nur er folgt seinem eigenen Willen, denn in seiner Seele allein herrscht der Theil, welchem die Herrschaft zukommt, die Vernunft, nur er ist reich in sich selbst, heiter und beruhigt; wo dagegen die Leidenschaft auf dem Thron sitzt, da ist die Seele ihrem wahren Wesen nach arm und geknechtet, von Furcht, Kummer, Unruhe jeder Art durchtobt[2]). Nur wer das Ewige ergreift und mit ihm sich erfüllt, kann eine wahre Befriedigung finden; alle anderen Genüsse dagegen sind in demselben Mass unlauter und täuschend, in welchem sie sich von der allein wahren Lust, der des Philosophen — die wahre Philosophie und die vollendete Sittlichkeit sind aber dasselbe — entfernen[3]). Die Tugend kann daher jene unreinen Beweggründe entbehren, durch welche sie gewöhnlich empfohlen wird[4]); sie trägt ihren Lohn, wie die Schlechtigkeit ihre Strafe, unmittelbar in sich selbst, da ja dem Menschen nichts besseres widerfahren kann, als dass er dem Guten und Göttlichen, nichts schlimmeres, als dass er dem Ungöttlichen und Schlechten ähnlich werde[5]); und wollen wir auch von allen Vortheilen, die sie gewährt, absehen, wollen wir auch das unmögliche setzen, dass ein Recht-

---

609, B ff. Phädo 93, B f. Tim. 87, C vgl. Gess. X, 906, C und oben S. 507. Daher wird es Rep. III, 392, A. Gess. II, 660, E ff. als eine grundverderbliche und vom Staat nicht zu duldende Irrlehre behandelt, wenn man die Ungerechtigkeit als vortheilhaft, Schlechte als glücklich und Gerechte als unglückselig schildere.

[1] Unter diesem Gesichtspunkt wird der Gegensatz der Sittlichkeit und der Unsittlichkeit in der ausführlichen Erörterung Rep. IX, 588, B — 592, B dargestellt. Vgl. Phädr. 230, A.

[2] Rep. IX, 577, D f. mit dem Beisatz, dass diess im höchsten Mass von einem solchen gelte, der dabei auch äusserlich die höchste Macht habe, dem Tyrannen. Phädr. 279, C: πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν.

[3] Rep. IX, 583, B — 588, A, wo dieser Gedanke am Schluss freilich seltsam genug, und mit einer natürlich sehr willkührlichen Berechnung, auf die Formel zurückgeführt wird, der Philosoph sei 729mal glücklicher, als der Tyrann. (Ueber diese Zahl vgl. m. Th. I, 368, 4 3. Aufl.) Das gleiche war vorher, 580, D ff., vgl. Gess. II, 663, C daraus bewiesen, dass nur der Philosoph den Werth der verschiedenen Lebensweisen zu beurtheilen verstehe, dass daher die, welcher er den Vorzug giebt, die beste sein müsse. Zur Sache vgl. m. was S. 507 angeführt wurde.

[4] S. o. S. 503. Theät. 176, B.

[5] Theät. 177, B ff. Gess. IV, 716, C f. V, 728, B.

schaffener von Göttern und Menschen verkannt würde, oder dass ein Lasterhafter seine Schlechtigkeit vor beiden verbergen könnte, immer | wäre doch jener für glücklich, dieser für unselig zu halten [1]. Dass diess freilich nicht denkbar sei, dass der Rechtschaffenheit und dem Unrecht in der Regel schon in diesem Leben, jedenfalls aber nach dem Tode ihr Lohn zu Theil werde, hat Plato jederzeit als seine entschiedenste Ueberzeugung ausgesprochen [2], und es erscheint ihm diess in jeder Beziehung nothwendig; denn so wenig der Gerechte von der Gottheit im Stich gelassen werden kann [3], ebensowenig kann dem Uebelthäter seine Strafe erlassen werden: sondern er muss durch dieselbe entweder von der Gottlosigkeit geheilt, oder wenn er unheilbar ist, zum abschreckenden Beispiel für andere verwendet werden [4]. Aber da er die sittliche Verpflichtung und den Glauben an den unbedingten Werth der Tugend von der jenseitigen Vergeltung unabhängig weiss, wird die Reinheit seiner Grundsätze durch diese Ansicht nicht beeinträchtigt [1]. Die sokratische Nützlichkeitslehre [2] ist von ihm weit überschritten, im Geist des sokratischen Lebens gereinigt und vertieft worden.

---

[1] Rep. IV, 444, E f. vgl. mit II. 360, E — 367, E. X, 612, A f.

[2] Rep. X, 612, B ff. u. ö. s. o. S. 526 ff. 533, 1. 536.

[3] Rep. X, 612, E. Theät. 176, C ff. Apol. 41, C f. Gess. IV, 716, C f.

[4] Plato betrachtet die Strafe im allgemeinen als eine sittliche Nothwendigkeit. Für ihre nähere Begründung verbindet er die beiden Gesichtspunkte der Besserung und der Abschreckung. Prot. 324, B: ὁ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἕνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται — οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη — ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. Die Strafe ist ein Mittel, um die Seele von der Schlechtigkeit zu reinigen (Gorg. 478, E ff. 480, A f. 505, B. 525, B f. s. o. S. 379 f. Rep. II, 380, A. IX, 591, A ff. Gess. V, 728, C. IX, 862, D. ebd. XI, 934, A, wo die Wiedervergeltung, wie schon Prot. a. a. O., als Strafzweck ausdrücklich verworfen wird); ja sie erscheint Plato in dieser Beziehung ganz unerlässlich: Gorg. a. a. O. Rep. IX, 591, A ff. erklärt er geradezu, jeder müsse für seine Vergehungen bestraft zu werden wünschen, weil es besser sei, geheilt zu werden, als ungeheilt zu bleiben, und Rep. X, 613, A will er manche Uebel, die den Gerechten treffen, als eine unvermeidliche Strafe früherer Sünden angesehen wissen. Auf die gleiche Ansicht gründet sich in seiner Eschatologie die Lehre von der jenseitigen Abbüssung heilbarer Ungerechtigkeit (s. o. 691 ff.). Sofern aber doch andererseits auch absolute Strafen vorkommen, für deren Rechtfertigung diese Bestimmung nicht ausreicht, in der bürgerlichen Rechtspflege die Todesstrafe, in der göttlichen die ewige Verdammniss, muss noch ein weiterer Zweck der Strafe angenommen werden: wer selbst nicht mehr zu bessern ist, der wird wenigstens für das Allgemeine dadurch nutzbar gemacht, dass er als abschreckendes Beispiel zur Erhaltung der sittlichen Ordnung beitragen muss (Gorg. 525, B f. Gess. V, 728, C. IX, 854, E. 862, E).

Sokrates hatte nun die Tugend ganz und gar in's Wissen gesetzt; er hatte ebendesshalb behauptet, dass es in Wahrheit nur Eine Tugend geben könne, und dass auch die Anlage zur Tugend bei allen gleicher Art sein müsse; er hatte endlich von der Tugend vorausgesetzt, dass sie sich ebenso, wie das Wissen, durch Unterricht erzeugen lasse [3]. In allen diesen Beziehungen folgte ihm ursprünglich auch Plato, und den gewöhnlichen Vorstellungen gegenüber würde er seinen Standpunkt auch später im wesentlichen als richtig anerkannt haben [4]. Aber eine reifere Erwägung liess ihn in der Folge die sokratischen Lehren vielfach beschränken und näher bestimmen. Er überzeugte sich, dass neben der vollendeten Tugend, welche sich freilich nur auf's Wissen gründen lasse, die unwissenschaftliche der gewöhnlichen Menschen doch auch ihren Werth habe, dass nur jene auf Unterricht, diese auf Uebung beruhe, und dass diese gewohnheitsmässige Tugend der höheren als ihre unerlässliche Vorstufe vorangehe. Er achtete auf die Verschiedenheit der sittlichen Anlage, und er konnte dieser ihren Einfluss auf die Gestaltung der Sittlichkeit in den Einzelnen nicht absprechen. Er lernte endlich die Unterscheidung mehrerer Tugenden mit der sokrati-

---

Hiemit verbindet sich endlich noch, das Jenseits betreffend, die Vorstellung von einer naturgemässen Vertheilung der Einzelnen im Weltganzen (s. o. S. 710, 2), in Betreff der Staaten der Gedanke, in welchem man den Keim der Sicherungstheorie finden kann, dass sie von unverbesserlich Schlechten durch Tödtung oder Verbannung derselben gereinigt werden müssen (Polit. 293, D. 308, E. Gess. IX, 862, E, letztere Stelle mit dem Beisatz: auch für solche Menschen selbst sei es besser, nicht länger zu leben).

[1] Erst nachdem er den Vorzug der Gerechtigkeit als solcher, und abgesehen von ihren Folgen, dargethan hat, wendet er sich Rep. X, 612, B zu den letzteren mit den Worten: νῦν ἤδη ἀνεπίφθονόν ἐστι πρὸς ἐκείνοις καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ ἀποδοῦναι.

[2] S. o. S. 125 ff.

[3] S. S. 117 ff.

[4] Vgl. S. 496 ff.

schen Lehre von der Einheit der Tugend vereinigen, indem er in den besonderen Tugenden nur die verschiedenen Seiten eines Verhältnisses erkannte, welches als Ganzes betrachtet die Tugend ist. Wir haben diese Bestimmungen im einzelnen näher nachzuweisen.

Die Voraussetzung aller Tugend ist die natürliche Anlage zu derselben, welche nicht blos in der allgemeinen Natur des Menschen gegeben, sondern auch nach den Temperamenten und Individualitäten | verschieden ist. Plato bemerkt in dieser Beziehung namentlich den Gegensatz der σωφροσύνη und ἀνδρία, des feurigen und ruhigen Temperaments, als einen Unterschied in der Naturanlage [1]; ebenso spricht er aber auch von einer eigenthümlichen Begabung für die Philosophie [2], und in der Republik [3] deutet er eine dreifache Abstufung der natürlichen Befähigung an: auf der untersten Stufe stehen die, welche durch ihre Natur auf die allen Ständen unentbehrlichen Tugenden der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung beschränkt, und für diese selbst auf die Unterordnung unter fremde Leitung angewiesen sind, auf der zweiten die, welche ausser diesen auch der Tapferkeit fähig sind, auf der höchsten diejenigen, denen die philosophische Begabung zu Theil geworden ist. Wollten wir diese Stufenreihe der sittlichen Anlage mit der oben entwickelten Lehre von den Theilen der Seele und der sogleich darzustellenden von den Tugenden verknüpfen, so müsste gesagt werden: die Anlage zur Tugend ist verschieden, je nachdem der begehrende Theil der Seele, oder der Muth, oder die Vernunft die Seite ist, in welcher sich der sittliche Trieb vorzugsweise offenbart. Auch würde dazu gut stimmen, dass ebenso, wie die verschiedenen Theile der Seele, so auch die Stufen der sittlichen Anlage in dem Verhältniss stehen, dass die höhere die niederen mit in sich befasst — mit der Anlage zur Philosophie wenigstens denkt sich Plato nach Rep. VI, 487, A auch die zu allen andern Tugenden gegeben, und ebenso sollen die höheren Stände im Staat auch die Tugenden der niedrigeren besitzen. Doch hat Plato selbst jene Parallele nirgends ausdrücklich gezogen, und die Darstellung des Politikus würde sich auch nicht in sie fügen, da hier die Tapferkeit und die Selbstbeherrschung sich nicht subordinirt, sondern in relativem Gegensatze coordinirt sind.

---

[1] Polit. 306, A ff. vgl. Rep. III, 410, D. Die Behauptung der Gesetze XII, 963, E, dass die Tapferkeit auch Kindern und Thieren inwohne, gehört nicht hieher, denn dort ist nicht von der blossen Anlage zur Tapferkeit die Rede, dagegen ist diess allerdings Rep. IV, 441 A vom θυμὸς gesagt.

[2] Rep. V, 474, C. VI, 487, A.

[3] III, 415 in dem Mythus über die verschiedene Mischung der Seelen in den drei Ständen.

Für die Ausbildung der sittlichen Anlage hatte nun Sokrates, wie bemerkt, blos den Weg des wissenschaftlichen Unterrichts offengelassen, indem er die Tugend dem Wissen unmittelbar gleichsetzte. Plato spricht sich zwar in seinen frühesten Gesprächen gleichfalls in | diesem Sinn aus; aber schon im Meno hat er gefunden, dass es zur Tugend zwei Führer gebe, die richtige Vorstellung und die wissenschaftliche Erkenntniss, und soll auch die vollkommene Tugend freilich auf einem Wissen beruhen, soll auch jede andere unsicher und blind sein, so werden doch dieser gewöhnlichen Rechtschaffenheit gleichfalls wackere Männer und edle Thaten zugestanden [1]. Noch einen Schritt weiter geht er im Staate. Hier sagt er es geradezu, dass die gewöhnliche, auf Uebung, Sitte und richtigen Vorstellungen beruhende Tugend der Philosophie und der philosophischen Sittlichkeit vorangehen müsse, wenn er die Regenten seines Staats zuerst durch Gymnastik und Musik nur zu jener, und erst in der Folge durch wissenschaftlichen Unterricht auch zu dieser erziehen lässt [2]. Der Gegensatz zwischen der philosophischen und der gewöhnlichen Tugend, mit dem Plato als Sokratiker begonnen hatte, verwandelt sich so mehr und mehr in Zusammengehörigkeit: jene setzt diese als ihre Vorstufe voraus, und diese hat sich zu jener zu vollenden.

---

[1] S. o. S. 496 f.

[2] S. o. S. 532 f. vgl. Rep. VII, 518, D: αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς (scil. πρὸς τὸ ὂν) χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. Desshalb, heisst es im vorhergehenden, sei hier eine eigenthümliche methodische und wissenschaftliche Bildung nothwendig.

Auch die Sätze über die Einheit der Tugend werden von unserem Philosophen in seiner späteren Zeit wesentlich berichtigt. Denn daran zwar hält er fortwährend fest, dass alle besondern Tugenden nur die Verwirklichung der Tugend seien, und dass das Wissen oder die Weisheit nicht ohne die übrigen gedacht werden könne: in und mit der Gerechtigkeit sollen alle Tugenden gegeben sein und in der vollendeten philosophischen Tugend alle sittlichen Bestrebungen zur Einheit zusammengehen; aber statt hiebei stehen zu bleiben, wird jetzt zugegeben, dass diese Einheit der Tugend eine Mehrheit von Tugenden nicht ausschliesse, und dass auf unvollkommeneren Stufen der sittlichen Bildung ein Theil von diesen auch ohne die übrigen sein könne, ohne dass er doch darum wirkliche Tugend zu sein aufhörte [1]). Den Grund jener Mehrheit sucht aber Plato — und | eben diess ist das eigenthümliche seiner Theorie — nicht in der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche sich die sittliche Thätigkeit bezieht, sondern in der Verschiedenheit der in ihr wirkenden geistigen Kräfte (oder nach seiner Auffassung: der Theile der Seele); und er gewinnt auf diesem Wege die vier bekannten Grundtugenden, welche zwar schon in den sophistischen und sokratischen Untersuchungen besonders hervortreten, welche jedoch erst durch Plato, und zwar in seiner späteren Zeit [2]), defi-

---

1) M. vgl. hierüber Rep. III, 410, B ff., wo die Krieger durch Musik und Gymnastik zur σωφροσύνη und ἀνδρεία geführt werden, während ihnen das Wissen und somit die σοφία noch fehlt, und Polit. 309, D ff., wo Plato jene zwei Tugenden ἀρετῆς μέρη ἀνόμοια καὶ ἐπὶ τἀναντία φερόμενα nennt. Noch stärker betonen die Gesetze (I, 630, E f. II, 661, E f. III, 696, B. XII, 963, E u. ö.) den Gegensatz derselben. Diess wird nun freilich in Plato's Sinn nur auf die gewöhnliche Gestalt dieser Tugenden bezogen werden dürfen; etwas auffallendes behalten aber diese Aeusserungen auch dann: in seiner früheren Zeit würde sich Plato kaum so ausgesprochen haben, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, dass eine Tapferkeit z. B., die aller Selbstbeherrschung entbehrt, auch keine wahre Tapferkeit sei.

2) Der Protagoras 330, B ff. nennt als fünfte noch die Frömmigkeit (ὁσιότης), die speciell im Euthyphro besprochen wird, ebenso der Laches 199, D und der Gorgias 507, wogegen der letztere die Weisheit in der σωφροσύνη zu befassen scheint von der er beweist, dass sie alle Tugenden

nitiv festgestellt worden zu sein scheinen. Besteht nämlich die Tugend der Seele in der rechten Beschaffenheit und dem richtigen Verhältniss ihrer Theile, darin, dass jeder einzelne derselben sein Geschäft wohl verrichtet, und alle zusammen im Einklang stehen, so muss 1) die Vernunft mit klarer Einsicht in das, was der Seele heilsam ist, das Seelenleben beherrschen, und diess ist die Weisheit; es muss 2) der Muth die Aussprüche der Vernunft über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz bewahren, und diess ist die Tapferkeit, welche daher nach platonischer Lehre ursprünglich ein Verhalten des Menschen gegen sich selbst, und erst in zweiter Reihe ein Verhalten gegen äussere Gefahr ist; es müssen 3) die niederen Seelentheile, der Muth und die Begierde, sich der Vernunft unterordnen, sie müssen mit ihr darüber einverstanden sein, wer von ihnen zu befehlen und wer zu gehorchen hat, und diess ist die Selbstbeherrschung oder Besonnenheit, die Sophrosyne; es muss endlich 4), damit dieser Einklang des Ganzen sich bilde, jeder Theil der Seele die ihm eigenthümlich zukommende Aufgabe erfüllen und sich auf sie beschränken, und diess ist die Gerechtigkeit[1], bei der es sich desshalb ebenfalls an erster Stelle um

---

in sich schliesse. Aehnlich werden Xen. Mem. IV, 6 die Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit genannt; der letztern wird Mem. III, 9, 4 die σωφροσύνη gleichgesetzt. Rep. II, 402, C soll so wenig, als Theät. 176, B, eine vollständige Aufzählung der Haupttugenden gegeben werden.

[1] Das obige nach Rep. IV, 441, C — 443, B. Einige Schwierigkeit verursachen aber hier die Bestimmungen über die σωφροσύνη und ihr Verhältniss zur δικαιοσύνη. Plato selbst bemerkt früher, in der Erörterung über die Tugenden des Staats (s. u. S. 582 2. Aufl.) 430, E. 431, E, dass die σωφροσύνη desselben nicht ebenso, wie seine Weisheit und seine Tapferkeit, nur in einem Theil des Volks ihren Sitz habe, ἀλλὰ δι' ὅλης [τῆς πόλεως] ἀτεχνῶς τέταται, διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας, dass sie einer Symphonie und Harmonie gleiche; und ebenso sagt er auch von der Einzelseele 442, C, sie werde σώφρων durch die φιλία und ξυμφωνία ihrer Theile. R. Hirzel hat insofern nicht Unrecht, wenn er in seiner eingehenden Besprechung der vorliegenden Frage („über den Unterschied der δικαιοσύνη und σωφροσύνη“ u. s. w. Hermes VIII, 379 ff.) darauf dringt, dass die Sophrosyne nicht blos eine Tugend des ἐπιθυμητικόν, sondern der ganzen Seele sei. Aber doch ist sie nicht die Tugend derselben ohne Einschränkung, sondern nur diejenige Tugend, welche darin besteht, dass τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ (442, D), dass das

den inneren Zustand der Seele, die Ordnung ihrer inneren Thätigkeiten, und nur abgeleiteterweise um die Pflichterfüllung gegen andere handelt[1]). |

Denken wir uns nun diese Tugendlehre in der Art weiter

Recht der Vernunft zur Herrschaft über Muth und Begierde von allen Theilen der Seele übereinstimmend anerkannt wird. Hiefür wird es aber doch in erster Reihe darauf ankommen, dass die beiden niederen Theile sich der Herrschaft der Vernunft fügen (das von ihnen verlangte μὴ στασιάζειν); denn für diese selbst ist das Bewusstsein ihres Rechts zur Beherrschung der andern in ihrer Einsicht, ihrer σοφία, ebenso unmittelbar gegeben, wie die richtigen Vorstellungen über das, was zu fürchten und was nicht zu fürchten ist, in deren Festhaltung durch den Muth die Tapferkeit besteht; und so wenig bei der letzteren auf Seiten der Vernunft ausser dem Erkennen noch eine weitere von ihm verschiedene Thätigkeit nöthig ist, ebensowenig wird diess bei der σωφροσύνη der Fall sein. Besteht daher diese auch in einem bestimmten Zustand der ganzen Seele, in der Einstimmigkeit ihrer drei Theile über das Herrscherrecht der Vernunft, so ist doch die nächste Bedingung für das Eintreten dieses Zustands die Unterordnung der sterblichen Seelentheile unter den unsterblichen, und kann man auch die σωφροσύνη nicht ebenso ausschliesslich die Tugend des ἐπιθυμητικὸν nennen, wie die Tapferkeit die des θυμὸς (wie diess allerdings, nach Hirzel's Nachweisung a. a. O. 382 f., nicht allein der falsche Aristoteles De virt. et vit. 1249, a, 30 ff. 1250, a, 7, sondern auch der ächte Top. V, 1. 7. 8. 129, a, 10. 136, b, 10. 138, b, 1 zu thun scheint), so wird doch die in unserem Text gegebene Bestimmung nicht gegen Plato's Sinn sein. Erst für die δικαιοσύνη nimmt Plato alle drei Seelentheile gleichsehr in Anspruch. Sie besteht nämlich nach S. 441, D f. (vgl. 433, A und Hirzel a. a. O. 396 ff.) darin, dass jeder Seelentheil τὰ αὑτοῦ πράττει, worin einerseits liegt, dass er seine eigene Aufgabe und Bestimmung erfüllt, andererseits, dass er die andern in der Erfüllung der ihrigen nicht stört (jenes das τὰ αὑτοῦ πράττειν, dieses das μὴ πολυπραγμονεῖν 433, A vgl. 434, B f.). Eben diess ist aber nach Plato ebenso die Grundbedingung für die Gesundheit und Ordnung des Seelenlebens, wie das τὰ αὑτοῦ πράττειν der Stände die Grundbedingung für die Gesundheit und Trefflichkeit des Staatslebens ist: die Gerechtigkeit ist (wie diess Hirzel a. a. O. richtig erkannt hat) die Wurzel aller Tugenden, das, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν [-έχει], wie 433, B zunächst mit Beziehung auf die Tugendendes Staats gesagt wird; sie bewirkt auch in der Einzelseele, indem sie ihre Theile am ἀλλότρια πράττειν und πολυπραγμονεῖν verhindert, dass der Mensch mit sich eins, σώφρων und ἡρμοσμένος wird (443, D), und sie kann desshalb auch wohl der Gesundheit der Seele, der ἀρετὴ im ganzen, gleichgestellt werden (444, A ff. 445, B).

[1] M. s. hierüber die Stelle Rep. IV, 443, C ff., in deren Auffassung ich mit Hirzel a. a. O. 390 f. übereinstimme.

ausgeführt, dass im einzelnen gezeigt würde, welche Thätigkeiten aus jeder der vier Tugenden hervorgehen, und wie sich jede in den verschiedenen Lebensverhältnissen zu bewähren habe, so würden wir eine Darstellung der speciellen Moral vom platonischen Standpunkt aus erhalten. Plato selbst jedoch hat sich diese Aufgabe, so weit wir nach seinen Schriften urtheilen können, nicht gestellt; wir würden ihm daher fremdartiges unterschieben, wenn wir den Versuch machten, aus seinen vereinzelten Aeusserungen ein ausgeführteres System der Pflichten oder der Tugenden zusammenzusetzen[1]. Dagegen wird es nicht unangemessen sein, mit Uebergehung alles minder charakteristischen Plato's sittliche Weltansicht an einigen Punkten zur Anschauung zu bringen, deren eigenthümliche, theils von der allgemein griechischen, theils von der modernen abweichende Auffassung unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Einiges der Art ist uns bereits vorgekommen. So haben wir gesehen, dass unser Philosoph durch den Grundsatz, der Gerechte dürfe auch den Feinden nur Gutes erweisen, weit über die Schranken der gewöhnlichen griechischen Sittenlehre hinausgreift[2]. Auch jene eigenthümlichen Ansichten über Lüge und Wahrhaftigkeit mussten schon früher[3] berührt werden, wornach die eigentliche Lüge nur in der Selbsttäuschung besteht, nur diese unter allen Umständen und unbedingt verwerflich, die Täuschung anderer dagegen in allen den Fällen erlaubt ist, wo sie ihnen zum Besten gereicht; wesshalb denn Plato in seinem Staate zwar den Einzelnen als solchen jede Unwahrheit verbietet, der Staatsbehörde dagegen ebendieselbe als Hülfsmittel der Erziehung und Regierung[4] in verfänglicher Weise gestattet. Ueber einen weiteren, tief in das griechische Volksleben eingreifenden Gegenstand, die Knabenliebe, ist gleichfalls schon früher [1]) gesprochen worden; hier füge ich nur die | Bemerkung hinzu, dass Plato in der sittlichen Behandlung dieses Verhältnisses durchaus dem Sokrates [2]) folgt. Einerseits schliesst er sich darin allerdings der Sitte seines Volks an, und auch die sinnlich-ästhetische Seite der griechischen Liebe ist ihm keineswegs fremd: die Freundschaft wird ihm zum Eros, zu einer leidenschaftlichen Erregung, deren Wirkungen auf den Menschen mit brennenden Farben geschildert werden [3]), und er selbst macht dieser Leidenschaft nicht blos jene unschuldigeren Zugeständnisse, die aber doch immer das geschlechtliche Element verrathen, welches hier mit im Spiel ist [4]), sondern er äussert sich auch über ihre stärksten Verirrungen mit einer Milde [5]), welche uns in hohem Grad auffallen müsste, wenn wir uns nicht erinnerten, dass Plato eben ein Grieche war. Zugleich verbirgt er aber doch nicht, dass er selbst diese Verirrungen entschieden missbilligt. Schon der Phädrus [6]) bezeichnet sie als eine Entwürdigung des Göttlichen, welchem die Liebe eigentlich gilt, als eine thierische und naturwidrige Lust, zu der nur das schlechtere Seelenross den Menschen fortreisse; die Republik erklärt, mit der reinen und schönen Stimmung einer sittlichen Liebe sei die Aufregung und Zuchtlosigkeit jenes sinnlichen Genusses unvereinbar [7]); und ebenso behandeln ihn die Gesetze [8]) als etwas durchaus widernatürliches und sittenverderbliches, das ein wohlgeordneter Staat nicht dulden dürfe. Nicht ganz so streng urtheilt diese Schrift über die einfache Unzucht; aber doch will sie auch diese aus dem Staate verbannt, oder wenigstens in die äusserste Verborgenheit zurück-

---

[1] Wie diess TENNEMANN Plat. Phil. IV, 115 ff. thut.

[2] S. 503, 3.

[3] S. 500, 3. 4, wozu weiter Rep. III, 389, B f. 414, B. V, 459, C ff. VI, 485, C. Gess. II, 663, D zu vergleichen sind.

[4] Jenes, wie wir auch später finden werden, sofern die Jugend zuerst durch Mythen erzogen werden soll, dieses, wenn bei der Vertheilung der Frauen und der Eintheilung der Bürger in die drei Stände allerlei Dichtungen und selbst falsche Loose in Anwendung gebracht werden.

---

1) S. 511 ff.

2) M. s. über diesen S. 138.

3) Phädr. 251, A ff. Symp. 215, D ff. 218, A vgl. 192, B ff.

4) Rep. III, 403, B. V, 468, B f.

5) Phädr. 256, B f.: wenn die Liebenden durch ihre Leidenschaft in unbewachten Augenblicken zu weit geführt werden, es komme diess aber nicht zu oft vor, und sie bleiben sich ihr Leben lang treu, so werden sie zwar das höchste nicht erreichen, aber doch immer nach dem Tod ein seliges Loos haben.

6) 250, E f. 253, E ff. 256, B f.

7) III, 402, E. Die gleiche Wahrheit stellt das Gastmahl 216, C ff. am Beispiel des wahren Erotikers, des Sokrates, geschichtlich dar.

8) I, 636, C. 836, B ff. 838, E. 841, D.

gedrängt wissen [1]), während noch die Republik [2]) denen, welche durch Erzeugung von Kindern ihre Pflicht gegen das Gemeinwesen erfüllt haben, den geschlechtlichen Verkehr freigegeben hatte. Für das Verhältniss der beiden Geschlechter hat aber Plato freilich den richtigen Gesichtspunkt überhaupt noch nicht gefunden. Da ihr Artunterschied von ihm auf die körperlichen Geschlechtseigenschaften beschränkt, im übrigen aber nur der Gradunterschied zwischen grösserer und geringerer Kraft übriggelassen wird [3]), so kann er die Geschlechtsverbindung auch nur physiologisch auffassen; und je weniger nun diese Seite für ihn eine selbständige Bedeutung haben kann, um so natürlicher ist es, dass er bei der griechischen Ansicht über die Ehe stehen bleibt, nach welcher dieselbe ihren Zweck ausser sich, in der Erzeugung von Kindern für die bürgerliche Gesellschaft hat [4]); ja in seinem Staat treibt er diesen Standpunkt so auf die Spitze, dass der sittliche Charakter der Ehe ganz darüber verloren geht. Andererseits sucht er nun allerdings das bei den Griechen so sehr vernachlässigte weibliche Geschlecht sittlich und geistig zu heben [5]); aber er hat eine viel zu geringe Meinung von seinem eigenthümlichen Berufe, er ist in dem griechischen Vorurtheil, welches nur der Thätigkeit des Mannes einen höheren Werth zuerkannte, zu tief befangen, als dass ihm diess durch Veredlung des weiblichen Wirkungskreises, als solchen, und nicht vielmehr nur durch seine Aufhebung möglich wäre: die Weiber sollen an der Lebensweise, der Erziehung und den Geschäften der Männer in einem Umfang theilnehmen, wie es sich mit der Eigenthümlichkeit und den sittlichen Anforderungen ihrer Natur allerdings nicht verträgt [6]). Das auffallende seiner Vorschläge rührt

---

1) VIII, 839, A. 840, D. 841, D.

2) V, 461, B.

3) Rep. V, 451, D ff. 454, D ff., womit freilich nicht völlig übereinstimmt, was S. 692. 694 aus dem Timäus und Phädrus angeführt wurde. Vgl. S. 732. Auch Rep. IV, 431, C. V, 469, D. Gess. VI, 781, A f. wird die Schwäche und Unvollkommenheit des weiblichen Geschlechts weit stärker betont.

4) Gess. IV, 721, B f. vgl. VI, 773, B. E. 783, D.

5) M. vgl. in dieser Beziehung vorläufig was Gess. VII, 804, D—806, C über die Vernachlässigung der weiblichen Erziehung bemerkt wird.

6) Das nähere hierüber in den Erörterungen über den Staat der Republik und der Gesetze.

hier, wie in so manchen anderen Fällen, in letzter Beziehung davon her, dass er über die Sitte und die Lebensansicht seines Volks hinausstrebt, ohne sich doch von ihren Mängeln gänzlich befreien und das schon erreichen zu können, was sich in der Folge auf einem anderen Boden gestaltet hat. |

Noch weniger ist ihm das letztere bei zwei weiteren Punkten gelungen, deren wir hier gleichfalls erwähnen müssen. Die griechische Geringschätzung der materiellen Arbeit wird von ihm nicht blos beibehalten, sondern noch gesteigert, und an der Sklaverei, diesem Krebsschaden der alten Welt, nimmt er keinen Anstoss, wenn er auch ihre praktischen Uebelstände durch verständige Behandlung zu mildern sich bemüht. Jene Beschäftigungen, welche der Grieche so vornehm als „banausisch“ zu brandmarken pflegte, müssen unserem Philosophen schon desshalb erniedrigend und des Freien unwürdig erscheinen, weil sie den Sinn an das Körperliche fesseln, statt ihn von demselben hinweg- und dem Höheren zuzulenken[1]). Sie alle beziehen sich, wie er glaubt, nur auf die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, es ist nur der sinnlich begehrende Theil der Seele, nicht die Vernunft noch der Muth, von dem sie ausgehen, und den sie üben[2]). Plato kann es sich daher nicht anders denken, als dass in dem, welcher sich ihnen widmet, die edleren Kräfte schwach werden, und die niedrigen zur Herrschaft gelangen, dass er an Seele und Leib verkümmere, und keinerlei persönliche Tüchtigkeit erlange[3]); und er verbietet aus diesem Grunde in seinen beiden politischen Werken (s. u.) den Vollbürgern nicht allein Handel und Gewerbe, sondern er will sie selbst von dem Landbau, welcher überall, ausser Sparta, für eine edle und freie Beschäftigung galt, ausschliessen. Die Gewerbtreibenden und die Landbauer andererseits werden in der Republik zur vollständigen politischen Unmündigkeit herabgedrückt, und auch ihrer Erziehung sich anzunehmen, findet Plato nicht der Mühe werth, denn an ihnen brauche dem Staat nicht viel zu liegen[1]). Aus ähnlichen Gesichtspunkten scheint er nun auch die Sklaverei vertheidigen zu wollen, wenn er sagt, die unwissenden und niedrig denkenden solle der Staatsmann in den | Sklavenstand herabstossen[2]). Es liegt hierin der Gedanke angedeutet, welchen in der Folge Aristoteles für jenen Zweck ausgebeutet hat, dass diejenigen, welche geistiger Thätigkeit und sittlicher Freiheit unfähig sind, in körperlichen Dienstleistungen einem fremden Willen zu gehorchen haben. Indessen verfolgt Plato diesen Gedanken in seinen Schriften nicht weiter; er setzt die Sklaverei voraus[3]), und auch die Erinnerung an die Gefahr, welche ihm selbst in Aegina gedroht hatte, kann ihn in dieser Voraussetzung nicht gestört haben, aber ihre ausdrückliche Rechtfertigung scheint er für überflüssig zu halten; was sie in Wahrheit freilich um so weniger ist, wenn man anerkennt, dass auch Sklaven nicht selten durch Tugend sich auszeichnen[4]). Dagegen giebt er über die Behandlung dieses Verhältnisses Vorschriften, die seiner Einsicht und Gesinnung alle Ehre machen: er verbietet, Hellenen zu Sklaven zu machen, oder als solche zu besitzen[5]), er warnt im Hinblick auf die Gefahren der Sklavenaufstände vor der Anhäufung sprach- und stammverwandter Sklaven, er dringt vor allem auf eine menschliche und gerechte, aber zugleich auf eine strenge und gemessene Behandlung der Sklaven, bei der sie nicht durch Vertraulichkeit und unzeitige Nachsicht verwöhnt werden[1]). Dass aber eine Zeit kommen könne und müsse, wo man überhaupt keine Sklaven mehr habe, dieser Gedanke lag selbst einem Plato ganz ferne.

---

[1]) Anderer Meinung war, wie S. 142 gezeigt ist, Sokrates.

[2]) Vgl. S. 714 f.

[3]) Rep. IX, 590, C: βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία διὰ τί, οἴει, ὄνειδος φέρει; ἢ δι' ἄλλο τι φήσομεν, ἢ ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶν ἐν αὑτῷ θρεμμάτων [= τῶν ἐπιθυμιῶν], ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκεῖνα u. s. f. VI, 495, D: der Mangel an wahren Philosophen hat die Folge, dass sich unwürdige Leute von irgend einem Gewerbe aus in die Philosophie werfen, ὑπὸ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν, ὥσπερ τὰ σώματα λελώβηνται, οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς ξυγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι διὰ τὰς βαναυσίας . . . ἢ οὐκ ἀνάγκη;

---

[1]) Rep. IV, 421, A u. a. St. s. u.

[2]) Polit. 309, A: τοὺς δ' ἐν ἀμαθίᾳ τ' αὖ καὶ ταπεινότητι πολλῇ κυλινδουμένους εἰς τὸ δουλικὸν ὑποζεύγνυσι γένος. Rep. IX, 590, C: wenn jemand nicht im Stande sei, seine Begierden selbst zu beherrschen, ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἄρχηται οἵουπερ ὁ βέλτιστος, δοῦλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου u. s. w., was sich aber hier zunächst nicht auf die Sklaverei, sondern auf die Beherrschung der ungebildeten Volksklassen durch die höher stehenden bezieht.

[3]) Z. B. Rep. V, 469, B f. 431, C. Gess. VI, 776, B ff.

[4]) Gess. VI, 776, D: πολλοὶ γὰρ ἀδελφῶν ἤδη δοῦλοι καὶ υἱέων τισὶ κρείττους πρὸς ἀρετὴν πᾶσαν γενόμενοι σεσώκασι δεσπότας καὶ κτήματα τάς τε οἰκήσεις αὐτῶν ὅλας.

[5]) Rep. V, 469, B f. Anderwärts tadelt zwar Plato den Gegensatz von Hellenen und Barbaren (s. o. 525, 1), aber er selbst ist mit seiner ganzen Denkweise darin befangen; vgl. auch S. 714, 9.

Schliesslich mag hier noch bemerkt werden, dass eine Streitfrage, über welche schon im Alterthum die Stimmen getheilt waren, die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit des Selbstmords, von unserem Philosophen, im Anschluss an die Pythagoreer, verneint wird[2]), weil der Mensch als ein Eigenthum der Gottheit den ihm angewiesenen Ort nicht eigenmächtig verlassen dürfe. Anders urtheilte hierüber bekanntlich in der Folge die Stoa. |

Alles dieses indessen, und was sich sonst noch über einzelne Theile der sog. angewandten Moral aus den platonischen Schriften beibringen liesse, steht hier, wie bemerkt, nur vereinzelt; Plato selbst hat die systematische Anwendung seiner moralischen Grundsätze nur in der Politik versucht.

11. Fortsetzung: 3. der Staat.

Wie die Tugend für den Einzelnen das höchste Gut ist, so ist sie auch der höchste Zweck des Staatslebens, und wie die richtige Verfassung der Einzelseele auf dem naturgemässen Verhältniss ihrer Theile beruht, so gilt das gleiche auch vom Staate. Von den zwei umfassenden Werken, welche Plato dem Staatswesen gewidmet hat, fasse ich hier das erste, die Republik, nebst ihrem Vorläufer, dem „Staatsmann“, in's Auge, indem ich die Betrachtung der Gesetze einem späteren Ort aufspare.

a. Zweck und Aufgabe des Staats. Wenn so eben die Tugend als der Zweck des Staatslebens bezeichnet wurde, so scheint dem zunächst Plato selbst durch eine weit äusserlichere Ableitung desselben zu widersprechen: der Staat soll ihm zufolge[3]) daraus entstehen, dass die Kraft der Einzelnen zur Be-

---

1) Gess. VI, 776, B—778, A.

2) Phädo 61, D ff.

3) Rep. II, 369, B ff.

friedigung ihrer sinnlichen Bedürfnisse nicht ausreicht und sie sich desshalb zu einer Gesellschaft verbinden; der ursprüngliche Staat soll daher ausschliesslich aus Handarbeitern bestehen, welche ohne künstliche Bedürfnisse und höhere Bildung das einfachste Leben führen, und nur die Ueppigkeit soll den Stand der Krieger und der Regierenden und mit ihnen den gesammten Staatsorganismus nöthig machen. Das gleiche, nur in mythischer Form, sagt der Staatsmann, wenn er behauptet [1]), im goldenen Zeitalter haben die Menschen, unter der Obhut von Göttern in sinnlichem Ueberfluss lebend, noch keine Staaten, sondern blos Heerden gebildet, erst durch die Verschlimmerung der Welt seien Staaten und Gesetze nöthig geworden. Wie wenig es ihm indessen mit dieser Darstellung ernst ist, giebt Plato selbst deutlich genug zu verstehen, indem er den angeblich „gesunden" Naturstaat in der Republik [2]) einen Staat von Schweinen nennen lässt, und dem goldenen Zeitalter im „Staatsmann" (272, B) nur für den Fall ein höheres Glück zugestehen will, als dem unsrigen, wenn die damaligen Menschen | die äusseren Vortheile ihrer Lage zur Gewinnung eines höheren Wissens verwerthet haben. Jene Schilderungen werden daher wohl eher den Zweck haben, das falsche Ideal eines Naturstaats [3]) abzuweisen, als uns ernstlich über den Ursprung des Staatslebens zu belehren [4]). Nach Plato's eigentlicher Meinung wird sich dasselbe nur aus einer sittlichen Nothwendigkeit ableiten lassen [5]). Nun ist er allerdings durch seine Philosophie viel zu weit über den einseitig politischen Standpunkt seines Volks hinausgeführt, um dem Staat eine so unbedingte Bedeutung beizulegen, wie diess der altgriechischen Ansicht gemäss war. Wenn für diese der Staat der nächste und wichtigste Gegenstand aller sittlichen Thätigkeit, die Tugend des Mannes als solche mit der politischen Tüchtigkeit identisch war, so betrachtet Plato mit seinem Lehrer die Arbeit des Menschen an sich selbst als seine erste, die Theilnahme an der Staatsverwaltung nur als eine abgeleitete und bedingte Pflicht[1]); wenn sie keine höhere Aufgabe kannte, als das Wirken im Staate, so sieht er ein weit schöneres und lockenderes Ziel in dem Stilleben des Philosophen, in der Betrachtung des Ewigen und Wesenhaften; und diesem höchsten gegenüber erscheinen ihm nicht blos die Zwecke der gewöhnlichen Politiker klein und werthlos, ihre Künste und Bestrebungen sklavenhaft, er sagt nicht blos von den gewöhnlichen Staaten, dass der Philosoph nur mit seinem Körper in ihnen wohne, mit seiner Seele dagegen ein Fremdling in denselben, mit ihren Verhältnissen unbekannt und von ihrem Getriebe unberührt bleibe[2]), ja dass jeder, dem es um's Recht zu thun sei, sich in ihnen von den öffentlichen Angelegenheiten fern halten müsse, wenn er nicht in kurzer Zeit | umkommnn wolle[3]); sondern auch von seinem Philosophenstaat erklärt er[4]), die besten darin werden nur gezwungen von den seligen Höhen der wissenschaftlichen Betrachtung zu den Geschäften des Lebens, in das dunkle Gefängniss der diesseitigen Welt herabsteigen. Wiewohl aber hiemit jener unbedingte und unmittelbare Werth des Staatslebens für ihn wegfällt, welcher es dem Griechen der älteren Zeit unmöglich machte, sich ein menschenwürdiges Dasein ohne politische Wirksamkeit zu denken, so ist es doch auch seiner Ansicht nach sittlich nothwendig; nur ist diese Nothwendigkeit eine blos mittelbare: der Staat ist weder der nächste noch der höchste Gegenstand menschlicher Thätigkeit, aber er ist die unerlässliche Bedingung für das Dasein der Wissenschaft und der Tugend, er ist das einzige Mittel, um ihre Entstehung und ihr Bestehen zu sichern, ihre Herrschaft in der Welt zu begründen. Wo es an der Erziehung

---

[1]) 269, C ff. vgl. besonders 271, E ff. 274, B ff.

[2]) II, 372, D.

[3]) Wie dieses Antisthenes aufgestellt hatte; vgl. S. 278 f.

[4]) Denn was Steinhart III, 710 f. gegen mich bemerkt, dass Plato solche Staaten, in denen eine natürliche Tugend herrsche, in vollem Ernst lobe, das trifft nicht zur Sache: ein Staat, in dem „statt des Gesetzes eine natürliche, angeborene und anerzogene Tugend herrscht", ist auch die platonische Republik, wogegen es der Staat des goldenen Zeitalters und der Rep. II geschilderte gar nicht nothwendig ist.

[5]) M. vgl. zu dem obigen auch Susemihl II, 112 ff., dessen Abweichung von meiner Auffassung mir doch sehr unerheblich zu sein scheint.

---

1) Symp. 216, A vgl. oben S. 55.

2) Theät. 172, C — 177, B vgl. Rep. VII, 316, C ff. Gorg. 464, B ff. 518, E f. u. ö.

3) Apol. 31, E. Gorg. 521, D ff. Polit. 297, E ff. Rep. VI, 488, A ff. 496, C (s. S. 364, 3).

4) Rep. VII, 519, C ff. vgl. I, 347, B ff. VI, 500, B.

und dem Unterricht fehlt, da ist die Tugend eine Sache des Zufalls; denn die Naturanlage allein reicht so wenig aus, sie zu erzeugen, dass gerade die begabtesten unter dem Einfluss einer verkehrten Behandlung auf die verderblichsten Abwege zu gerathen pflegen, wenn sie nicht durch eine ungewöhnliche Gunst der Umstände bewahrt werden. Diese Erziehung aber, wo anders, als im Staat, wäre sie möglich? wie ja umgekehrt von einem schlecht eingerichteten Staatswesen weit die verderblichsten und die unwiderstehlichsten unter den übeln Einflüssen ausgehen, denen die glänzendsten Talente in der Regel am sichersten erliegen. So lange daher das Staatsleben ungesund und die öffentlichen Einrichtungen fehlerhaft sind, ist auf eine durchgreifende Hebung der sittlichen Zustände nicht zu hoffen; einige wenige Einzelne mögen vielleicht durch eine besondere Fügung für die Philosophie und die Tugend gerettet werden; auch sie aber können das beste, wozu sie die Kraft hätten, schon für sich selbst nicht erreichen, und noch weit weniger anderen leisten, sondern es ist alles, wenn sie für ihre Person durchkommen, und weder mit dem Unrecht ihrer Umgebungen sich beflecken, noch im Kampf mit demselben vor der Zeit untergehen. Nur eine Umgestaltung des Staatswesens kann diesem Nothstand abhelfen, nur der Staat kann überhaupt den Sieg des | Guten über das Schlechte sicherstellen 1). Der wesentliche Zweck des Staats ist mithin die Tugend seiner Bürger 2), die Glückseligkeit des Volksganzen 3) — Tugend und Glückseligkeit fallen ja aber zusammen

---

1) Rep. 490, E — 495, A. 496, A ff. (s. o. S. 348, 3. 364). Tim. 87, A. Gorg. 521, D ff. vgl. was S. 497 ff. über die Zufälligkeit der gewöhnlichen Tugend angeführt wurde.

2) Gorg. 464, B, f.: die Aufgabe der Staatskunst ist die θεραπεία ψυχῆς. Ebd. 515, B: ἢ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν; ἢ οὐ πολλάκις ἤδη ὡμολογήκαμεν τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνδρα; Ebd. 504, D. 513, D ff. 517, B. 518, E. Rep. VI, 500, D. Besonders oft kommen die Gesetze hierauf zu sprechen, z. B. I, 631, B ff. III, 688, A f. IV, 705, D. 707, C f. 718, C. V, 742, D ff. VI, 770, E. XII, 963, A.

3) Rep. IV, 420, B. 421, B f. VI, 500, D f. VII, 519, E, wo namentlich darauf gedrungen wird, dass es sich bei den Staatseinrichtungen um die Glückseligkeit des Ganzen, nicht um die eines Theils handle; vgl. Gess. IV, 715, B. VIII, 828, E.

— : der Staat ist seiner höchsten Aufgabe nach eine Erziehungsanstalt [1]), die Pflege der Sittlichkeit und der Wissenschaft, mit Einem Wort die Philosophie, ist seine eigentliche und ursprüngliche Bestimmung, die Ziele dagegen, welche sich die gewöhnliche Staatskunst setzt, sind vollkommen werthlos, und sofern sie von jenem höheren Ziel ablenken, schlechthin verderblich [2]). Der wahre Staat wird mithin ein Musterbild der wahren Tugend sein müssen; wenn daher Plato den seinigen zunächst in der Absicht entwirft, den Begriff der Gerechtigkeit da zu suchen, wo er sich in grossen Zügen darstelle [3]), und wenn er bei dem ersten Ruhepunkt | seiner Schilderung den Sitz aller Tugenden in ihm nachweist [4]), so entspricht diess seinen Bestimmungen über die Aufgabe des Staatslebens vollkommen: jene Glückseligkeit des Ganzen, welche der letzte Zweck des Staats ist, besteht eben darin, dass sich die sittliche Idee in ihm als Ganzem verwirklicht.

Ist aber dieses das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft, so liegt am Tage, dass ein Staat, der diesen Namen verdient, nur unter den gleichen Bedingungen und durch die gleichen Kräfte zu Stande kommen kann, durch welche die wahre Sittlichkeit überhaupt zu Stande kommt. Das einzige aber, was die Sittlichkeit auf ihren festen Grund stellen, was sie ihren Triebfedern und ihrem Inhalt nach reinigen, was sie von der Zufälligkeit der gewöhnlichen Tugend befreien, ihr Dasein und ihren Bestand verbürgen kann, ist nach Plato die Philosophie[1]). Die höchste Aufgabe des Staatslebens wird sich daher nur dann lösen lassen, wenn es auf die Philosophie begründet wird. Nur wenn alles im Staate, jede Einrichtung und jede Massregel, von wissenschaftlicher Erkenntniss ausgeht, nur dann wird es möglich sein, dass alles dem Einen Staatszweck dient, und richtig auf ihn berechnet ist; in demselben Masse dagegen, wie irgend etwas dieser Leitung sich entzöge, müsste die Vollkommenheit des Gemeinwesens und die Erreichung seiner Bestimmung nothleiden. Die Grundvoraussetzung des wahren Staats ist daher die unbedingte Herrschaft der Philosophie im Staate, und ebendamit die Herrschaft der Philosophen[2]): „wenn nicht die Philosophen Herrscher werden oder die Herrscher aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staat und die Philosophie in Einer Hand liegen, giebt es kein Ende ihrer Leiden für die Staaten und für die Menschheit“[3]). Diese Worte enthalten den Schlüssel für Plato's ganze Politik. |

---

[1]) Polit. 309, C: der Staatsmann solle die Bürger durch göttliche und menschliche Bande vereinigen. Unter den göttlichen nun verstehe er τὴν τῶν δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως . . . τὸν δὴ πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ἆρ' ἴσμεν ὅτι προσήκει μόνον δυνατὸν εἶναι τῇ τῆς βασιλικῆς μούσῃ τοῦτο αὐτὸ ἐμποιεῖν τοῖς ὀρθῶς μεταλαβοῦσι παιδείας; Eben dieses ist der leitende Gesichtspunkt für den platonischen Staat, dessen Ergebniss daher Tim. 27, A richtig in den Worten: δεδεγμένον ἀνθρώπους παρὰ σοῦ πεπαιδευμένους διαφερόντως zusammengefasst wird.

[2]) Theät. 174, D ff. Euthyd. 292, B: Freiheit, Friede, Reichthum sind an sich weder Güter noch Uebel, soll die Staatskunst die Bürger glückselig machen, so muss sie ihnen Weisheit und Wissenschaft mittheilen. Gorg. 518, E: man lobt die alten Staatslenker, weil sie die Begierden des Volks befriedigt und die Stadt gross gemacht haben; ὅτι δὲ οἰδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστι δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωριῶν καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν.

[3]) Rep. II, 368, E ff.

[4]) IV, 427, D ff. 443, B. Das genauere sogleich.

b. Die Verfassung des Staats. Das wesentliche, worauf es für den Staat ankommt, ist die unbedingte Herrschaft der wahren Staatskunst, der Philosophie. Auf welchem Wege und in welchen Formen dieser Erfolg herbeigeführt wird, diess erscheint zunächst als gleichgültig. Ob Einer oder ob mehrere, ob wenige oder ob viele, ob die Reichen oder die Armen die Gewalt in Händen haben, ob sie dieselbe mit dem Willen des Volks ausüben, oder gegen denselben, ob sie nach festen Gesetzen regieren, oder ohne Gesetze, ob sie gelinde oder strenge Mittel in

---

[1] S. o. S. 497 ff.

[2] Gerade nach Plato kann ja das Wissen am wenigsten von der Person des Wissenden getrennt, es kann nicht als Lehrsatz besessen, sondern nur als Kunst geübt, und auch jedes besondere Wissen kann nur von dem Philosophen richtig angewandt werden (s. S. 517, 3), wie denn eben desshalb (Polit. 294, A. s. S. 762 f.) im Staate nicht das Gesetz, sondern der ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικὸς die höchste Gewalt haben soll.

[3] Rep. V, 473, C vgl. Polit. 293, C: πολιτείαν . . ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ᾗ τις ἂν εὑρίσκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας u. s. w.

Bewegung setzen, daran ist wenig gelegen: wenn nur gut und kunstgemäss, aus richtiger Erkenntniss heraus und zum gemeinen Besten regiert wird, alles andere ist Nebensache[1]). Indessen ist diess doch blos eine vorläufige Erklärung, welche uns abhalten soll, das zufällige mit dem wesentlichen zu verwechseln; bei genauerer Erwägung findet Plato selbst, dass jene Bestimmungen doch nicht so ganz unerheblich sind, wie es zunächst scheinen könnte. Was nämlich für's erste die Frage betrifft, ob eine Regierung mit Zustimmung des Volks oder durch Gewalt herrschen solle, so lässt sich, wie Plato glaubt, nicht erwarten, dass vernünftige Staatseinrichtungen jemals bei der Masse der Bevölkerung ohne Zwang Eingang finden werden. Es ist ja keine angenehme Behandlung, welcher der wahre Staatskünstler seine Pflegbefohlenen unterwirft, es ist eine bittere Arznei, die er ihnen verordnet er weiss ihren Neigungen nicht zu schmeicheln, ihre Begierden nicht zu befriedigen, er will sie in einer strengen Schule zur Tugend und Weisheit erziehen; wie wäre es möglich, dass eine solche Zucht denen von Anfang an zusagte, die eben erst durch sie zur Sittlichkeit geführt werden sollen? [2]) Plato erklärt daher offen, ein Staat, wie er ihn im Sinn hat, könnte ohne durchgreifende und gewaltsame Mittel nicht wohl zu Stande kommen [3]); wäre er erst begründet, dann allerdings, glaubt er, würde in | keinem anderen eine solche Eintracht und eine so allgemeine Zufriedenheit zu finden sein, wie in dem seinigen[4]). Wenn es ferner zunächst für gleichgültig erklärt war, ob sich der Regent an die bestehenden Gesetze binde, oder nicht, so zeigt sich in der Folge, dass es verkehrt wäre, den wirklich einsichtigen Staatsmann durch Gesetze zu beschränken, die sich als ein allgemeines der Eigenthümlichkeit der einzelnen Personen und Fälle doch nie völlig anschmiegen, und als ein unveränderliches mit den wechselnden Verhältnissen nie gleichen Schritt halten können [1]); nur wo die wahre Staatskunst fehlt, da freilich ist es besser, sich an Gesetze zu halten, welche durch die Erfahrung bewährt sind, als dem unverständigen oder selbstsüchtigen Belieben zu folgen [2]). Was weiter den Unterschied der Armen und Reichen betrifft, so weiss Plato viel zu gut, wie gefährlich dieser Gegensatz den Staaten zu werden pflegt [3]), als dass er nicht Vorkehrungen dagegen treffen sollte; und so werden wir später finden, wie er in dem einen von seinen politischen Werken denselben durch eine allgemeine Gütergemeinschaft in der Wurzel aufzuheben, in dem anderen ihn wenigstens unschädlich zu machen bemüht ist. Mag es endlich an sich noch so gleichgültig sein, wie viele die höchste Gewalt in der Hand haben: wer so entschieden, wie unser Philosoph, überzeugt ist, dass die grosse Masse niemals die wahre Staatskunst besitzen, oder auch nur den, der sie besitzt, ertragen werde, dass unter tausend Männern noch lange nicht fünfzig Staatsmänner sein können [4]), für den versteht es sich von selbst, dass er die Befähigung zur Herrschaft auf Einen oder ganz wenige beschränken wird [5]). Die Verfassung des platonischen Staats kann daher nur die Aristokratie sein [6]), eine Herrschaft der Tugend und der Einsicht, die von

---

[1]) Polit. 292, A — 297, B.

[2]) Vgl. Gorg. 521, D ff.

[3]) Rep. VII, 540, D ff.: der philosophische Herrscher müsste alle Bewohner der Stadt, die über 10 Jahre alt wären, austreiben, um die übrigen nach seinen Grundsätzen zu erziehen. Polit. 293, D. 308, D ff.: der wahre Staatskünstler wird keine schlechten Stoffe in seinen Staat aufnehmen; wer sich nicht zur Tugend erziehen lässt, der möge getödtet oder verbannt, wer nicht aus der Unwissenheit zu erheben ist, der möge in den Sklavenstand versetzt werden.

[4]) Vgl. Rep. V, 462, A — 464, B. 465, D ff.

---

[1] Polit. 294, A — 295, B. 297, A — 299, E. Was den Gesetzen hier vorgeworfen wird, ist in letzter Beziehung das gleiche, was der Phädrus (s. o. S. 480) gegen alle schriftliche Darstellung einwendet; auch sie wollen (Polit. 294, C) keiner Frage Rede stehen und keine Belehrung annehmen. Wirklich macht auch der Phädrus 257, E. 277, D von seinen Grundsätzen ausdrücklich die Anwendung auf die Gesetze.

[2] Polit. 295, B. 297, B ff. 300, A ff.

[3] Rep. IV, 422, E f.

[4] Polit. 292, E f. 297, E ff. Gorg. 521, D ff. Apol. 31, E. Rep. VI, 488, A ff.

[5] Polit. 293, A: ἑπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἕνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖν ζητεῖν. In der Republik erscheint der regierende Stand allerdings etwas zahlreicher, wiewohl er doch immer noch einen sehr kleinen Theil der Bevölkerung bilden soll (s. IV, 428, E); diess ist aber hier nur desshalb möglich, weil für eine methodische Ausbildung zur Regierungskunst gesorgt ist. Plato's politisches Ideal selbst hat sich im „Staat" nicht (wie Steinhart Pl. W. III, 611 glaubt) verändert.

[6] So nennt er selbst seine ideale Verfasssung Rep. IV, 445, D. VIII,

Einem oder von wenigen ausgeübt wird: wie in der Seele der einfachste und dem Umfang nach kleinste Theil herrschen soll, so gebührt auch im Staate das Scepter der Minderheit, welche durch ihr Wissen und ihren Charakter über alle anderen hervorragt [1]).

Näher wird diess so ausgeführt. Da jedes Geschäft besser besorgt wird, wenn man sich ihm ganz widmet, als wenn man sich an verschiedenartige Beschäftigungen zerstreut, so ist auch für die Thätigkeit im Gemeinwesen Arbeitstheilung nothwendig. Jeder soll dem Ganzen den Dienst leisten, zu dem er nach Anlage und Bildung vorzugsweise geeignet ist, und keiner soll über diese seine besondere Aufgabe hinausgehen. Es muss mithin die Regierung des Staats und der Schutz gegen innere und äussere Feinde anderen Personen anvertraut werden, als die Beschaffung der Lebensbedürfnisse, und demnach sind zunächst diejenigen, welchen die Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten obliegt, die „Wächter“ des Staats, von den Handarbeitern zu sondern; weiter muss aber auch unter den ersteren zwischen Befehlenden und Gehorchenden, zwischen den eigentlichen Regenten und ihren Gehülfen unterschieden werden [2]). Wir erhalten somit drei Stände: das Volk, d. h. die Landbauer und Gewerbtreibenden, der Nährstand [3]); die Wächter oder Krieger, | der Wehrstand [4]); die Regierenden [5]), oder der Beamtenstand, welcher aber hier,

---

544, E. 545, C. IX, 587, D vgl. III, 412, C ff. VIII, 543, A. Im Politikus (s. u.) bezeichnet er mit diesem Namen die verfassungsmässige Herrschaft einer Minderzahl. In den Gesetzen wird er III, 681, D. IV, 712, C f. im gewöhnlichen Sinn, dagegen III, 701, A, wie es scheint, lobend von einer Herrschaft der Besten gebraucht.

[1] Rep. IV, 428, E vgl. m. IX, 588, C f.

[2] Rep. III, 374, A ff. vgl. 369, E ff. III, 412, B. 413, C ff.

[3] γεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ III, 415, A; δῆμος V, 463, A; μισθοδόται καὶ τροφεῖς ebd.; ἀρχόμενοι IV, 431, D.

[4] Gewöhnlich φύλακες oder ἐπίκουροι, auch προπολεμοῦντες (IV, 423, A. 429, B. 442, B. VIII, 547, D. Tim. 17, C) oder στρατιῶται (III, 398, B. IV, 429, E. V, 470, A) genannt.

[5] In der Regel ἄρχοντες oder τὸ προεστὸς (IV, 428, E), mit den Kriegern zusammen (z. B. V, 463, B f.) φύλακες, im Unterschied von ihnen III, 414, B. IV, 428, D vgl. 415, C φύλακες παντελεῖς oder τέλειοι, die eigentlichen Wächter, denen die Krieger eben als blosse ἐπίκουροι zur Seite stehen.

wie wir finden werden, zugleich der Lehrstand ist. Die Natur selbst hat zu diesem Standesunterschied den Grund gelegt, indem sie die Anlagen verschieden vertheilt, und die einen durch ihren Muth, die anderen durch ihre Denkkraft über die Masse der Menschen erhoben hat [1]; Sache der Staatskunst ist es, das Verhältniss der drei Stände richtig zu ordnen. Diese Ordnung aber, worin anders könnte sie gesucht werden, als darin, dass jeder von ihnen seinem Geschäfte obliegt, ohne in den Wirkungskreis der übrigen einzugreifen? wie ja auch umgekehrt nichts einem Staat grössere Gefahr bringt, als wenn die Grenzen ihrer Thätigkeit verrückt, oder die öffentlichen Geschäfte einem solchen, den die Natur nicht dazu bestimmt hat, übertragen werden, wenn der Gewerbtreibende Krieger und der Krieger Regent sein will, oder wenn Einer und derselbe auf alle diese Verrichtungen zugleich Anspruch macht [2]. Alles daher, was zum Geschäft der Regierung gehört, muss ausschliesslich dem Stande der Regierenden zufallen: seine Regierungsgewalt ist eine unbeschränkte und ungetheilte. Ebenso ausschliesslich ist die Vertheidigung des Staats nach innen und nach aussen auf den zweiten Stand beschränkt: die Masse des Volks hat sich mit den Waffen nicht zu befassen, deren Führung sie ja doch hinreichend zu erlernen nicht im Stand ist. Dafür sind aber auch die höheren Stände von aller Erwerbthätigkeit ausgeschlossen: Landbau und Gewerbe sind nur dem dritten Stande gestattet, den zwei anderen sind nicht blos diese gemeinen Beschäftigungen, sondern | es ist ihnen schon die erste Bedingung derselben, der Privatbesitz, untersagt, sie haben sich ganz und gar dem Allgemeinen zu widmen und werden von dem Gemeinwesen durch die Arbeit des dritten Standes unterhalten [3]. Auf der Bewahrung und der

---

1) Rep. III, 415, A ff. wird diess mythisch so ausgedrückt, dass gesagt wird, denen, welche sich zu Regenten eignen, sei Gold, den Kriegern Silber, den Gewerbtreibenden Kupfer und Eisen in der Seele beigemischt; in der Regel werden nun die Kinder den Eltern ähnlich sein, doch könne es auch vorkommen, dass ein Sohn aus höherem Stand sich seiner Natur nach nur für einen niederigeren eigne; vgl. oben S. 721 f.

2) Rep. IV, 433, A ff. 435, B. III, 415, B f.

3) A. a. O. II, 374, A — E. III, 415, D ff. vgl. was sogleich über die Lebensweise der φύλακες weiter anzuführen sein wird.

richtigen Ausführung dieser Einrichtung beruht die Tugend des Staates: er ist weise, wenn die Regierenden im Besitz des wahren Wissens sind; er ist tapfer, wenn die Krieger an der richtigen Vorstellung über das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, den Schmerzen und Gefahren wie der Lust und Begierde gegenüber, unerschütterlich festhalten; seine Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) besteht darin, dass Regierende und Regierte einstimmig darüber sind, wer im Staate zu herrschen und wer zu gehorchen hat, denn dann werden die sinnlichen Begierden des grossen Haufens von der Vernunft und den edeln Trieben der Besseren im Zaume gehalten werden; seine Gerechtigkeit liegt in dem Ganzen dieses Verhältnisses, darin, dass jeder das ihm zukommende Geschäft verrichtet und die Grenzen desselben nicht überschreitet (in der οἰκειοπραγία der drei Stände)[1]. Speciellere Verfassungsgesetze hält Plato, wie alle Einzelgesetzgebung, wie wir bereits wissen[2], in einem wohleingerichteten Staate für entbehrlich, ja für schädlich; nur das bemerkt er, dass die Regierenden den grösseren Theil ihrer Zeit der philosophischen Betrachtung, den kleineren abwechslungsweise den Staatsgeschäften widmen sollen[3], so dass demnach diese durch einen wechselnden Ausschuss aus der regierenden Klasse besorgt würden.

Diese Verfassung ist nun freilich durch den Satz von der Arbeitstheilung nur unvollständig begründet. Denn theils wird dieser Grundsatz selbst äusserlich genug aus Zweckmässigkeitsrücksichten abgeleitet, theils wäre mit demselben noch nicht bewiesen, dass die Arbeiten für das Gemeinwesen gerade so vertheilt und die ihnen entsprechenden Stände zu Kasten verfestigt werden müssen. Es ist aber auch offenbar nicht jener Satz, auf welchem der Unterschied der Stände und die Verfassung des Staats eigentlich beruht, sondern diese | Bestimmungen haben allgemeinere Gründe, und die Lehre von der Arbeitstheilung ist erst nachträglich zu ihrer wissenschaftlichen Rechtfertigung aufgestellt. Die Alleinherrschaft der Philosophen folgte, wie schon gezeigt wurde, unmittelbar aus Plato's Begriffen von der Aufgabe des Staats und den Bedingungen der wahren Sittlichkeit, ja schon aus dem sokratischen Grundsatz, dass nur die Wissenden zur Herrschaft berechtigt seien. Dass nun aber die Mehrzahl der Staatsangehörigen dieser Herrschaft sich freiwillig fügen werde, konnte der Philosoph, welcher von der Einsicht und dem sittlichen Standpunkt der grossen Masse einen so geringen Begriff hat, unmöglich annehmen; er musste also die philosophischen Regenten mit der Macht ausrüsten, den Gehorsam gegen ihre Anordnungen zu erzwingen, er musste ihnen eine hinreichende Anzahl von tüchtigen und willigen Werkzeugen zur Seite stellen; denn ihrer selbst werden es immer, wie wir gesehen haben, zu wenige sein, um dieser Aufgabe zu genügen. Ein eigener Kriegerstand war somit weit mehr durch Rücksichten der inneren Verwaltung, als durch den Zweck der äusseren Landesvertheidigung gefordert, wie denn Plato selbst die Bedenken, welche in letzterer Hinsicht seiner Einrichtung im Weg stehen, weder ganz übersehen, noch hinreichend beseitigt hat[1]. Dass endlich die höheren Stände aller erwerbenden Thätigkeit sich enthalten, diess hätte der Philosoph, auch abgesehen von dem Grundsatz der Arbeitstheilung, schon desshalb angemessen finden müssen, weil er als ächter Aristokrat die materielle Arbeit viel zu tief verachtet, und ihr einen viel zu übeln Einfluss auf den Charakter zuschreibt, um von denen, welche sich ihr widmen, die politische und kriegerische Tüchtigkeit erwarten zu können, deren seine „Wächter" bedürfen[2]. Die Unterscheidung der Stände und die unbedingte Unterordnung der niederen unter die höheren war daher schon durch Plato's politische Ansichten gefordert. Zugleich boten aber diese Bestimmungen weiter den Vortheil, dass der Staat durch dieselben die gleiche Gliederung erhielt, wie die menschliche Seele und das Weltganze, dass er ein Bild des Menschen im grossen und ein Abbild der Welt im kleinen darstellte: denn wie die drei Stände einerseits den drei Theilen der Seele entsprechen[3], so lassen sie sich andererseits auch mit den drei Theilen des Universums vergleichen, da die Herrschaft der Idee (oder was dasselbe: der Vernunft) über die Körperwelt durch die Seele ebenso vermittelt wird, wie die des ersten Standes über den dritten durch den zweiten[1]). Nur durch diese Bestimmung war es endlich Plato möglich, seinen Begriff der Gerechtigkeit auf den Staat anzuwenden, ihn zu dem Kunstwerk zu machen, das er sein musste, um seiner Auffassung des Sittlichen zu entsprechen. Die Tugend besteht ihm — nach griechischer, und vor allem nach pythagoreïscher Anschauung — in der Harmonie, in der Zusammenstimmung aller Theile und ihrer Unterordnung unter den Zweck des Ganzen[2]); und wäre auch damit an sich freilich eine freiere Bewegung des Staatslebens, in welcher alle politische Thätigkeiten von denselben Personen theils abwechselnd, theils zusammenwirkend ausgeübt würden, nicht ausgeschlossen, so musste ihm doch, selbst abgesehen von seinem philosophischen Absolutismus, eine andere Auffassung besser zusagen. Er liebt es ja überhaupt, das begrifflich verschiedene auch äusserlich auseinanderzuhalten, die Momente des Begriffs zu klaren und abgerundeten Anschauungen zu verdichten. Die-

---

[1] IV, 427, D ff. und oben S. 749, 1 ff.

[2] S. S. 762 f. vgl. Rep. IV, 425, A ff.

[3] VII, 519, D ff. 540, A f.

---

[1] M. vgl. Rep. IV, 422, A ff.

[2] M. s. hierüber, was S. 754. 765, 2 angeführt wurde.

[3] Vgl. Rep. II, 368, E. IV, 434, C ff. u. oben S. 764, 1.

---

1) Keine von beiden Vergleichungen lässt sich freilich streng durchführen, wie diess bei der Zusammenstellung so verschiedenartiger Dinge — der Staat und die Seele, der Staat und die Welt — nicht anders sein konnte. Die Regenten des platonischen Staates sind (wie Strümpell Gesch. d. prakt. Phil. d. Gr. I, 456 richtig bemerkt) nur ein Ausschuss aus dem zweiten Stande, dessen Lebensweise und Erziehung sie theilen, nur dass die letztere bei ihnen durch wissenschaftlichen Unterricht vervollständigt wird: sie sind die ἄριστοι φυλάκων, die τέλεοι φύλακες, die ἀριστεύσαντες, die aus der Gesammtheit ausgewählt werden (III, 412, C. 413, E ff. IV, 428, D. VII, 540, A u. ö.); und sie stehen als solche den Kriegern weit näher, als die Vernunft, dieser unsterbliche Theil der Seele, dem θυμὸς, welcher doch nur der edlere von den sterblichen Theilen ist. Genauer entspricht die Stellung der Seele im Universum der des zweiten Standes im Staate, doch ist auch bei dieser (von Plato nicht ausdrücklich gezogenen) Parallele der Unterschied zu bemerken, dass die Seele aus der Ideenwelt in ihrer Verbindung mit der Körperwelt hervorgeht (s. o. S. 650 f.), während der Kriegerstand umgekehrt den regierenden aus sich hervorgehen lässt. Was Susemihl II, 492 gegen die Zusammenstellung der drei Stände mit der Dreiheit von Ideenwelt, Seele und Körperwelt einwendet, scheint mir unerheblich, und wenn er selbst statt dessen an die Eintheilung des Universums in Fixsterne, Planeten und Erde erinnert, so vermisse ich bei dieser einen durchgreifenden Vergleichungspunkt: die Planeten sind ja nicht das Organ, durch welches die Erde von der Fixsternsphäre aus beherrscht wird.

2) S. o. S. 742. 749.

sem plastischen Interesse ist es ganz angemessen, dass sich ihm die verschiedenen politischen Thätigkeiten an ebensoviele Stände vertheilen, welche scharf geschieden nur ihrer eigenthümlichen Aufgabe leben, nur diesen bestimmten Begriff in sich darstellen sollen. Wie die Idee einer eigenen Welt ausserhalb der Erscheinungswelt zufällt, so fällt die Vernunft des Staats einem eigenen, ausser und über dem Volk stehenden Stand zu, und wie zwischen die Idee und die Erscheinung die bewegende Kraft, oder die Seele, als besonderes Wesen sich einschiebt, so tritt zwischen die regierenden Philosophen und das Volk der Kriegerstand, welcher die Beschlüsse der Regenten ausführt, in die Mitte. Alles ist hier fest bestimmt, durch unveränderliche Verhältnisse gebunden; es ist ein Kunstwerk im strengen Styl, durchsichtig, massvoll und plastisch. Aber es ist allerdings nur ein Kunstwerk; der platonische Staat ruht ganz und gar auf | Abstraktionen, die Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des wirklichen Lebens kann er nicht ertragen.

Die erste Bedingung dieser Verfassung und zugleich ihr letzter Zweck ist aber die Tugend der Staatsbürger, und damit diese gesichert sei, müssen zu der Verfassung durchgreifende Bestimmungen über ihre Erziehung, ihre Lebensweise, ja schon über ihre Erzeugung hinzukommen. Wo die Menschen nicht sind, wie sie sein sollen, da sind ja die besten Gesetze werthlos, wo jene von der rechten Art sind, da werden diese immer auch gefunden werden[1]). Alles daher, was dahin zielt, sie so zu machen, ist von der äussersten Wichtigkeit. In der Erörterung dieses Gegenstands hat aber Plato sich freilich ganz und gar auf die zwei höheren Stände beschränkt; für die Masse des Volks dagegen setzt er die gewöhnliche Lebensweise voraus[2]), und im übrigen will er sie, wie es scheint, durchaus sich selbst überlassen[3]). Denn so wenig sich auch einsehen lässt, wie sie ohne kunstmässige Leitung auch nur die Tugend erlangen sollen, welche Plato für sie übrig lässt: ihm selbst, auf seinem aristokratischen Standpunkt, erscheint ihre Beschaffenheit gleichgültig für das Gemeinwesen [1]. In politischen Dingen haben ja die Gewerbtreibenden keine Stimme, ihrem moralischen Einfluss sind die höheren Stände durch ihre kastenartige Absonderung entzogen; von volkswirthschaftlichen Gesichtspunkten aber kann bei diesem Verächter aller Erwerbsthätigkeit ohnedem nicht die Rede sein.

---

[1]) IV, 423, E. 424, D ff.

[2]) Z. B. III, 417, A. IV, Anf. Doch soll (IV, 423, D) auch ihnen ihr Beruf von Obrigkeits wegen bestimmt werden.

[3]) Wie ihm schon ARISTOTELES mit Recht vorrückt, Polit. II, 5. 1264, a, 11 ff. Wirklich setzt er auch IV, 431, B f. voraus, dass selbst in seinem Staat die Masse der Sinnlichkeit folge, und ihre Begierden nur von der Vernunft der Minderzahl beherrscht werden.

c. Die gesellschaftlichen Einrichtungen des platonischen Staats.

1. Soll ein Staatsleben, wie es der Philosoph verlangt, möglich sein, so ist das erste Erforderniss, dass einerseits alle ihm widerstrebenden Elemente aus der Bürgerschaft entfernt, und dass dem Staat andererseits ein Nachwuchs von wohlgearteten Bürgern gesichert werde; denn aus unbrauchbaren Stoffen lässt sich selbstverständlich nichts tüchtiges herstellen [2]. Das erste erwartet nun Plato von jenen durchgreifenden Massregeln, durch welche er dem Vernunftstaat freie Bahn zu machen räth [3]. Um das andere zu erreichen, will er die Erzeugung der Bürger ganz

---

[1] Vgl. IV, 421, A: ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλάττων λόγος· νευρoῤῥάφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προςποιησάμενοι εἶναι μὴ ὄντες πόλει οὐδὲν δεινόν· φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασι, καὶ αὖ τοῦ εὖ εἶναι καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν. Diese bestimmte Erklärung scheint mir in Verbindung mit dem Umstand, dass Plato die Nothwendigkeit einer Fürsorge für die Erziehung der unteren Klassen und die hiezu geeigneten Mittel nirgends berührt, Strümpell's Annahme (Gesch. d. pr. Phil. d. Gr. I, 387 f.) zu verbieten, dass der Philosoph seine Reform des moralischen und religiösen Unterrichts (s. u. S. 772 f.) ganz ausdrücklich auch für den dritten Stand berechnet, aber diess (aus Gründen, die mich wenig befriedigen) zu sagen unterlassen habe. Auch dieser Stand hätte freilich thatsächlich von der Verbannung Homer's und den übrigen platonischen Vorschlägen berührt werden müssen; aber daraus folgt nicht, dass Plato bei diesen Vorschlägen auf ihn und seine Bedürfnisse Rücksicht genommen hatte.

[2] Polit. 308, C f.

[3] S. o. S. 762, 3 und Rep. VI, 501, A: die philosophischen Staatskünstler λαβόντες ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἤθη ἀνθρώπων πρῶτον μὲν καθαρὰν ποιήσειαν ἄν, denn früher werden solche an die Gesetzgebung keine Hand anlegen, πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαρὰν ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι.

und gar unter die Leitung des Staats gestellt wissen; denn den Einfluss der Erzeugung schlägt er so hoch an, dass er es nur aus ihrer unrichtigen Behandlung zu erklären weiss, wenn auch sein Musterstaat am Ende entartet [1]). Daher denn hier Vorschläge, welche sich für uns freilich höchst befremdend ausnehmen. Die Staatsbehörde soll nicht allein die Zahl der zu erzielenden Kinder und das Alter festsetzen, innerhalb dessen dem Gemeinwesen Kinder erzeugt werden dürfen, sondern sie soll auch für jeden einzelnen Fall die Eltern zusammenführen, und die Kinder sofort bei der Geburt von ihnen übernehmen; allerlei künstliche Mittelchen sollen angewandt werden, um von den tüchtigsten möglichst viele, von den schlechteren wenigere Kinder zu erhalten [2]); ja Plato räth, die Sprösslinge der letztern sowie alle gebrechlichen Kinder bei Seite zu schaffen, und ähnlich sollen alle Früchte einer von der Obrigkeit nicht angeordneten Verbindung abgetrieben oder ausgesetzt werden [3]). Dass diese Massregeln freilich nicht so leicht durchzuführen seien, kann sich Plato selbst nicht ganz verbergen [4]); wogegen ihn die Unmenschlichkeit | mancher von seinen Vorschlägen und die Herabwürdigung der Ehe zu einer volkswirthschaftlichen Menschenzüchtung an seinem politischen Ideal nicht irre macht.

2. Ist nun hiemit dem Staate der Stoff zu tüchtigen Bürgern geliefert, so ist das nächste, dass die Kinder, welche er für sich hat erzeugen lassen, auch allein für ihn und seine Zwecke erzogen werden. Diess wird aber nur möglich sein, wenn sie ganz und gar durch ihn erzogen werden. Sie gehören vom ersten Augenblick ihres Daseins an nur dem Staate: schon die Neugeborenen sollen sofort in öffentliche Verpflegungshäuser gebracht, und es soll dafür gesorgt werden, dass weder die Kinder

---

[1] S. S. 722 f.

[2] Rep. V, 457, C — 461, E. Unbestimmter verlangt der Staatsmann, welcher eben die Verfassung der Republik noch nicht voraussetzen darf, S. 310, A ff., dass bei den Ehen auf eine Verschmelzung ruhiger und feuriger Naturen gesehen werde.

[3] Rep. V, 460, D. 461, C lässt keine andere Erklärung zu. Im Timäus 19, A wird dann allerdings diese Bestimmung, unter der Form einer blossen Wiederholung, dahin abgeändert, dass die Kinder der Schlechteren in den dritten Stand versetzt werden sollen.

[4] Vgl. S. 459, C.

von ihren Eltern, noch diese von jenen erkannnt werden[1]; die Erziehung ist eine durchaus öffentliche[2]; seinen Stand hat nicht der Einzelne zu wählen, und nicht die Eltern haben ihn zu bestimmen, sondern die Obrigkeit versetzt jeden in die Berufsklasse, welcher ihn Fähigkeit und Charakter zuweisen[3]. Ist ja doch nichts so wichtig für den Bestand des Gemeinwesens, als diess, dass seine Angelegenheiten den rechten Händen übergeben werden[4]; wie könnte es dem Gutdünken der Einzelnen überlassen werden, welchen Antheil sie an der Besorgung dieser Angelegenheiten nehmen wollen? — Fragen wir sodann näher, welche Erziehung Plato den höheren Ständen ertheilt wissen will, so scheinen ihm zunächst für die Krieger die herkömmlichen Bildungsmittel seines Volks, Musik und Gymnastik, im wesentlichen richtig und genügend[5]. Nur verlangt er, dass | beide in anderer Weise behandelt werden, als gewöhnlich. Für's erste nämlich soll es auch bei der Gymnastik weit weniger auf den Körper abgesehen sein, als auf die Seele und den ganzen Menschen: Gymnastik und Musik in der naturgemässen Vereinigung sollen das schönste, was es giebt, die Harmonie des Menschen mit sich selbst hervorbringen, sie sollen bewirken, dass die körperliche und die geistige Entwicklung gleichen Schritt halten, sie sollen aber auch in der Seele selbst auf eine Vereinigung von Kraft und Milde, von Tapferkeit und Sittsamkeit hinwirken[6]. Die

---

[1] V, 460, B ff.

[2] Wie diess aus der ganzen Darstellung von II, 375, E. VI, 502 C an hervorgeht.

[3] III, 413, C ff. 415, B f. Dass hiebei in der Regel die Kinder den Eltern folgen werden, dass aber doch auch Ausnahmen stattfinden, ist schon S. 765, 1 bemerkt worden.

[4] S. 415, B (mit Beziehung auf den a. a. O. erwähnten Mythus): τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεὸς, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσι μηδὲν ὡς τοὺς ἐκγόνους u. s. w. Auch der eigene Sohn solle rücksichtslos in die gewerbtreibende Klasse herabgestossen werden, wenn er zu nichts höherem tauge, umgekehrt sei der Befähigte aus dem Volke unter die Krieger oder die Regierenden zu erheben, ὡς χρησμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σίδηρος ἢ ὁ χαλκὸς φυλάξῃ. Vgl. IV, 423, C. 434, A und oben S. 765.

[5] II, 376, E ff. vgl. oben S. 532 f. 733.

[6] Rep. III, 410, B ff. IX, 591. B f. Tim. 87, C ff. Ebendahin gehört

Gymnastik soll vor allem auf Abhärtung und Einfachheit des Lebens berechnet sein [1]; die Musik soll jene Liebe zum Schönen, jene sittliche Uebung und Gesundheit erzeugen, welche den Menschen noch vor aller wissenschaftlichen Erkenntniss unverbrüchlich am Rechten festhalten lässt [2]. Weit das wichtigste ist aber die Musik: ihren Einfluss schlägt Plato so hoch an, dass er sie geradezu für den Hort des Staates erklärt, an dem nicht gerüttelt werden könne, ohne den vollständigen Verfall der bestehenden Sitten und Gesetze herbeizuführen [3]. Auf sie werden daher einsichtsvolle Regenten vor allem ihr Augenmerk richten: sie werden weder in die Tonkunst einen sittenlosen und verweichlichenden Charakter sich einschleichen lassen, noch werden sie der Dichtkunst Formen gestatten, welche die Bürger der Einfachheit und Wahrheitsliebe entwöhnen könnten; sie werden auch im Gebiet der bildenden Künste nur das edle und anständige dulden; namentlich aber werden sie den Inhalt der Dichtungen beaufsichtigen, alles unsittliche und alle unwürdigen Vorstellungen über die Götter verbieten [4]. Die Kunst wird also hier mit Einem Wort streng unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt, sie | soll ein sittliches Erziehungsmittel und sonst nichts sein: eine Kunst, welche sich diesem Massstab nicht fügt, erträgt der platonische Staat nicht, Homer und der ganzen nachahmenden Poësie ist der Eingang in denselben verboten [5]. — Zu dieser grundlegenden Erziehung muss nun bei dem ersten Stand jene wissenschaftliche Bildung hinzukommen, deren Stufengang und Bestandtheile uns bereits bekannt sind [6]. Dieser wissenschaft-

---

die Ausführung des Politikus 306, A—310, A über die Verbindung der σωφροσύνη mit der ἀνδρεία. Die gleiche Verbindung ist das letzte Ziel, welchem die Erziehung der Krieger in der Republik zustrebt.

[1] Rep. III, 403, C ff.

[2] S. o. S. 532.

[3] IV, 423, E ff. vgl. Gess. VII, 797, A ff. Nur darf man diese Aeusserungen nicht blos auf die Melodieen beziehen, wie diess seit Cic. Legg. III, 14, 32 unzähligemale geschehen ist: es handelt sich um die Musik (mit Einschluss der Dichtung), und ebendamit um die sittliche Bildung, im ganzen, die „παιδεία καὶ τροφή."

[4] II, 376, E — III, 403, C. Weiteres S. 799 f. 788 f. 791 f.

[5] Rep. X, 595 — 608, B.

[6] S. S. 533 f.

liche Unterricht soll aber nicht blos Jünglingen ertheilt werden, sondern tief in's Mannesalter hinein sich erstrecken, und erst wenn die Zöglinge auch noch in langjähriger praktischer Thätigkeit bewährt sind, sollen sie in die Gesellschaft der Regierenden eintreten [1]).

3. Damit endlich auch im späteren Leben niemand sich selbst und den Seinigen, sondern alle nur dem Staat angehören, verlangt Plato für die zwei höheren Stände eine Lebensordnung, welche durch eine Reihe der auffallendsten Einrichtungen weit über alles hinausgeht, was bis dahin in Griechenland vorgeschlagen oder versucht war [2]). Nichts ist ein grösseres Gut für den Staat, als was ihn einigt, nichts ein grösseres Uebel, als was ihn trennt und spaltet. Nichts aber wirkt so einigend, wie die Gleichheit der Interessen, nichts so trennend, wie ihre Getheiltheit. Je unbedingter die Bürger Ein und dasselbe eigen oder nichteigen nennen, um so vollkommener wird ihre Eintracht, um so besser wird es mit dem Staate bestellt sein [3]). Der leitende Gesichtspunkt für die gesellschaftlichen Einrichtungen des platonischen Staats ist somit eine möglichst vollständige Aufhebung aller Privatinteressen. Diese aber lässt sich, wie Plato glaubt, nur durch Aufhebung des Privatbesitzes erreichen. Er untersagt daher seinen Kriegern und Regenten alles Privateigenthum, so weit ein solches nur irgend entbehrt werden kann; er verordnet für sie gemeinsame Behausungen und gemeinsame Mahle; er | verbietet ihnen den Besitz von Gold und Silber und weist sie auf einen vom dritten Stand zu entrichtenden Unterhalt an, welcher mässige Bedürfnisse nicht übersteigen soll [4]). Er setzt ferner an die Stelle des Familienlebens eine Weiber- und Kindergemeinschaft,

---

[1]) Nach VII, 536, D ff. sollen sie schon als Knaben mehr spielend, vom 20sten Jahr an strenger wissenschaftlich in den mathematischen Fächern, vom 30sten Jahr an in der Dialektik unterrichtet, mit 35 Jahren zu Befehlshaberstellen und andern Aemtern verwendet, und erst im 50sten Jahr unter die Regierenden aufgenommen werden.

[2]) Vgl. Arist. Polit. II, 7, Anf.: οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν.

[3]) V, 462, A ff.

[4]) III, 416, C ff. IV, Anf.

deren wesentlichste Bestimmungen uns bereits vorgekommen sind[1]. Da endlich bei dieser Lebensweise der häusliche Wirkungskreis der Frauen ohnedem aufhört, so verlangt er, auf den sokratischen Satz von der Gleichheit der sittlichen Anlagen in beiden Geschlechtern[2] gestützt, dass die Frauen an der Erziehung der Männer, am Krieg und an Staatsgeschäften theilnehmen[3]. Weitere Vorschriften über die Lebensweise seiner Wächter hält Plato aus dem schon erwähnten Grunde für entbehrlich, weil diejenigen, welche die rechte Erziehung besitzen, das richtige selbst finden werden, bei solchen dagegen, denen dieses Grunderforderniss fehlt, alle Gesetze doch nichts nützen, und alle Versuche, einem Staat durch Gesetze über einzelnes aufzuhelfen, nichts als Flickwerk seien[4]. So glaubt er auch, Richter und Aerzte werden in seinem Staate wenig zu thun finden, weil die Strenge der Sitten und die Tugend der Bürger keine Rechtsstreitigkeiten aufkommen lasse, ihre gesunde Lebensweise die Krankheiten vermindere; wem aber nicht rasch und mit einfachen Mitteln zu helfen sei, den möge man getrost sterben lassen, da es sich nicht verlohne, der Pflege eines siechen Körpers zu leben[5]. Einen weiteren Theil der Gesetzgebung, die sämmtlichen Kultusgesetze, will er dem delphischen Gott überlassen[6]; wogegen er sich über die Art der Kriegführung eingehender verbreitet, um einem menschlicheren Kriegsrecht, zunächst für das Verhältniss der Hellenen zu Hellenen, Eingang zu verschaffen[7].

---

[1] IV, 423, E. V, 457, C—461, E vgl. oben S. 771 f.

[2] S. oben S. 121.

[3] V, 451, C—457, B. (Doch findet sich für das Gefecht V, 471, D eine ergötzliche Beschränkung.) Sehr bezeichnend für den Griechen ist hier namentlich die Art, wie die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen besprochen wird. Während uns an der Zumuthung, dass sie sich öffentlich nackt zeigen sollen, zunächst die Verletzung des Schaamgefühls auffällt, so fürchtet Plato (452, A) nur, dass man diess lächerlich finden möchte, und antwortet darauf mit den schönen Worten (457, A): ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶν, ἐπεί περ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται.

[4] IV, 423, E. 425, A — 427, A.

[5] III, 405, A—410, B wozu S. 733, 3 z. vgl.

[6] IV, 427, B f. vgl. 469, A. VII, 540, C. V, 461, E.

[7] V, 469, B ff.: Griechen sollen nicht zu Sklaven gemacht, ihre Städte nicht zerstört, ihre Ländereien nicht verwüstet, Todte nicht geplündert, die

Dass nun Plato in diesem seinem Staat nicht ein blosses Ideal im modernen Sinn, d. h. ein unausführbares Phantasiebild schildern wolle[1]), diess ist seit Hegel's vortrefflichen Bemerkungen hierüber[2]) immer allgemeiner anerkannt worden[3]). Es spricht auch wirklich alles gegen jene Vorstellung. Das Princip des platonischen Staats ist, wie sogleich näher gezeigt werden soll, ächt griechisch, dieser Staat selbst wird ausdrücklich für einen hellenischen erklärt[4]), und seine Gesetzgebung nimmt auf die griechischen Zustände Rücksicht[5]); das ganze fünfte, sechste und siebente Buch der Republik hat den Zweck, die Mittel zu seiner Verwirklichung anzugeben; Plato selbst versichert auf's bestimmteste, dass er ihn nicht blos für möglich, sondern auch für schlechthin nothwendig halte, dass er nur ihm den Namen eines Staates zugestehe, nur in ihm an der Staatsverwaltung sich betheiligen könnte, nur von ihm Heil für die Menschheit erwarte[6]), alle andern Staatsformen dagegen für schlecht und verfehlt ansehe[7]); der ganze Charakter seiner Philosophie verbietet die Vorstellung, als ob ihm das durch die Idee bestimmte ein unwirkliches und unausführbares hätte sein können. Dass es ihm

---

Waffen der Erschlagenen nicht in den Tempeln aufgehängt, der Streit unter Griechen überhaupt nicht als Krieg, sondern als Bürgerzwist behandelt werden.

1) Wie die Früheren in der Regel annehmen; ich nenne statt aller Morgenstern De Plat. Rep. 179 ff. Weiteres b. Susemihl II, 176.

2) Gesch. d. Phil. II, 240 ff.

3) Besonders eingehend äussert sich in diesem Sinn Strümpell Gesch. d. prakt. Phil. d. Gr. I, 353 ff., der aber mit der Behauptung (S. 367 f.), Plato construire nicht aus der Idee heraus, also auch keinen Staat an sich, der immer und überall der einzig wahre und beste wäre, er wolle nur Vorschläge zur Reform des athenischen Staats machen“, über die eigenen Erklärungen des Philosophen (s. u. Anm. 6) entschieden hinausgeht.

4) V, 470, E: τί δὲ δή; ἔφην, ἣν σὺ πόλιν οἰκίζεις οὐχ Ἑλληνὶς ἔσται; Δεῖ γ' αὐτὴν, ἔφη.

5) S. S. 775, 6. 7.

6) Rep. VI, 499, B — 502, C. 497, A f. IV, 422, E. V. 473, C. IX, 592, A f. Polit. 293, C. 300, E. 301, D. vgl. oben S. 761. 758, 3. Dass hiegegen Stellen, wie Rep. V, 471, C ff. IX, 592, A f. nichts beweisen, ist schon in meinen plat. Stud. S. 19 f., auf welche ich hier überhaupt verweisen kann, gezeigt worden.

7) Rep. V, 449, A. VIII, 544, A. Polit. 292, A. 301, E ff.

demnach mit seinen Vorschlägen voller Ernst ist, lässt sich nicht bezweifeln. Fragt man aber, wie Plato zu einer so eigenthümlichen politischen Theorie gekommen sei, so könnte man sich zunächst auf die sonst bekannten politischen Grundsätze des Philosophen und seiner Familie, auf seine aristokratische Denkweise und | auf jene Vorliebe für dorische Sitte und Verfassung berufen[1], die ihm schon frühe Vorwürfe zugezogen hat[2]. Und die Spuren derselben lassen sich auch in der platonischen Republik nicht verkennen. In keinem anderen griechischen Staat finden wir jenen Grundsatz, den Plato auf die Spitze getrieben hat, dass der Einzelne dem Ganzen gehöre und nur für das Ganze da sei, so rücksichtslos durchgeführt, wie in Sparta; in keinem diese strenge Unterordnung der Bürger unter Gesetz und Obrigkeit; in keinem diese durchgreifende, auf den Staatszweck berechnete Beherrschung der Erziehung und des ganzen Lebens durch den Staat. Wenn Plato seinen Wächtern Landbau und Gewerbe untersagt, so war beides auch in Sparta Perioken und Heloten überlassen; wenn er sie nach Art einer Besatzung, in durchgängiger Gemeinschaft, ohne eigene Häuslichkeit, leben lässt, so war auch der spartanische Staat selbst im Frieden ein Heerlager[3], für dessen männliche Bevölkerung die Mahlzeiten, die Uebungen, die Erholungen, sogar die Schlafstätten gemeinsam waren, wie im Felde; wenn er die grösste Einfachheit und Abhärtung von ihnen fordert, so ist diess ächt spartanisch; wenn er ihnen den Besitz von Gold und Silber verbietet, so werden wir sofort an das gleichlautende Verbot und die eisernen Münzen Lykurg's erinnert. Die Gütergemeinschaft hatte nicht blos an der Gleichheit und Unveränderlichkeit der Stammgüter, sondern auch an der von der Sitte gestatteten Benützung fremder Vorräthe, Werkzeuge, Hausthiere und Sklaven, die Weibergemeinschaft an der Einrichtung einen Vorgang, dass ein bejahrter Mann seiner Frau einen anderen zuführen, ein Unverheiratheter von einem Freunde dessen Frau leihen konnte. Wie Plato, setzte auch das spartanische Gesetz für die Ehe ein bestimmtes Alter fest; wie jener alle Aelteren als Väter geehrt wissen will, so hatten sie auch in Sparta Anspruch auf die Ehrerbietung der Jüngeren, und jeder durfte fremde Kinder züchtigen. Die Männerliebe war in Sparta, wie im platonischen Staat, gestattet, aber ihre Auswüchse streng verpönt. Die gymnastischen Uebungen waren bei den Spartanern, wie bei Plato, wesentlich auf kriegerische Tüchtigkeit berechnet; und wenn dieser | dieselben auf die Weiber überhaupt ausdehnt, so nahmen dort wenigstens die Jungfrauen daran theil. Die Musik und die Poësie wurden auch in Sparta als sittliches Bildungsmittel streng beaufsichtigt: das obrigkeitliche Einschreiten gegen eine reichere Musik, die Austreibung von Dichtern wird öfters erwähnt. Gebrechliche Kinder wurden auch dort ausgesetzt. Wenn Plato erbeutete Rüstungen den Göttern zu weihen verbietet, so ist diess spartanisch [1]). Die dorische Aristokratie ohnedem und Plato's Vorliebe für dieselbe ist bekannt. Der platonische Staat bietet so Bestimmungen genug dar, welche sich theils als Wiederholung, theils als Fortbildung und Verschärfung spartanischer Einrichtungen betrachten lassen, und Plato selbst unterlässt es nicht, auf die beiderseitigen Aehnlichkeiten aufmerksam zu machen [2]). Aber gerade das eigenthümlichste in seiner Staatslehre lässt sich aus dieser Quelle nicht ableiten. Um nicht von der Weiber- und Gütergemeinschaft zu reden, deren Keime doch auch in Sparta schwach genug sind, und um an Plato's scharfen Tadel der spartanischen Verfassung [3]) gleichfalls nur mit zwei Worten zu erinnern, so ist der eigentliche Grundstein seines Staats, die philosophische Bildung der Regierenden, dem spartanischen Geiste durchaus fremd und widerstrebend; es findet überhaupt zwischen der auf uraltes Herkommen und unvordenkliche Ueberlieferung gegründeten, nur auf die kriegerische Grösse des Staats und die männliche Kraft seiner Bürger berechneten spartanischen Gesetzgebung, und zwischen dem aus der Idee heraus construirten, ganz im Dienste der Philosophie stehenden platonischen Staatswesen ein so tiefgreifender Unterschied statt, dass man gerade die wesentlichsten Bestimmungen des letztern übergehen müsste, um in ihm nur eine verbesserte Auflage des lykurgischen zu sehen. Eher möchte man sich in dieser Beziehung an die politische Tendenz des pythagoreïschen Bundes erinnert finden, welcher ja gleichfalls eine Reform des Staatslebens durch die Philosophie beabsichtigte, und diese ist auch ohne Zweifel nicht ohne Einfluss auf Plato geblieben. Auch dieser Vorgang reicht aber entfernt nicht | aus, um seine Politik zu erklären; so viel wir wenigstens wissen, haben die Pythagoreer nur die bestehenden aristokratischen Verfassungen aufrecht zu erhalten und etwa in untergeordneten Punkten zu verbessern, nicht neue Theorieen im Staat zu verwirklichen gesucht. Auch HEGEL'S [1]) treffende Bemerkungen über den Zusammenhang der platonischen Politik mit dem Princip der griechischen Sittlichkeit und dem damaligen Zustand Griechenlands genügen nur theilweise. Es ist ganz richtig, der platonische Staat zeigt uns die Eigenthümlichkeit des griechischen Geistes, wodurch sich dieser vom modernen unterscheidet, die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, die Beschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat, überhaupt die Substantialität der griechischen Sittlichkeit in der höchsten Vollendung; es ist ebenso richtig, Plato musste sich zur einseitigen Hervorhebung dieses Moments durch die politischen Erfahrungen hingetrieben finden, welche sein Vaterland in der nächsten Vergangenheit gemacht hatte, denn gerade die ungezügelte Willkühr der Individuen war das Verderben Athens und Griechenlands im peloponnesischen Kriege gewesen [2]). Wir haben so hier die Erscheinung, dass der griechische Geist in demselben Augenblick, in dem er sich aus der Wirklichkeit in seine Idealität zurückzieht, doch zugleich diese Losreissung des Subjekts vom Staat als sein Verderben erkennt, und seine gewaltsame Unterordnung unter ihn fordert. Unter den Einrichtungen des platonischen Staatswesens fand die Bildung eines eigenen Kriegerstandes, eine von den allgemeinsten Grundlagen desselben, neben dem Vorgang Sparta's einen Anhalt darin, dass sich eben damals durch das Ueberhandnehmen des Söldnerwesens der Uebergang von der bisherigen Volkswehr zu den stehenden Heeren vollzog, mit denen bald nachher Philipp und Alexander die Welt eroberten. Wenn Plato jene Einrichtung auf den Satz gründet, dass man die Kriegskunst so gut, wie irgend eine andere, zum Lebensberuf machen müsse, um es darin zur Meisterschaft zu bringen [1]), so wurde dieser Satz durch die Erfolge, die ein Iphikrates und Chabrias mit ihren Landsknechten erkämpften, in ein helles Licht gestellt. Nur ist mit allem diesem der Zusammenhang zwischen Plato's Politik und seinem philosophischen Princip noch nicht aufgezeigt. Dieser liegt aber, wie schon angedeutet wurde, in jenem Dualismus, welcher sich metaphysisch in der Transscendenz der Ideen, anthropologisch in der Lehre von den Theilen der Seele, ethisch in der Forderung des philosophischen Sterbens ausspricht. Die Idee steht hier der Erscheinung, die Vernunft der Sinnlichkeit viel zu schroff gegenüber, als dass von der naturwüchsigen Entwicklung der Einzelnen und der Gesellschaft ein befriedigendes Ergebniss erwartet werden könnte. Nur die wenigen, welche zur philosophischen Betrachtung der reinen Begriffe vorgedrungen sind, welche die Idee des Guten zu schauen vermögen, leben im Lichte, | alle andern führen ein Schattenleben, und können höchstens ein Schattenbild der wahren Tugend hervorbringen [2]). Wie wäre es da möglich, dass ein der Idee entsprechendes Gemeinwesen anders als durch die unbedingte Herrschaft jener wenigen hergestellt werde? Wie liesse sich ferner hoffen, dass die Masse der Menschen dieser Herrschaft sich freiwillig unterwerfe, deren Nothwendigkeit und Vernunftmässigkeit einzusehen sie nicht im Stande ist, deren Strenge sie nur als eine unerträgliche Beschränkung ihrer sinnlichen Natur empfinden kann? Ja wie könnten die Philosophen selbst

---

[1] S. Morgenstern De Plat. Rep. S. 305 ff. Hermann Plat. I, 541 f. Ders. Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, Ges. Abhandl. S. 132 — 159.

[2] Vgl. Gorg. 515, E.

[3] στρατοπέδου πολιτείαν ἔχετε, sagt Plato Gess. II, 666, E dem Spartaner.

---

[1]) Für die näheren Belege zu der obigen Darstellung, welche sich meist schon bei Xenophon De rep. Lacedaem. finden, sei es mir erlaubt, statt alles andern auf Hermann Staatsalterth. §. 26 ff. zu verweisen.

[2]) Rep. VIII, 547, D.

[3]) Rep. VIII, 547, E. Gess. I, 625, C — 631, A. II, 666, E f. VII, 805, E ff. u. ö.

---

[1]) Gesch. d. Phil. II, 244 f.

[2]) M. vgl. in dieser Beziehung was S. 758. 763, 5. 774 angeführt wurde, und Rep. VIII, 557, A ff. 562, B ff.

---

[1] Rep. II, 374, A: τί οὖν; . . . ἡ περὶ τὸν πόλεμον ἀγωνία οὐ τεχνικὴ δοκεῖ εἶναι u. w.; vgl. S. 764.

[2] Rep. VII, 514 ff. Meno 100, A Symp. 212, A vgl. oben S. 496 ff. 533. 735 f.

ihrer Aufgabe gewachsen sein, wenn sie nicht den niedrigen Geschäften und Genüssen absagten, durch welche der Mensch in der Beschäftigung mit dem Höheren gestört, seiner wahren Bestimmung entfremdet, zur Tugend unbrauchbar gemacht wird? wenn auch sie sich in die Einzelinteressen vertieften, welche das Gemeinwesen zerreissen und es nie zur vollen Hingebung an dasselbe kommen lassen? [1]) Aus diesem Gesichtspunkt haben wir uns die Härten der platonischen Staatslehre, diese unnatürliche und gewaltsame Unterdrückung der individuellen Selbstbestimmung, diesen rücksichtslosen Verzicht auf die persönliche und die politische Freiheit zu erklären. Plato kann keinen andern Weg einschlagen, weil sein System nur diesen offen lässt. Die sittliche Idee kann sich hier nicht durch die freie Thätigkeit der Einzelnen vermitteln und ihre persönlichen Interessen als berechtigte in sich aufnehmen, sondern nur im Kampf mit denselben sich durchsetzen, weil die Idee überhaupt dem Menschen als ein jenseitiges gegenübersteht, zu dem er sich nur durch die Flucht aus der Sinnenwelt erheben kann. Wie Plato in der Physik des Weltbildners bedurfte, um die Materie gewaltsam der Idee zu unterwerfen, so bedarf er in der Politik der absoluten Herrschermacht, um den Egoismus der Individuen zu bändigen. Auf den aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist kann sich diese Politik nicht verlassen, die Idee des Staats muss als ein besonderer Stand existiren, in dem sie sich aber aus demselben Grunde der Einzelnen nur dadurch bemächtigen kann, dass diese alles dessen, worin das individuelle Interesse Befriedigung findet, entkleidet werden. Es findet hier also ein entsprechender Zusammenhang des Praktischen | mit dem Theoretischen statt, wie in der mittelalterlichen Kirche, die dem platonischen Staat mit Recht verglichen worden ist [2]). Wie in dieser aus der vorausgesetzten Transscendenz des Göttlichen die Trennung des Reichs Gottes von der Welt, die äusserliche Beherrschung der Gemeinde durch eine ihr jenseitige und unzugängliche, bei einem eigenen Stande niedergelegte Glaubenswahrheit, ebenso aber für den letztern die Lossagung von den wesentlichen individuellen Zwecken in Priester- und Mönchsgelübden hervorgieng, so haben sich auch für den platonischen Staat aus ähnlichen Voraussetzungen ähnliche Folgerungen ergeben.

---

[1]) Vgl. S. 736 f. 774. 762 f.

[2]) **Baur**, das Christliche d. Plat. Tüb. Zeitschr. 1837, 3, 36.

Eben diese Parallele kann uns aber dazu dienen, die platonische Politik noch von einer anderen Seite zu beleuchten. So fremdartig uns dieses Staatsideal anspricht, und so weit es von aller Ausführbarkeit abliegt, so bedeutend ist doch auch wieder seine Wahlverwandtschaft mit unserer Denkweise und mit der späteren geschichtlichen Wirklichkeit. Ja wir können geradezu sagen, es sei nur desshalb so unpraktisch ausgefallen, weil Plato darin auf griechischem Boden und in griechischer Weise ausführen wollte, was unter ganz anderen Verhältnissen und Voraussetzungen verwirklicht zu werden bestimmt war, weil er die Bestrebungen und Einrichtungen der Zukunft mit kühnem Griffe vorwegnahm; sein Fehler bestehe nicht darin, dass er sich mit phantastischer Willkühr selbstgemachte Ziele setzte, sondern nur darin, dass er die von der Geschichte gestellten Aufgaben, deren er mit prophetischem Blick sich bewusst wurde, vor der Zeit und desshalb mit unmöglichen Mitteln zu lösen versuchte [1]). Wie sehr uns in seinem Werke der Zwiespalt zweier Anschauungsweisen auffallen mag, des politischen Absolutismus, welcher alle Rechte des Einzelnen dem Staat opfert, und des philosophischen Idealismus, welcher den Menschen vom öffentlichen Leben in sich selbst zurückführt, um ihm in einer jenseitigen Welt höhere Ziele zu zeigen: es ist diess doch nur derselbe Gegensatz, welcher sich später in dem Kampfe des Griechen- und Römerthums mit dem Christenthum wiederholt hat. Wie ungerecht auch seine Urtheile über die Staaten und die Staatsmänner seines Volks nicht selten sein mögen: | seine Ueberzeugung, dass dem bestehenden Staatswesen nicht mehr zu helfen sei, dass vielmehr ein wesentlich neues an dessen Stelle treten müsse, hat die Geschichte bestätigt. Wenn er ferner die philosophische Einsicht der Regierenden für das unerlässlichste Mittel zu dieser Reform erklärte, und wenn er demgemäss seinen Staat aus den bekannten drei

---

[1]) Vgl. HERMANN Ges. Abh. 141. STEINHART Pl. W. V, 16 ff. SUSEMIHL II, 286 ff.

Ständen zusammensetzte, so hat er damit nicht allein für die mittelalterliche Unterscheidung des Lehr-, Wehr- und Nährstandes, sondern noch weit mehr für die neueren Einrichtungen, die aus jener hervorgiengen, ein Vorbild, unter Griechen das erste und einzige, geliefert; denn so wenig auch Plato seine „Wächter“ in unseren stehenden Heeren, oder seine regierenden Philosophen in unserem Beamtenstand wiedererkennen würde: die Aussonderung eines eigenen, für diesen Beruf erzogenen Kriegerstands aus den alten Volksheeren, und die Forderung einer wissenschaftlichen Vorbildung für die Beamten trifft doch im Princip mit seinen Ideen zusammen. Wenn uns weiter seine Vorschläge über die Weiber- und Kindergemeinschaft, die Erziehung und die Geschäfte der Frauen mit Recht abstossen, so stimmt dafür der Grundsatz [1], die Frauen den Männern rechtlich gleichzustellen und ihrer Erziehung die gleiche Sorgfalt zuzuwenden, mit den Forderungen des Christenthums und der Neuzeit vollkommen überein. Wie anstössig endlich Plato's Strenge gegen die grossen Dichter seines Volkes dem Alterthum gewesen sein mag, und wie viel auffallendes sie auch für uns hat: was ihr zu Grunde liegt, ist doch nur die wohlbegründete Ueberzeugung, dass die Religion einer durchgreifenden Verbesserung aus sittlichen Gesichtspunkten bedürfe. Nicht dass Plato alles diess angestrebt hat, nur die Art, wie er es zu erreichen hoffte, macht ihn zum Idealisten [2].

Neben dem vollkommenen Staat handelt Plato noch ausführlich genug von den „fehlerhaften“ Staaten, welche die gewöhnliche Erfahrung aufzeigt, ihren Einrichtungen und ihrer Verfassung [3]. So anziehend aber diese Erörterungen an sich selbst sind, und so sehr sie uns beweisen, dass es dem Philosophen für die Beurtheilung staatlicher Zustände weder an Erfahrung noch an Schärfe des Blicks gefehlt hat, so kann ich doch hier nicht näher darauf eingehen, da sie auf seine eigene Ansicht doch nur in untergeordneten Punkten ein weiteres Licht werfen. Nur das mag erwähnt werden, dass hier zwischen dem Staatsmann und der Republik eine kleine Differenz stattfindet. Jener nämlich zählt neben der vollkommenen Verfassung sechs unvollkommene auf, welche sich theils durch Zahl und Stand der Regierenden, theils durch die Gesetzlichkeit oder Willkührlichkeit der Herrschaft unterscheiden, und ihrem Werth nach so aufeinander folgen: Königthum, Aristokratie, gesetzliche und ungesetzliche Demokratie, Oligarchie, Tyrannis; die Republik dagegen nennt nur vier fehlerhafte Verfassungen und stellt diese nach theilweise veränderter Schätzung so, dass zuerst die Timokratie kommt, dann die Oligarchie, erst nach dieser die Demokratie, und zuletzt, wie früher, die Tyrannis; eine Abweichung, die wir uns ohne Zweifel daraus zu erklären haben, dass Plato wirklich erst später auf die genaueren Bestimmungen der Republik gekommen ist, während er sich im Politikus, wo es ihm zunächst nur um die Unterscheidung der wahren Staatskunst von der falschen zu thun ist, für die Beschreibung der letzteren noch an die herkömmlichen, von ihm selbst als ungenügend anerkannten [1]) Eintheilungsgründe hält [2]). Was übrigens die Form der Darstellung in der Republik betrifft, so habe ich auch schon an einem anderen Orte [3]) bemerkt, dass die Ableitung der verschiedenen Verfassungen auseinander ohne Zweifel nur die Abfolge hinsichtlich der Wahrheit und des Werthes ausdrücken, nicht aber die Art angeben soll, wie sie der geschichtlichen Erfahrung zufolge ineinander übergehen [4]).

---

[1] Den auch die Gesetze VII, 806, C aussprechen; s. o. S. 753, 5.

[2] M vgl. zu dem obigen die Abhandlung: „der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit“ in meinen „Vorträgen und Abhandlungen“ S. 62 ff. (2. Aufl. S. 68 ff.)

[3] Rep. VIII und IX, B vgl. IV, 445, C f. V, 449, A. Polit. 300, A ff.

---

[1]) S. Polit. 292, A und oben S. 761 f.

[2]) Denn was Deuschle Plat. Polit. 36 und nach ihm Susemihl genet. Entw. II, 307 ff sagen, um die Rangordnung der Verfassungen im Politikus auf anderem Weg zu erklären, scheint mir nicht überzeugend, und auch Hildenbrand's Bemerkungen darüber (Gesch. und Syst. d. Rechts- und Staatsphilosophie I, 146 f.) kann ich nur theilweise zustimmen.

[3]) Plat. Stud. 206 f., womit Hildenbrand a. a. O. 147 f. übereinstimmt.

[4]) Es erhellt diess, wie Hildenbrand richtig bemerkt, schon daraus, dass die ideale Verfassung, aus der alle anderen durch Entartung entstanden sein sollen, von Plato selbst (abgesehen von dem Mythus im Eingang des Timäus und im Kritias) gar nicht für etwas geschichtlich dagewesenes ausgegeben, sondern vielmehr (IX, 592, A f.) ausdrücklich anerkannt wird, sie sei, wenn auch an sich nicht unmöglich, doch thatsächlich nirgends zu fin-

12. Plato's Ansichten über die Religion und die Kunst.

Ueber diese beiden Gegenstände hat sich Plato ziemlich häufig, aber immer nur gelegentlich geäussert. Er hat weder die Religionsphilosophie noch die Aesthetik als solche in seinen Lehrplan aufgenommen, so dass sie als Theile seines Systems der Dialektik, der Physik und der Ethik beigeordnet, oder einer von diesen Wissenschaften untergeordnet werden könnten; aber er musste sich in der Ausführung seiner Lehre mit der Kunst und der Religion bald in der gleichen, bald in entgegengesetzter Richtung viel zu oft begegnen, als dass er sich der Aufgabe hätte entziehen können, sich und seinen Lesern von dem Verhältniss, in dem sie zur Philosophie stehen, Rechenschaft abzulegen. So wenig wir daher diese Erörterungen in die bisherige Darstellung einreihen konnten, so wenig dürfen wir sie andererseits ganz übergehen.

1. Die Religion. Was nun zuerst die Religion betrifft, so haben wir uns schon früher überzeugt, dass unserem Philosophen die wahre Religion mit der Philosophie, und das wahrhaft Göttliche mit den höchsten Gegenständen der philosophischen Betrachtung zusammenfällt. Die Philosophie ist ihm ja nicht blos ein theoretisches, sondern ebensosehr ein praktisches Verhalten, sie ist Liebe und Leben, Erfüllung des ganzen Menschen mit dem wahrhaft Seienden und Unendlichen[1]; welches besondere Feld bliebe da der Religion noch neben ihr übrig? Nur der Philosoph ist der wahrhaft Fromme und Gottgefällige, ihm müssen alle Dinge zum Besten dienen, für ihn ist auch der Tod nur eine Wiedervereinigung mit der Gottheit, weil er allein rein im Göttlichen lebt und es in sich nachbildet, und diesem Einen

---

den. Und Plato konnte auch unmöglich übersehen, dass die geschichtliche Aufeinanderfolge der verschiedenen Verfassungsformen seinem Schema durchaus nicht immer entsprach. Aber schon die für seine Darstellung massgebende Parallele mit der Entwicklung der Einzelseele, und die für diese gewählte Form der genealogischen Abfolge (VIII, 549, C. 553, A. 558, C. IX, 572, D) können zeigen, dass er hier keine geschichtliche, sondern eine ideale Entwicklung geben will; was ARISTOTELES freilich in seiner Kritik dieser Darstellung Polit. V, 12 vollständig verkannt hat.

[1] S. o. S. 532 ff.

gegenüber alles andere geringachtet[1]). Das ewige Wesen der Dinge, mit dem es die Philosophie zu thun hat, ist das höchste, was es giebt: die Ideen sind jene ewigen Götter, denen die Welt und alle Dinge in der Welt nachgebildet sind[2]), und die Gottheit im absoluten Sinn ist von der höchsten der Ideen nicht verschieden[3]). Auch wo Plato in unwissenschaftlicherer Weise von der Gottheit oder den Göttern redet, lässt sich diese seine eigentliche Meinung deutlich erkennen. Er beweist dem materialistischen Atheismus gegenüber das Dasein der Götter[4]) mit denselben Gründen, mit denen er anderwärts den philosophischen Materialismus widerlegt, die Ursächlichkeit der Ideen und das Walten der Vernunft in der Welt darthut[5]), mit der Unmöglichkeit, das Gewordene anders als aus einem Ungewordenen, die Bewegung anders, als aus der Seele, die geordnete und zweckmässige | Welteinrichtung anders, als aus der Vernunft, zu erklären; und in allem, was er über die Gottheit aussagt, ist die Idee des Guten, der höchsten metaphysischen und ethischen Vollkommenheit, der leitende Gesichtspunkt. Wie über allen Ideen als die Ursache alles Seins und Wissens diese höchste Idee steht, so steht über allen Göttern, gleich schwer zu finden und zu beschreiben, der Eine, ewige, unsichtbare Gott, der Bildner und Vater aller Dinge[6]). Wie jene durch den Begriff des Guten bezeichnet wird, so hebt Plato auch an diesem die Güte als seine wesentlichste Eigenschaft hervor[7]), und er stellt aus diesem

---

[1] Vgl. Symp. 211, E f. Theät. 176, B f. Rep. X, 613, A. Phädo 63, B — 69, E. 79, E — 81, A. 82, B f. 83, D f. 84, B u. a. Ebendesshalb ist (s. o. 694 f. 698) die Philosophie der einzige Weg zur höchsten Seligkeit nach dem Tode.

[2] S. o. 594, 5 Schl.

[3] S. S. 591 ff.

[4] Gess. X, 889, E — 898, C. (s. o. S. 649) XII, 966, D. 967, D vgl. Soph. 265, C f. Tim. 27, E f. Aehnlich, nur äusserlicher, schon Sokrates; s. S. 144 ff.

[5] Soph. 246, E ff. Phädo 96, A ff. Phileb. 28, D. 30, A ff. s. o. S. 544 f. 574 f.

[6] M. s. den Timäus, namentlich S. 28, C. 29, E. 34, A. 37, C. 41, A. 92, B. und dazu oben S. 594, 5. Dass es nur Einen Gott, und nicht etwa zwei sich bekämpfende Gottheiten geben könne, bemerkt Polit. 269, E.

[7] S. folg. Anm. und Rep. II, 379, A, wo die Erörterung über die

Grunde der alterthümlichen Vorstellung vom Neide der Gottheit und der Meinung, als ob auch das Böse von ihr herrühre, den Satz entgegen, dass sie durchaus gut und gerecht sei und schlechthin nur gutes und gerechtes wirke [1]). Aus der Güte der Gottheit leitet er ferner, im Gegensatz gegen die mythischen Göttererscheinungen, ihre Unwandelbarkeit ab, da das Vollkommene weder von anderem verändert werden könne, noch sich selbst verändern und ebendamit verschlechtern werde. Er fügt bei, sie werde auch den Menschen sich niemals anders zeigen, als sie ist, weil alle Lüge ihr fremd sei; denn der eigentlichsten Lüge, der Unwissenheit und Selbsttäuschung, sei sie nicht ausgesetzt, andere zu täuschen habe sie nicht nöthig [2]). Er rühmt | die göttliche Vollkommenheit, der keinerlei Schönheit und Trefflichkeit mangle [3]), die göttliche Macht, welche alles umfasse und alles, was überhaupt möglich ist, vermöge [4]), die Weisheit, welche alles auf's zweckmässigste einrichte [5]), die Allwissenheit, der nichts

---

Normen für theologische Darstellungen mit den Worten eröffnet wird: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον . . . οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι καὶ λεκτέον οὕτως; so dass demnach dieser Begriff den höchsten Masstab für alle Aussagen über die Götter bildet.

1) Tim. 29, D (s. o, S. 602, 1) vgl. Phädr. 247, A: φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Tim. 37, A. s. o. 594, 5. Rep. II, 379, B: οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθὸν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον . . . οὐδ᾽ ἄρα . . ὁ θεὸς, ἐπειδὴ ἀγαθὸς, πάντων ἂν εἴη αἴτιος u. s. f.; wenn daher dem Menschen Uebles widerfährt, ἢ οὐ θεοῦ ἔργα ἐατέον αὐτὰ λέγειν, ἢ εἰ θεοῦ . . . λεκτέον, ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι . . . κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν u. s. w. Theät. 176, C: θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ᾽ ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν, ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅ τι δικαιότατος. S. auch oben S. 718, 3.

2) Rep. II, 380, D ff. vgl. Symp. 208, B.

3) Rep. II, 381, B f. Gess. 900, C f.

4) Gess. IV, 715, E. X, 901, C f. 902, E. Tim. 41, A. 68, D. Die von Plato selbst angedeutete Schranke der Allmacht bezieht sich theils auf das moralisch theils auf das metaphysisch unmögliche. So ist es unmöglich, dass Gott sich verändern wolle (Rep. II, 381, C), es ist unmöglich, dass das Böse aufhöre (Theät. 176, A), und aus der Lehre von der Weltbildung und der Materie erhellt, dass die göttliche Schöpferthätigkeit durch die Natur des Endlichen beschränkt ist. Vgl. S. 642 ff. und THEOPHR. Metaph. S. 322 Brand. (Fragm. 12, 33 Wimm.).

5) Gess. X, 902, E. Phädo 97, C. Phileb. 28, D ff. und der ganze Timäus.

entgehe[1]), die Gerechtigkeit, welche kein Vergehen ungestraft und keine Tugend unbelohnt lasse[2]), die Güte, welche für alle auf's beste sorge[3]). Er weist nicht blos die anthropomorphistische Vorstellung, als ob die Gottheit einen Leib habe[4]), sondern auch alle jene anthropopathischen Erzählungen zurück, welche Leidenschaften, Streitigkeiten und Frevel aller Art von den Göttern aussagen[5]); er erklärt, dass sie über Lust und Unlust erhaben[6]), von allen Uebeln unberührt[7]) seien, er stellt sich der Meinung, als ob sie sich durch Gebete und Opfer beschwichtigen, oder vielmehr bestechen lassen, voll sittlicher Entrüstung entgegen[8]). Er zeigt ferner, dass alles von der göttlichen Vorsehung geordnet und regiert sei, und dass sich diese Fürsorge auf das kleine nicht minder, als auf das grosse erstrecke[9]), er ist namentlich in Betreff der Menschen überzeugt, dass sie ein sorgsam gepflegtes Eigenthum | der Gottheit seien[10]), und dass denen, welche sich durch Tugend ihr Wohlgefallen erwerben, alle Dinge zum Heil ausschlagen müssen[11]). Hält man dem aber die ungleiche und ungerechte Vertheilung der menschlichen Schicksale entgegen, so antwortet Plato: die Tugend trage ihren Lohn, die Schlechtigkeit ihre Strafe unmittelbar in sich selbst; beiden sei ferner eine vollständige Vergeltung im Jenseits gewiss; auch schon in diesem Leben werde aber in der Regel dem Rechtschaffenen Anerkennung und Dank, dem Verbrecher der allgemeine Hass und Abscheu am Ende nicht entgehen [1]). Dass aber überhaupt Böses in der Welt ist, diess erscheint unserem Philosophen zu unvermeidlich, als dass er nöthig fände, die Gottheit darüber noch ausdrücklich zu vertheidigen [2]). Alle diese Erörterungen führen in letzter Beziehung immer wieder auf Ein und dasselbe zurück. Die Idee des Guten ist es, aus deren Anwendung sich Plato jene erhabene Gotteslehre und jene Reinigung des Volksglaubens ergiebt, durch die er eine so wichtige Stelle in der Geschichte der Religion einnimmt. In dem gleichen Geiste erklärt er denn auch, bei der Gottesverehrung komme es einzig und allein auf die sittliche Gesinnung an: nur der könne der Gottheit gefallen, der ihr ähnlich sei, und ähnlich sei ihr nur, wer fromm, weise und gerecht sei; die Gaben der Schlechten können die Götter unmöglich annehmen, nur der Tugendhafte habe das Recht, sie anzurufen [3]). | Gott ist das Gute, wer nicht das Abbild seiner Güte in sich trägt, der steht mit ihm in keiner Gemeinschaft.

---

[1]) Gess. X, 901, D.

[2]) Gess. IV, 716, A. X, 904, A ff. 907, A. Theät. 176, C ff. Rep. X, 613, A vgl. II, 364, B u. a. St.

[3]) Gess. X, 902, B f. Rep. X, 613, A. Phädo 62, B. D. 63, B.

[4]) Phädr. 246, C.

[5]) Rep. II, 277, E ff. Krit. 109, B. Euthyphro 6, B. 7, B ff. Gess. XII, 941, B.

[6]) Phileb. 33, B.

[7]) Theät. 176, A.

[8]) Gess. X, 905, D ff. vgl. Rep. II, 364, B.

[9]) Tim. 30, B. 44, C. Soph. 265, C f. Phileb. 28, D ff. Gess. IV, 709, B. X, 899, D ff.; um der teleologischen Naturerklärung des Timäus nicht zu erwähnen. Vgl. Gess. IV, 716, C: Gott sei das Mass aller Dinge. Der Ausdruck πρόνοια, zunächst die berechnende Fürsorge bezeichnend, scheint sowohl für die weltbildende als für die weltregierende Thätigkeit der Gottheit hauptsächlich durch die sokratischen Schulen gebräuchlich geworden zu sein, wie er denn zunächst der sokratischen Teleologie entspricht; doch steht das Wort weder bei Plato (der nach Favorin bei Diog. III, 24 den Ausdruck θεοῦ πρόνοια aufgebracht haben soll) noch bei Xenophon für sich allein um die göttliche Vorsehung zu bezeichnen; Mem. I, 4, 6 (wo Krohn Sokr. und Xenophon 5 f. daran Anstoss nimmt, dass es so gebraucht werde) heisst προνοίας ἔργον nicht: „Werk der göttlichen Vorsehung", sondern (wie IV, 3, 6 das προνοητικὸν): „etwas aus vorsorgender Ueberlegung hervorgegangenes", Werk einer (nicht: der) πρόνοια.

[10]) Phädo 62, B ff. Gess. X, 902, B f. 906, A vgl. Polit. 271, D. Krit. 109, B.

[11]) Rep. X, 612, E: nur der Gerechte ist gottgefällig: τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ

Neben dem ewigen und unsichtbaren Gott kennt Plato, wie

ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα, εἰ μή τι ἀναγκαῖον αὐτῷ κακὸν ἐκ προτέρας ἁμαρτίας ὑπῆρχεν; mögen ihn auch scheinbare Uebel treffen: τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι, οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. — Εἰκός γ', ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. Theät. 176, A ff. Gess. IV, 716, C f. Apol. 41, C f.

[1]) M. s. hierüber vor allem die eingehenden Ausführungen Rep. IX, 576, C — 592, B. X, 612, A ff. IV, 444, E f. vgl. m. II, 358, A — 367 E, durch welche die ganze Republik den Charakter einer grossartigen Theodicee erhält; ferner Gess. IV, 715, E f. X, 903 B — 905, C vgl. m. 899, D ff. und was S. 742 ff. 705, 1 angeführt wurde.

[2]) Ueber den Ursprung und die Unvermeidlichkeit des Uebels und des Bösen vgl. m. S. 642 ff. S. 721. 736 f. 718 f. 787, 4.

[3]) Theät. 176, B ff. Rep. X, 613, A (s. o. S. 736, 2. 788, 11). Gess. IV, 716, C ff.

wir bereits wissen, auch sichtbare und gewordene Götter: die Welt und die Gestirne[1]. Diese sichtbaren Götter lässt er in der mythischen Darstellung des Timäus den sterblichen Theil des Menschen bilden[2], und er will hiemit, wie es scheint, den Gedanken ausdrücken, dass das Menschengeschlecht unter der Einwirkung der Sonne und der übrigen Gestirne entstanden sei, im übrigen aber beschränkt er ihre Bedeutung allem nach auf ihren natürlichen Zusammenhang mit unserem Weltkörper und auf jene Darstellung der ewigen Gesetze, deren Erkenntniss er für das beste erklärt, was uns aus der Betrachtung des Himmels zufliesse[3]. Die Meinung wenigstens, als ob in der Stellung der Gestirne Vorzeichen zukünftiger Ereignisse lägen, bezeichnet er[4] deutlich genug als einen aus Unwissenheit entsprungenen Aberglauben.

Durch diese Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne berührt sich nun Plato mit der Volksreligion, welche in den leuchtendsten Himmelskörpern ja gleichfalls Götter verehrte; und er versäumt es auch nicht, diesen Anknüpfungspunkt da zu benützen, wo er das Dasein der Götter zunächst für den gewöhnlichen Standpunkt beweisen will[5]. Hierauf beschränkt sich aber auch seine Uebereinstimmung mit dem Volksglauben. Er nennt die Seele des Weltganzen mit dem Namen des Zeus[6], er redet unzähligemale von den Göttern, wo er eigentlich nur die Gottheit im Sinn hat, er führt Zeus, Apollo u. s. w. in mythischen Darstellungen auf, aber an die Existenz dieser Götterwesen, so wie sie in der hellenischen Religion lebten, hat er nicht geglaubt, und er verhehlt diess auch nicht im geringsten; | er spricht vielmehr selbst da, wo er sie scheinbar anerkennt, so von ihnen, dass man wohl sieht, er halte sie für nichts weiter, als für mythische Gebilde. Er bestreitet die herrschenden Vorstellungen über sie in allen Theilen [1], er benützt und verwirrt dieselben in seinen Mythen mit aristophanischer Freiheit [2], und im Timäus [3] sagt er verständlich genug: es übersteige seine Kraft, von ihrer Bildung zu reden; man müsse aber wohl, dem Herkommen gemäss, denen Glauben schenken, die früher darüber gesprochen haben, da sie ja Abkömmlinge der Götter gewesen seien, wie sie sagen, und ihre Vorfahren selbst am besten gekannt haben müssen. Eine solche Erklärung überhebt uns jeder weiteren Untersuchung [4]. Nicht anders verhält es sich auch mit den Dämonen. So oft Plato dieser Zwischenwesen erwähnt [5], und so viel ihm die spätere Dämonologie zu entnehmen gewusst hat: dass er wirklich an sie glaube, giebt er nirgends mit einem Wort zu erkennen; wenn er vielmehr anderswo in der hergebrachten Weise von Schutzgeistern redet, so erklärt er Tim. 90, A. C die Vernunft für den wahren Schutzgeist des Menschen, und in der Republik [6] verordnet er, dass man ausgezeichnete Männer nach ihrem Tod als Dämonen verehren solle: das Dämonische ist nichts anderes, als das wahrhaft Menschliche. Für den Staat und für die Mehrzahl der Staatsbürger will er darum doch den Volksglauben und die hergebrachte Götterverehrung aufrecht erhalten wissen [7], nur sollen beide aus sittlichen Gesichtspunkten gereinigt[1]), und die Uebergriffe, zu denen ihre Vertreter auch damals | schon geneigt waren, verhindert werden[2]); ja in den Gesetzen[3]) will er nicht allein gegen Gottesläugnung und andere Religionsvergehen, sondern auch gegen Privatgottesdienste und den damit getriebenen Missbrauch mit strengen Strafen, selbst mit der Todesstrafe einschreiten. Denn wie unvollkommen auch der volksthümliche Götterglaube sein mag, und wie wenig sich ihm auch durch jene allegorischen Deutungen aufhelfen lässt, welche damals so beliebt waren[4]), so ist er doch nach Plato's Ueberzeugung allen denen unentbehrlich, welchen eine wissenschaftliche Bildung abgeht: man muss die Menschen zuerst mit Lügen erziehen, und dann erst mit der Wahrheit, man muss ihnen zuerst unter der Hülle der Dichtung heilsame Ueberzeugungen beibringen[5]); auch in der Folge sind aber nur die wenigsten für eine reinere Erkenntniss empfänglich; der Mythus und die auf Mythen gegründete Gottesverehrung ist daher für

---

[1] S. S. 686 f. Auch die Erde heisst Tim. 40, B f. vgl. Phädr. 247, A eine θεὸς.

[2] 41, A ff.

[3] Tim. 47, A ff.

[4] Tim. 40, C f. Hier ist nämlich (wie SUSEMIHL II, 218 mit Recht erinnert) τοῖς οὐ δυναμένοις ταῦτα λογίζεσθαι zu lesen. Auch Rep. VIII, 546, A beweist nichts dagegen. Aehnlich urtheilt Plato (s. o. 730, 5) über die Opferschau.

[5] Gess. X, 893, B ff., deren ganze Beweisführung schliesslich (898, C ff.) darauf hinauskommt, dass nicht allein das Weltganze sondern auch die einzelnen Gestirne beseelt sein müssen.

[6] Phileb. 30, C s. o. 579, 1. 598, 3.

---

[1] S. o. S. 788. Dass diese Polemik auch da, wo sie angeblich nur den Dichtern gilt, doch unmittelbar die Volksreligion selbst trifft, liegt am Tage.

[2] Z. B. Symp. 190, B ff. Polit. 272, B. Phädr. 252, C ff. Tim. 42, E f.

[3] 40, D; selbst die Gesetze äussern sich XII, 948, B noch ähnlich.

[4] Grote freilich (Plato III, 258 ff. 189) hat für die tiefe, fast zum Hohn fortgehende Ironie derselben kein Auge. Plato, sagt er, erkläre sich hier incompetent („*Here then Plato formally abnegates his own self-judging power, and submits himself to orthodox authority);* und schliesslich will er es wenigstens dahin gestellt sein lassen, ob es Plato damit ernst sei, oder ob Martin (Etudes II, 146) Recht habe, der hier eine Ironie sieht.

[5] Die hauptsächlichsten Stellen sind: Symp. 202, E ff. Phädo 107, D. 108, B. Rep. III, 392, A. X, 617, E. 620, D. Polit. 271, D. Apol. 27, C f. Phädr. 246, E. Gess. IV, 713, C. 717, B. V, 738, D. Krat. 397, D.

[6] VII, 540, B f.

[7] Nach Rep. II, 369, E ff. sollen selbst die „Wächter" zunächst durch

---

die Mythen erzogen werden, an deren Stelle (s. o.) nur bei dem kleineren Theile derselben später die wissenschaftliche Erkenntniss tritt; der öffentliche Kultus soll sich daher nach dem griechischen Herkommen richten (s. o. 775, 6). Die Gesetze, welchen die philosophischen Regenten der Republik fehlen, behandeln, wie wir diess später noch finden werden, die Volksreligion durchweg als die sittliche Grundlage des Staatswesens.

[1] S. o. S. 773. 788.

[2] Polit. 290, C ff.: so viel sich auch Priester und Wahrsager einzubilden pflegen, sind sie doch nur Diener des Staats. Um sie in dieser Stellung zu erhalten, beschränken die Gesetze VI, 759, D die Amtsdauer der Priester auf Ein Jahr.

[3] X, 907, D ff.

[4] M. s. hierüber, ausser den S. 283, 2 angeführten Stellen auch Ed. Müller, Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. Alten I, 242. Plato (Phädr. 229, C f. Rep. III, 378, D) findet diese Deutungen theils unfruchtbar und unsicher, theils bemerkt er auch ganz richtig, dass die Jugend die Mythen jedenfalls nicht nach ihrem etwaigen verborgenen Sinn, sondern buchstäblich auffasse.

[5] Rep. II, 376, E: das erste Erziehungsmittel ist die Musik, d. h. die Rede, λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθὲς, ψεῦδος δ' ἕτερον; Ναί. Παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγὼ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. Die Hauptmythen aber (377, D) seien die über Götter und Heroën, μῦθοι ψευδεῖς, die vor allem dann zu tadeln seien, ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται.

alle die erste und für die meisten die einzige Form der Religion[1]). Auf Plato's eigene Ansicht kann man aber natürlich aus dieser bedingten Anerkennung des Volksglaubens nicht zurückschliessen; er hat sich ja über sein Verhältniss zu demselben deutlich genug ausgesprochen. |

Nach allem diesem werden wir den religiösen Charakter, welcher der platonischen Philosophie mit Recht nachgerühmt worden ist, weit weniger auf der wissenschaftlichen, als auf der ethischen Seite zu suchen haben. Plato's wissenschaftliche Ueberzeugungen setzten ihn nicht allein mit dem Volksglauben in einen tiefgehenden Widerspruch, welcher durch die Anerkennung der sichtbaren Götter nur zum kleinsten Theil ausgeglichen wird, sondern sie hätten ihm bei folgerichtiger Entwicklung auch von den Bestimmungen, in denen er sich mit dem gewöhnlichen Monotheismus berührt, mehr als Eine unmöglich machen müssen. Denn wenn nur das Allgemeine ein ursprünglich und schlechthin wirkliches ist, so lässt sich nicht absehen, wie die Gottheit anders, als unpersönlich, gedacht werden könnte; und mag auch immerhin alles durch die Idee des Guten bestimmt und beherrscht sein, mag insofern die Annahme einer sittlichen Weltordnung durchaus auf dem Weg des platonischen Systems liegen, so will sich doch für jene auf's einzelste sich erstreckende Vorsehung, welche Plato so lebhaft verficht, in demselben nicht der Raum finden; so vollkommen vielmehr die Einrichtung der Welt im ganzen und grossen sein mag, so müsste doch im einzelnen, sollte man meinen, auch die Gottheit den Uebeln, welche aus der Natur des Körperlichen hervorgehen, nicht steuern können, und jedenfalls müsste der Mensch, dessen Willensfreiheit unser Philosoph doch sehr entschieden behauptet, mittelst ihrer viel Unheil stiften können. Was diese Bedenken bei Plato nicht aufkommen liess, was seiner Philosophie eine Wärme und eine praktische Richtung gab, die über seine wissenschaftlichen Grundsätze hinausgeht, was ihm sogar eine möglichst enge Anschliessung an den Volksglauben zum Bedürfniss machte, das ist jenes sittlich-religiöse Interesse, welches bei ihm, als ächtem Sokratiker, mit dem wissenschaftlichen so eng verknüpft ist. Die Philosophie ist ihm eben nicht blos ein Wissen, sondern ein den ganzen Menschen durchdringendes höheres Leben; und wird dabei allerdings vorausgesetzt, dass dieses Leben in seiner höchsten Vollendung durchweg auf's Wissen begründet sein werde, so erkennt doch Plato selbst an, dass sein wesentlicher Inhalt auch in anderer Form vorhanden sein könne: er zeigt uns in der begeisterten Liebe zum Schönen die gemeinsame, aller Erkenntniss vorangehende Wurzel der Sittlichkeit und der Philosophie, er lässt uns in der | unphilosophischen Tugend eine Vorstufe der philosophischen, im religiösen Glauben ein Analogon der wissenschaftlichen Einsicht erkennen, welches diese für die Mehrzahl der Menschen ersetzen muss. Können wir uns wundern, wenn er sich scheute, diese unvollkommeneren, aber doch seiner Ansicht nach wohlberechtigten Bildungsformen ohne Noth zu verletzen, wenn er selbst sich an sie hielt, um die Lücken seines Systems auszufüllen und Ueberzeugungen auszusprechen, für deren Begründung es ihn im Stich liess, während sie ihm für seine Person doch feststanden? Nur wird man den Werth solcher Aeusserungen nicht überschätzen dürfen. Die religiöse Bedeutung des Platonismus liegt zunächst in jener Verschmelzung des theoretischen und des praktischen Elements, in jener ethischen Stimmung, die ihm der sokratische Unterricht eingepflanzt hat, denn dadurch war es bedingt, dass die Philosophie hier nicht auf's Wissen beschränkt blieb, sondern sofort auf das persönliche Leben des Menschen angewandt wurde; die einzelnen Vorstellungen dagegen, in denen sich Plato mit der positiven Religion berührt, sind grösserentheils blosses Aussenwerk oder inconsequentes Zurücksinken in die Sprache der Vorstellung 1). |

---

[1]) Diese Voraussetzung liegt der ganzen Behandlung dieser Gegenstände bei Plato zu Grunde, vgl. S. 791, 7. Dass die philosophische Erkenntniss immer auf eine kleine Minderheit beschränkt sein müsse, ist Plato's entschiedene Ueberzeugung; vgl. S. 763 und Rep. IV, 428, E. VI, 496, A ff.

---

1) Neben den obigen Erörterungen könnte hier vielleicht auch eine Untersuchung über das Verhältniss der platonischen Philosophie zum Christenthum erwartet werden, über welches in älterer und neuerer Zeit so viel verhandelt worden ist. (Von älterem erinnere man sich nur z. B. an die Phantasieen über Plato's Trinitätslehre, worüber MARTIN Études II, 50 ff. BRANDIS II, a, 330 näheres nachweisen. Neuere Hauptschriften sind: ACKERMANN Das Christliche im Plato u. s. w. 1835, der aber doch zu wenig in

2. Die Kunst[1]). So wenig Plato die Religionsphilosophie als eigenen Theil seines Systems bearbeitet hat, ebensowenig hat er über das Wesen der Kunst und die Natur des Schönen selbständige Untersuchungen angestellt[2]). Auf beide kommt er allerdings oft genug zu sprechen, aber immer im Zusammenhang anderweitiger Erörterungen, und was er hier äussert, lässt eine schärfere Beachtung ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit doch gar sehr vermissen. Gerade weil Plato selbst Künstler, aber philosophischer Künstler ist, kann er der reinen Kunst nicht gerecht werden; gerade weil seine wissenschaftliche Weltanschauung zugleich eine ästhetische ist, kann er das, womit es die

---

den Kern der Sache eindringt; Baur Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1837, 3; Michelis Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. 1859 f. (Weiteres bei Ueberweg Gesch. der Phil. I, 127. 4. A.) Es ist indessen nicht dieses Orts, hierauf einzutreten. Hört man allerdings die theologischen Sprecher in dieser Sache, so gewinnt es nicht selten den Anschein, als könnte die platonische Philosophie nur aus dem Christenthum vollständig verstanden werden. Man fragt nach dem Christlichen im Platonismus, wie wenn das Christenthum eine von den Voraussetzungen jener Philosophie wäre, und nicht vielmehr sie eine von den Voraussetzungen und Quellen des Christenthums. Und es war diess auch wirklich die Vorstellung derer, welche die hohe Meinung von Plato's Uebereinstimmung mit dem Christenthum zuerst aufgebracht haben, der alexandrinischen Kirchenlehrer. Wie die hebräischen Propheten nicht aus dem Geist und der Geschichte ihrer Zeit, sondern aus der ihnen wunderbar mitgetheilten christlichen Geschichte und Dogmatik heraus geredet haben sollten, so sollte auch Plato aus der Quelle der christlichen Offenbarung, theils der inneren (dem Logos), theils der äusseren (dem alten Testament), geschöpft haben. Eine streng geschichtliche Betrachtung wird indessen das Verhältniss umzukehren, und nicht nach dem Christlichen im Platonismus, sondern nach dem Platonischen im Christenthum zu fragen haben. Diese Frage geht aber nicht die Geschichte der griechischen Philosophie, sondern die der christlichen Religion an.

[1]) Ruge Platonische Aesthetik. E. Müller Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten I, 27 — 129. 228 — 251. Vischer Aesthetik I, 90 ff. 98 f. II, 60. 359 f. Straeter Stud. z. Gesch. d. Aesth. 1. H. die Idee des Schönen in d. Plat. Phil. Weiteres bei Ueberweg Grundr. I, 141 4. A.

[2]) Dass ich weder den grösseren Hippias noch den Io für platonisch halte, ist schon S. 418 bemerkt worden. Auch sie würden aber den obigen Satz nur wenig modificiren, da der Hippias auf kein positives Resultat hinarbeitet, und der Io nur die dichterische Begeisterung, und auch diese ohne eingehende Untersuchung bespricht.

Kunst zu thun hat, von dem, was die Philosophie anstrebt, das Schöne von dem Wahren und Guten nicht scharf unterscheiden. Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit Aristoteles. Dieser verzichtet auf alle künstlerische Behandlung, er schliesst ebenso von dem Inhalt seines Systems alle ästhetischen Motive, so weit es dem Griechen möglich ist, aus, um nur die wissenschaftlichen gelten zu lassen; aber gerade dadurch gewinnt er der Kunst gegenüber die Freiheit, sie in ihrem eigenthümlichen Wesen zu verstehen and gelten zu lassen.

Es bestätigt sich diess gleich an dem ersten Grundbegriff der Aesthetik, dem Begriff des Schönen. Von den zwei Bestandtheilen, welche sich in allem Schönen durchdringen, die sinnliche Erscheinung und die Idee, die konkrete Individualität und die allgemeine Bedeutung, kann Plato dem ersten keinen eigenthümlichen Werth beilegen: ein wahres und wesenhaftes ist für ihn nur das unsinnliche Allgemeine, das Sinnliche und Einzelne mag wohl zu diesem | hinführen, aber nur so, dass man sich zugleich von ihm abkehrt und es hinter sich lässt. Hieraus folgt sofort, dass er das Wesen des Schönen nur im Inhalt, nicht in der Form suchen, seinen Unterschied vom Wahren und Guten verkennen, die schöne Erscheinung gegen den gestaltlosen Begriff zu etwas untergeordnetem und gleichgültigem, ja zu einem störenden Beiwerk herabsetzen muss. Jener für die griechische Denkweise so bezeichnende Sprachgebrauch, wornach schön und gut fast gleichbedeutende Ausdrücke sind, ist von Plato beibehalten worden, nur in umgekehrter Richtung: während die herrschende Auffassung mehr das Gute auf's Schöne zurückführt, wird von ihm, nach sokratischem Vorgang [1]), wenn auch ideeller, das Schöne auf's Gute zurückgeführt. Nur eine schwache Andeutung ihres Unterschieds findet sich in der Bemerkung [2]), dass die Schönheit desshalb einen so eigenthümlich überwältigenden Eindruck hervorbringe, weil sie schon in der himmlischen Welt vor allen Ideen hervorgeleuchtet habe, und auch in der jetzigen, im Unterschied von der Einsicht und der Tugend, sich dem Auge in hellem Glanz offenbare. Im übrigen aber wird der eigen-

---

1) S. o. S. 125.

2) Phädr. 250, B. D.

thümliche Begriff des Schönen immer wieder in den des Guten aufgelöst. Das Urschöne soll körper- und farblos sein, es soll mit nichts besonderem, weder einem Leiblichen noch einem Geistigen, verglichen werden, es soll keinem anderen als Eigenschaft anhaften [1]; nur die unterste Stufe an der Leiter des Schönen soll die körperliche Schönheit sein, das höhere die schönen Seelen, weiter die Tugenden und die Wissenschaften, das höchste aber jene reine Idee des Schönen, welcher nichts der Erscheinung angehöriges mehr anhängt [2]. Mögen daher auch Mass und Harmonie [3], Reinheit [4] und Vollendung [5] als Merkmale des Schönen hervorgehoben werden: diese Merkmale sind ihm nicht eigenthümlich, sondern die gleichen, mit Einschluss der Schönheit selbst, kommen auch | dem Guten zu [6]; auch die Tugend ist Schönheit und Harmonie [7], auch an die Wahrheit und die Wissenschaft ist der Masstab der Reinheit anzulegen [8]. Alles Gute ist schön [9], und das Urgute ist von unsagbarer Schönheit [10], wobei aber eben an den eigenthümlichen Begriff des Schönen nicht gedacht ist.

Neben dem Gegenstand, mit dem es die Kunst zu thun hat, kommt weiter die Geistesthätigkeit in Betracht, aus der sie hervorgeht; und diesen Punkt hat Plato allerdings nicht übersehen; aber was er darüber sagt, liegt doch von einer genaueren Untersuchung und einer scharfen Bestimmung über das Wesen der Phantasie noch weit ab. Die Quelle aller künstlerischen und dichterischen Hervorbringung ist ihm zufolge eine höhere Begeisterung; und insofern ist die Kunst gleichen Ursprungs mit der Philosophie; aber während in dieser der enthusiastische

---

[1] Symp. 211, A. E vgl. Rep. V, 476, A ff. 479, A u. oben S. 555.

[2] Symp. 208, E ff. (s. oben S. 513 f.) vgl. Rep. III, 402, D.

[3] Phileb. 64, E ff. 66, B. Tim. 87, C vgl. 31, B. Soph. 228, A. Polit. 284, A.

[4] Phileb. 53, A vgl. 51, B. 63, B. 66, C.

[5] Tim. 30, C. Phil. 66, B.

[6] Phileb. 64, E ff. 66, B. 60 B f.

[7] S. o. S. 742. Rep. IX, 591, D.

[8] Phileb. 53, A f. 62, C.

[9] Tim. 87, C vgl. Gess. IX, 859, D. Gorg. 474, C ff., zahlloser Stellen, in denen καλὸς und ἀγαθὸς synonym stehen, nicht zu erwähnen.

[10] Rep. VI, 509, A.

Drang durch strenge dialektische Zucht geläutert und zum Wissen entwickelt ist, bleibt der Künstler bei unklaren Vorstellungen und Ahnungen stehen, es fehlt ihm an einem deutlichen Bewusstsein über sein Thun[1]) und an richtigen Begriffen über die Gegenstände, welche er darstellt[2]), und er lässt sich desshalb auch bei seinen Schöpfungen nicht durch ein kunstmässiges und wissenschaftliches Verfahren, sondern durch eine unklar tastende Empirie leiten[3]). Aus dieser Unwissenschaftlichkeit geht dann weiter jene Trennung verwandter Kunstzweige hervor, welche der von Plato bekämpften, aus dem gleichen Grund entsprungenen Trennung der Tugenden entspricht[4]). Es gilt diess wenigstens nach Plato von der Kunst, so wie sie sich ihm in der | Wirklichkeit darstellte, ohne Ausnahme; dass es an sich allerdings eine höhere, einheitlichere, von klarer Erkenntniss getragene Kunst geben könnte, hat er wenigstens an Einer Stelle angedeutet[5]). Aber wie diese vollendete Kunst nichts anderes als angewandte Philosophie wäre, so wird andererseits von der gewöhnlichen dadurch, dass sie Plato aus einer unmethodischen Begeisterung herleitet, nur solches ausgesagt, was ihr mit jeder unphilosophischen Geistesthätigkeit gemein ist: das eigenthümliche Wesen der künstlerischen Phantasie ist damit nicht bezeichnet.

---

[1]) Phädr. 245, A. Apol. 22, B. Meno 99, D. Gess. IV, 719, C. (Io 533, D ff.) vgl. oben S. 511 f. 497 f.

[2]) Rep. X, 598, B—602, B. Gess. VII, 801, B. — Symp. 209, D, wo er sich günstiger über Homer und Hesiod äussert, redet Plato nach der gemeinen Meinung.

[3]) Phileb. 55, E f. 62, B.

[4]) Rep. III, 395, A, vgl. Symp. 223, D, wird diess von der tragischen und komischen Poësie gesagt; der Io führt es 532, B f. 534, B f. nicht ohne Uebertreibung weiter aus. Vgl. was S. 501 angeführt wurde.

[5]) Symp. a. a. O. erinnert sich der Erzähler, dass Sokrates dem Agathon und Aristophanes das Geständniss abgenöthigt habe, τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ (diess ist, im Gegensatz gegen die τριβὴ ἄτεχνος, zu betonen) τραγῳδιοποιὸν ὄντα κωμῳδιοποιὸν εἶναι. Da nämlich mit der Kenntniss des Guten und Richtigen auch die des Verkehrten gegeben ist, und jene ohne diese unvollständig wäre (Rep. III, 409, D. VII, 520, C. Phädo 97, D. Gess. VII, 816, D. Hipp. d. Kl. 366, E), so wird der, welcher als Tragiker die Menschen in ihrer Grösse darstellen will, auch als Komiker ihre Thorheiten (denn diese sind nach Phileb. 48, A ff. Gegenstand der Komödie) darzustellen im Stande sein müssen, und da es sich bei jeder derartigen Darstellung um eine Wirkung auf's menschliche Gemüth handelt, so wird der tragische so gut wie der komische Effekt, wenn er kunstmässig erreicht werden soll, eine wissenschaftliche Menschenkenntniss voraussetzen (vgl. auch Phädr. 270, E ff.), diese andererseits wird ihren Besitzer gleichsehr zu dem einen wie zu dem anderen befähigen. Vgl. Müller a. a. O. 232 ff.

Wollen wir den Begriff der Kunst genauer bestimmen, so liegt ihr unterscheidendes Merkmal nach Plato in der Nachahmung[1]); oder wenn alles menschliche Thun im höheren Sinn eine Nachahmung der Idee ist, so unterscheidet sich die Thätigkeit des Künstlers von anderen dadurch, dass sie nicht das unsinnliche Wesen der Dinge in dem sinnlich Realen, sondern nur ihre Erscheinung in Scheingebilden nachahmt[2]). Welchen Werth können wir aber einer | solchen Nachahmung beilegen? An sich selbst ist sie nur ein Spiel, sie will uns Genuss und Unterhaltung, nicht Belehrung oder Nutzen gewähren[3]), und so wie sie in der Regel behandelt wird, ist dieses Spiel nichts weniger als gefahrlos. Um zu gefallen schmeichelt die Kunst den Neigungen der Menschen und insbesondere denen der Massen[4]); der Inhalt ihrer Darstellung ist grossentheils unsittlich und verkehrt; unwissenschaftlich, wie sie sind, und auf die Nachbildung der gewöhnlichen Denkweise beschränkt[5]), verbreiten die Dichter und Künstler die unwürdigsten Vorstellungen über die Götter, die sittengefährlichsten Grundsätze und Beispiele 1). Jene sinnliche Mannigfaltigkeit und Ueppigkeit, durch welche sie zu gefallen suchen, verweichlicht und verderbt die Menschen 2), jene Nachbildung des Unwürdigen und des Schlechten, welche in der Dichtkunst und in der Musik, ganz besonders aber im Schauspiel, einen so breiten Raum einnimmt, wird den Zuhörer und den Darsteller unvermerkt an verwerfliche Gesinnungen und Handlungen gewöhnen 3); ja die Nachahmung fremder Charaktere wird an und für sich schon der Einfalt und Lauterkeit des eigenen Eintrag thun 4). Wenn endlich jede tragische Wirkung auf der Erregung des Mitleids und des Jammers, jede komische auf Erregung der Lachlust, und in letzter Beziehung auf Schadenfreude beruht, wenn die Dichter für Liebe, Zorn, Furcht, Eifersucht u. s. w. unser Mitgefühl in Anspruch nehmen, so sind alles diess tadelnswerthe Leidenschaften, die wir nicht in uns grossziehen, und an deren Darstellung wir uns nicht erfreuen dürfen 5). Damit diese Nachtheile vermieden werden, müssen die Künstler einer strengen Aufsicht unterworfen und damit die Kunst einen würdigen Inhalt erhalte, muss sie als sittliches Bildungsmittel | behandelt werden. Plato verlangt demnach, dass über alle künstlerischen Darstellungen das Urtheil sachverständiger Richter, welche ihren Gegenstand genau kennen, eingeholt werde 6), er will die Mythenbildung und alle Kunstübung überhaupt als einen Theil der

---

[1]) Rep. II, 373, B. Gess. II, 668, A ff. IV, 719, C. Phädr. 248, E. Polit. 306, D vgl. folg. Anm.

[2]) Soph. 266, B ff. (vgl. 233, D ff.), wo alle nachahmenden Künste unter dem Namen der εἰδωλοποικὴ zusammengefasst werden; namentlich aber Rep. X, 595, C — 598, D. Während die hervorbringenden Künste (z. B. die Zimmerkunst) nach dieser Stelle die Ideen nachbilden, sind die im engeren Sinn nachahmenden Künste, wie Malerei und dramatische Poësie, φαντάσματος μίμησις, sie bringen nicht ein Wirkliches hervor, sondern τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ, nur ein εἴδωλον der Dinge, sie sind daher πόῤῥω τοῦ ἀληθοῦς, τρίται ἀπὸ τῆς ἀληθείας u. s. f.; die Dichter sind (600, E) μιμηταὶ εἰδώλων ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων, ihre ἀλήθεια bleibt ihnen fremd. Weiter sehe man Krat. 423, C f. Gess. X, 889, C f.

[3]) Polit. 288, C. Rep. X, 602, B. II, 373, B. Gess. II, 653, C. 655, D. 656, C vgl. Gorg. 462, C.

[4]) Gorg. 501, D ff. Gess. II, 659, A ff. Rep. X, 603, A f.

[5]) S. o. und Tim. 19, D.

---

1) Rep. II, 377, E — III, 392, C. Euthyphro 6, B und oben S. 773. 788.

2) Gorg. a. a. O. Gess. II, 669, A ff. vgl. VII, 812, D. Rep. III, 399, C f.

3) Rep. III, 395, C ff. 398, D f. 401, B. Gess. VII, 816, D.

4) Rep. III, 394, E ff. 396, A ff.

5) Rep. X, 603, C — 607, A. III, 387, C ff. Phileb. 47, D ff. Gess. VII, 800, C f.

6) Gess. II, 668, C ff. vgl. Rep. X, 601, C ff.: es gebe drei Künste, die χρησομένη, die ποιήσουσα, die μιμησομένη. Wer ein Werkzeug gebrauche, müsse wissen, wie es beschaffen sein soll, der Verfertiger, dem er seinen Auftrag giebt, erhalte dadurch über denselben Gegenstand eine richtige Vorstellung, dem blossen Nachahmer (z. B. dem Maler, der eine Flöte oder einen Zaum malt) fehle beides. Aus dieser Stelle ergiebt sich leicht, was andere Stellen bestimmter sagen, dass eben auch die Nachahmung, sofern sie nicht blosses Spiel, sondern Erziehungsmittel sein soll, der Leitung des Sachverständigen, des Philosophen, zu folgen hat.

öffentlichen Erziehung unter die Leitung der Staatsbehörden gestellt, alles, was mit den sittlichen Zwecken des Staats nicht übereinstimmt, daraus entfernt wissen [1]). Er verbietet in der Republik alle die Mythen, welche von Göttern und Helden unwürdiges aussagen [2]); er verbannt die dramatische Poësie gänzlich aus dem Staate, und der epischen gestattet er neben der einfachen Erzählung die Nachbildung fremder Reden nur dann, wenn dieselben als sittliches Vorbild dienen können [3]); so dass demnach, wie er selbst bemerkt [4]), von der gesammten Dichtkunst nur Hymnen auf die Götter und Loblieder auf wackere Männer übrig bleiben. Er will ferner nur eine solche Musik und solche Versmasse zulassen, welche in den verschiedenen Lebenslagen eine männliche Gemüthsstimmung ausdrücken [5]). Er bemerkt endlich, dass die gleichen Grundsätze auch für die bildenden Künste zu gelten haben [6]). Aehnlich äussert | er sich in den Gesetzen, welche gleichfalls namentlich der Musik grosse Aufmerksamkeit zuwenden. Alle Dichtungen, Gesänge, Melodieen und Tänze sollen sittliche Gesinnungen darstellen, sie alle sollen darauf ausgehen, die Ueberzeugung zu befestigen, dass nur der Tugendhafte glücklich, der Schlechte stets unglücklich sei [7]); alle diese Kunstübungen sollen desshalb vom Staat streng beaufsichtigt [8]), allen Neuerungen darin vorgebeugt werden [9]).

---

[1]) Rep. II, 376, E ff. (s. o. S. 772), und in den Gesetzen (s. Anm. 7 ff.). Statt alles anderen stehe hier Rep. II, 377, B: πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον· Mythen der ersteren Art sollen dann allgemein eingeführt werden.

[2]) II, 376, E — III, 392, E.

[3]) III, 392, C — 398, B. X, 595, A — 608, B. Bei diesen Auseinandersetzungen hat es Plato hauptsächlich mit Homer zu thun, dessen Bestreitung er X, 595, B mit ähnlichen Worten eröffnet, wie Arist. Eth. N. I, 4 seine Polemik gegen ihn selbst: φιλία γέ τίς με καὶ αἰδὼς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκωλύει λέγειν . . . ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ u. s. w.

[4]) X, 607, A.

[5]) III, 398, C — 401, A, wo auch näheres über die betreffenden Harmonieen und Versmaase.

[6]) A. a. O. 401, B.

[7]) II, 653, A ff. 660, E ff. VII, 800, B ff. 814, D ff.

[8]) II, 656, C. 671, D. VII, 800, A. 801, C f. 813, A.

[9]) II, 656, D ff. VII, 797, A — 800, B.

Der Werth künstlerischer Darstellungen soll nicht nach dem Geschmack der Masse, sondern nach dem der Besten und Tugendhaftesten, nicht von der Menge, welche im Theater die Bänke füllt, sondern von ausgewählten Richtern beurtheilt werden[1]. Die ganze Bürgerschaft soll nach den Altersstufen in Chöre getheilt, mit der Uebung soll auch ein theoretischer Unterricht in den Elementen der Musik verknüpft werden, damit für jeden Fall die passenden Versmasse und Melodieen ausgewählt werden[2], alle Künsteleien dagegen sollen aus dem Musikunterricht verbannt sein[3]. Kein Gedicht, keine Sangesweise und kein Tanz soll ohne Zustimmung der Obrigkeit verbreitet, eine Sammlung bewährter Lieder, Melodieen und Tänze, theils für die Männer, theils für die Weiber berechnet, soll angelegt werden[4]. Auch die dramatische Poësie wird hier als Bildungsmittel zugelassen: die Komödie soll uns über das Hässliche belehren, was zu meiden, die Tragödie über das Schöne, was anzustreben ist; nur darf auch hier die Staatsaufsicht nicht fehlen, in der Komödie sollen nur Sclaven oder Fremde auftreten, und niemand soll es verstattet sein, einen Bürger zu verspotten[5].

Eine Eintheilung der Künste, welche irgend auf Vollständigkeit Anspruch machte, hat Plato nicht gegeben. Da, wo er von der Musik handelt, unterscheidet er von den Reden und Mythen die Sangesweisen und Melodieen nebst den Versmassen[6], bei den ersteren | sodann wieder den Inhalt und die Form[7], und die Form betreffend erzählende, nachahmende und gemischte Dichtung[8]. Anderswo bezeichnet er als die Theile der Musik Lied und Tanz, ohne doch diese Eintheilung weiter zu verfolgen[9].

---

[1] II, 658, E ff.

[2] II, 664, B ff. 667, B — 671, A. VII, 812, B.

[3] VII, 812, D f.

[4] VII, 800, A. 801, D. 802, A ff. vgl. 811, D ff.

[5] VII, 816, D ff. XI, 935, D ff.

[6] Rep. II, 398, B f. 399, E.

[7] λόγοι und λέξις a. a. O. 392, C.

[8] Ebd. 392, D — 394, C vgl. X, 595, A. Die nachahmende Poësie wird in Komödie und Tragödie getheilt, indem unter der letzteren das Epos mitbegriffen wird (Symp. 223, D. Rep. III, 394, C. X, 595, B. 607, A. Gess. VII, 816, D ff.). Eine Art Definition der Tragödie s. Phädr. 268, D.

[9] Gess. II, 654, B. 672, E ff.

Der bildenden Künste wird immer nur ganz beiläufig erwähnt[1]). Eine Theorie der Kunst, diess sehen wir auch hieraus, lag nicht in Plato's Absicht.

Mit den übrigen Künsten stellt Plato[2]) auch die Redekunst zusammen, sofern sie gleichfalls, so wie sie gewöhnlich beschaffen ist, nur gefallen, nicht belehren und nützen wolle; und welche Vorwürfe ihr aus diesem Gesichtspunkt gemacht, wie geringschätzig die Künste der gewöhnlichen Rhetoren von Plato behandelt werden, haben wir theilweise auch schon früher gesehen[3]). Er selbst steckt ihr ein höheres Ziel: er verlangt von dem Redner dialektische Bildung und wissenschaftliche Kenntniss der Dinge, über die er spricht, und der menschlichen Seele, auf die er wirken will, damit er im Stande sei, die Ueberzeugungen und den Willen seiner Zuhörer mit kunstmässiger Berechnung zu leiten[4]); mit dieser Kunst soll er sich aber in den Dienst der Gottheit stellen, um als ein Gehülfe des wahren Staatsmanns dem Recht und der Sittlichkeit zur Herrschaft zu verhelfen[5]). Die Rhetorik soll daher, so wie ihre Aufgabe von Plato bestimmt wird, ein Ableger der Philosophie sein[6]) und die gleichen sittlichen Zwecke, wie diese, verfolgen. Beide fallen allerdings nicht schlechthin zusammen: während der Philosoph seine Zuhörer durch Mittheilung der Wahrheit und methodische Anleitung zu ihrer Erforschung belehrt, handelt es sich für den Redner blos um ihre Ueberredung, um eine Einwirkung auf ihren Willen und ihre Neigung[7]); und da die Mehrzahl der

---

[1]) So Rep. II, 373, B. III, 401, B. X, 596, B ff. 601, C. 603, A. V, 472, D. Polit. 288, C u. ö.

[2]) Gorg. 501, D ff. vgl. Phädr. 259, E ff.

[3]) S. 509 f., wozu weiter Phädr. 266, D ff. 272, D ff. z. vgl.

[4]) Phädr. 259, E — 266 C. 269, E — 274, B. Die Redekunst wird hier durchaus unter den Geschichtspunkt der psychischen Einwirkung gestellt, sie ist (261, A. 271, B) ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.

[5]) Phädr. 273, E f. Gorg 480, B f. 504, D f. 527, C. Polit. 304, A ff.

[6]) Denn nur wer die φύσις τοῦ ὅλου kenne, vermöge die der Seele richtig zu beurtheilen und zu behandeln, und nur aus der Philosophie könne der Redner das ὑψηλόνουν καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν schöpfen, dessen er bedürfe. Phädr. 269, E ff.

[7]) Es eignet ihr (Polit. 304, C) τὸ πειστικὸν πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς, sie ist (Anm. 4) eine Seelenlenkung; πειθὼ γὰρ ἐν τούτῳ (der Seele) ποιεῖν ἐπιχειρεῖ (Phädr. 271, A.)

Menschen zur wissenschaftlichen Erkenntniss nicht befähigt ist, wird er sich hiefür nur an Wahrscheinlichkeitsgründe halten können und selbst eine Täuschung derer, die er bereden will, nicht scheuen dürfen[1]; wie ja auch Plato selbst in seinen Gesprächen in die dialektische Untersuchung nicht selten populärere rednerische Ansprachen verwoben, und sich hiefür namentlich mancher Mythen erfolgreich bedient hat[2]. Da aber nur der Philosoph im Stande sein soll, die Redekunst richtig zu handhaben, und da eben derselbe, oder was für Plato damit zusammenfällt: der wahre Staatsmann über die Anwendung dieser Kunst ausschliesslich zu entscheiden hat, kann sie nur als ein Hülfsmittel betrachtet werden, dessen der Philosoph sich bedient, um seine Grundsätze bei der unphilosophischen Masse zur Geltung zu bringen; für seine eigentliche Aufgabe dagegen leistet sie nur wenig[3], und wenn sie ihren Zusammenhang mit der Philosophie aus den Augen verliert, sinkt sie zu einer schmeichlerischen Afterkunst herab[4].

Eine genauere und tiefer in's einzelne eingehende Untersuchung über die Regeln dieser Kunst hat Plato nicht gegeben, wie diess auch ganz natürlich war, da er ihr einen so untergeordneten Werth beilegte.

---

[1] Diess setzt wenigstens der Phädrus voraus, wenn er 261, D ff. 273, D die Nothwendigkeit der Dialektik für den Redner mit der Bemerkung beweist: der μέλλων ἀπατήσειν μὲν ἄλλον, αὐτὸς δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι müsse wissen, worin die Dinge sich ähnlich und unähnlich seien, und diess könne niemand wissen, wenn er nicht weiss, ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων, das εἰκὸς τοῖς πολλοῖς entstehe δι ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς, das Wahrscheinliche werde aber der, welcher die Wahrheit kennt, am leichtesten finden. Könnte aber diess auch an sich selbst nur von der gegnerischen Voraussetzung aus gesagt sein, so nimmt doch auch der Politikus a. a. O. an, dass die wahre Staatskunst sich unter Umständen der Rhetorik, der Kunst unwissenschaftlicher Ueberredung, bediene, und in der Republik (s. o. S. 792) erklärt Plato die „Lügen," d. h. die Mythen, für ein den meisten, und der Jugend durchaus, unentbehrliches Erziehungsmittel.

[2] M. vgl. zu dem obigen Hirzel Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato (Lpz. 1871), der aber doch in der Gleichstellung des Rhetorischen und des Mythischen etwas zu weit geht.

[3] Wie diess der Phädrus 273, E f. andeutet.

[4] S. o. S. 509 f. und Phädr. 260, E.

13. Die spätere Form der platonischen Lehre. Die Gesetze.

Unsere bisherige Darstellung hielt sich an diejenigen Quellen, welche uns die ursprüngliche Gestalt des platonischen Systems am reinsten erkennen lassen. Ist aber dieses seine einzige Gestalt, oder | hat es von seinem Urheber noch eine spätere Umbildung erfahren? Für die letztere Annahme lässt sich zweierlei anführen: die Berichte des Aristoteles über die platonische Lehre und die Schrift von den Gesetzen. Aus Aristoteles erfahren wir, dass Plato in den Vorträgen, welche dieser Philosoph von ihm hörte, die Grundlehren seines Systems in mancher Beziehung anders gefasst hatte, als in seinen Schriften. Während er die Ideen früher auf alles, was Gegenstand des Denkens ist, ausgedehnt hatte, beschränkte er sie jetzt auf die Naturdinge [1]. Um ferner auszudrücken, dass in den Ideen die Einheit mit der Vielheit verknüpft sei, bezeichnete er dieselben als Zahlen, und er bestimmte den Unterschied dieser Idealzahlen von den mathematischen dahin, dass jene der Art nach verschieden seien, und desshalb nicht zusammengezählt werden können, diese der Art nach gleich und daher zusammenzählbar, dass zwischen jenen eine begrifflich bestimmte Reihenfolge stattfinde, während diess bei diesen nicht der Fall sei [2]. Von dem gleichen Gesichtspunkt aus sagte er, die Ideen entstehen aus zwei Elementen [3], aus dem Einen und dem Unbegrenzten; das letztere beschrieb er näher als das Gross-und-Kleine, und sofern die Zahlen aus ihm hervorgehen, als die unbestimmte Zweiheit [4], das Eine setzte er dem Guten oder der höchsten Idee gleich 1). Zwischen die Ideen und die sinnlichen Dinge stellte er das Mathematische in die Mitte 2). Aus den Zahlen, in ihrer Verbindung mit dem Grossen und Kleinen,

---

[1] S. o. 587, 2.

[2] S. S. 567 ff. 591, 3. Die Behauptung des Philoponus De an. C, 2, m., dass alle Ideen Dekaden seien, wird von Brandis II, a, 318 mit Recht verworfen.

[3] Dass er sich für diese des Ausdrucks στοιχεῖα bediente, sagt Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 12: τὰς ἀρχὰς ἃς στοιχεῖα καλοῦσιν οὐ καλῶς ἀποδιδόασιν. S. auch De an. I, 2. 404. b, 25 (s. o. 636, 4) und was S. 671, 2 angeführt ist.

[4] M. vgl. hierüber ausser den S. 609, 1. 614. 628 f. 632 f. 591, 2 gegebenen Nachweisen auch meine Platon. Stud. 217 ff. und Susemihl Genet. Entw. II, 509 ff. 532 ff. Wenn jedoch dieser Gelehrte S. 533 f. die Angaben über die unbestimmte Zweiheit, welche Alexander (zu Metaph. I, 6. 987, b, 33 und I, 9. 990, b, 17. Schol. 551, a, 31 ff. 567, b, 31 ff. vgl. Simpl. Phys. 104, b. Schol. 362, a, 7) der aristotelischen Schrift über das Gute

---

entnommen hat, bestreitet, und im Zusammenhang damit diese Schrift selbst mit Rose für unächt erklärt, so kann ich ihm hierin nicht beitreten. Da die Ideen Zahlen seien, sagt Alex., seien die Principien der Zahl auch die ihrigen; die Prinzipien der Zahl aber seien die Monas und die Dyas; die letztere, weil sie das erste Nichteins (πρώτη παρὰ τὸ ἕν) sei, und das Viel und Wenig in sich habe. Der Einheit habe Plato ferner das ἴσον zugetheilt, das ἄνισον dagegen der ὑπεροχῇ und ἔλλειψις, weil alle Ungleichheit zwischen zweien, einem Grossen und einem Kleinen, einem ὑπερέχον und einem ἐλλεῖπον, stattfinde; und ebendesswegen habe er die Zweiheit die unbestimmte genannt, weil weder das ὑπερέχον noch das ὑπερεχόμενον als solches bestimmt (ὡρισμένον), sondern unbestimmt und unbegrenzt sei. Werde aber diese unbestimmte Zweiheit durch das Eins begrenzt, so werde sie zu der Zahl Zwei. Diese sei nämlich das erste, worin das Doppelte und das Halbe vorkommen; das Doppelte nnd das Halbe aber seien bestimmte Arten des ὑπερέχον und ὑπερεχόμενον, welche aus diesen nur dadurch entstehen können, dass sie durch das Eins, das Princip aller Bestimmung und Begrenzung, bestimmt werden. Die Zahl Zwei (ἡ δυὰς ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς) habe daher zu ihren Principien das Eins und das Grosse und Kleine. An dieser Darstellung nimmt nun Susemihl desshalb Anstoss, weil hier aus dem Eins und der bestimmten Zweiheit sofort die mathematische Zahl Zwei hergeleitet und damit die mathematischen Zahlen, mit Uebergehung der Ideen, für die ersten Elemente der Dinge, nächst dem Einen und dem Unbegrenzten, erklärt werden. Ich kann diess jedoch bei Alexander nicht finden: er sagt wohl, dass Plato nach Aristoteles ἐν τοῖς περὶ τ' Ἀγαθοῦ das Eins und die Dyas ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐτίθετο, aber dass diese Zahlen die mathematischen sein sollten, sagt er nicht, wenn vielmehr ihre Principien die Principien aller Dinge sein sollten, so werden wir eher an die mit den Ideen identischen, die Idealzahlen zu denken haben, von denen Arist. auch Metaph. I, 6. 987, b, 18. 37 sagt: weil die Ideen Ursachen alles übrigen seien, habe Plato ihre Elemente für die aller Dinge gehalten, und: er habe das materielle Princip desshalb zu einer Zweiheit gemacht, weil die Zahlen (in unserem Text heisst es allerdings: ἔξω τῶν πρώτων, was aber wohl Glosse ist, vgl S. 634, 3) sich aus dieser bequem ableiten lassen. Durch diese Auffassung wird auch das Bedenken in meinen Plat. Stud. S. 222 beseitigt sein.

1) S. S. 596 f. vgl. auch Arist. Metaph. XII, 10. 1075, a, 34 und Eth. Eud. I, 8. 1218, a, 24, wo der platonischen Lehre von der Idee des Guten entgegengehalten wird: παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν (misslich ist aber auch der für den Satz, dass das Eins-an-sich das Gute sei, angeführte Beweisgrund), ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται (sc. τοῦ ἑνός).

2) M. s. was S. 569, 2. angeführt wurde, und Metaph. I, 8, Schl. I, 9. 991. b, 27. Plat. Stud. 225 f.

leitete er die Raumgrössen ab[1], die Linie aus der Zweizahl, die Fläche aus der Dreizahl, den Körper aus der Vierzahl[2], und er | unterschied dabei gleichfalls zwischen den idealen und den mathematischen Grössen, indem er jene aus den idealen, diese aus den mathematischen Zahlen entstehen liess[3]. Auf die Physik scheint er aber in den Vorträgen, welche Aristoteles bei ihm hörte, nicht näher eingegangen zu sein[4], wenn er auch immerhin einzelne Erscheinungen auf das Eins und die Zahlen, oder auf das Unbegrenzte, oder auch auf beides zugleich zurückführte[1]). Auch darüber hatte er sich allem nach nicht erklärt, wie jenes Unbegrenzte oder Grossundkleine, welches in den Ideen wie in allen Dingen ist, sich zur körperlichen Materie verhalte; Aristoteles wenigstens deutet diess an, und es begreift sich hieraus auch am leichtesten, wie er zu jener Gleichstellung beider gekommen ist, welche wir Plato auch in seinen späteren Jahren nicht zutrauen konnten[2]). Was uns sonst aus Plato's | mündlichen Vorträgen mitgetheilt wird, besteht fast durchaus in Einzelheiten von geringer Bedeutung[3]); doch verdient die Angabe

---

[1] Vgl. hierüber auch Anm. 4.

[2] Arist. De an. I, 2 s. o. 636, 4. Metaph. XIV, 3. 1090, b, 21 (vgl. Plat. Stud. 237 f.): ποιοῦσι γὰρ [οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι] τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ'ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν· διαφέρει γὰρ οὐδέν. VII, 11. 1036, b, 12: (τινὲς, wohl die Pythagoreer) ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς. Alex. z. Metaph. I, 6 (s. Th. I, 325, 2). Pseudo-Alex. zu XIII, 9 (ebd. 349, 4). Neben dieser Aleitung der Raumgrössen findet sich dann aber noch eine zweite, nach welcher die Linie auf das Lange und Kurze, die Fläche auf das Breite und Schmale, der Körper auf das Tiefe und Flache (oder: das Hohe und Niedrige, βαθὺ καὶ ταπεινὸν), als Arten des Grossen und Kleinen, zurückgeführt wurde (Arist. Metaph. I, 9. 992, a, 10; ebenso nach Alex. z. d. St. in der Schrift π. φιλοσοφίας. Metaph. XIII, 9. 1085, a, 7. XIV, 2. 1089, b, 11. De an. a. a. O.). Wie sich jedoch diese beiden Erklärungen näher verhalten, ob aus der Verbindung des Grossen und Kleinen mit der Zweiheit das Lange und Kurze, aus seiner Verbindung mit der Dreiheit das Breite und Schmale, aus seiner Verbindung mit der Vierheit das Tiefe und Flache, und aus diesen dann Linie, Fläche und Körper entstehen sollten, oder ob umgekehrt die Linie aus der Verbindung der Zweiheit mit dem Langen und Kurzen hergeleitet wurde, die Fläche aus der der Dreiheit mit dem Breiten und Schmalen u. s. w. lässt sich weder aus Aristoteles noch aus seinen Auslegern abnehmen. Auch Susemihls (II, 544) Vermuthungen über die platonische Construction der Raumgrössen sind unsicher. — Dagegen sagt Arist. Metaph. I, 9. 992, a, 20, Plato habe den Punkt in seine Deduktion nicht mit aufgenommen, indem er behauptete, die Punkte seien nur eine geometrische Hypothese, und desshalb habe er statt Punkt „Anfang der Linie“ gesagt, sei aber dadurch zu der Behauptung untheilbarer Linien geführt worden. Dass ihm nämlich diese Behauptung hier wirklich beigelegt wird, muss ich Schwegler und Bonitz z. d. St. Brandis II, a, 313 zugeben, und am Ende ist dieselbe auch um nichts auffallender, als die Annahme kleinster Flächen in der Elementenlehre des Timäus. Alexander z. d. St. freilich kennt sie bei Plato offenbar nur aus unserer Stelle selbst.

[3] Metaph. I, 9. 992, b, 13 ff. XIII, 6. 1080, b, 23 f.

[4] S. S. 634. 407. Plat. Stud. 266 f. Ebendahin gehört, was Theophrast

---

Metaph. S. 312 Brand. (Fragm. XII, 12 Wimm.) denen vorwirft, welche das ἓν und die δυὰς ἀόριστος annehmen: τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τἆλλα παραλείπουσι πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον (vgl. hiezu die pythagoreische Lehre Th. I, 376 f. 3. A.), τὰ δ'ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνὸς, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα, χρόνον δ' ἅμα (die Zeit aber stamme von beiden, der unbegrenzten Zweiheit und dem Eins, zugleich) καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω· τοῦ δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνείαν. Mit dieser Aeusserung kann nämlich nur Plato gemeint sein, denn Theophr. fährt fort: ebenso mache es auch Speusippus und die andern, mit alleiniger Ausnahme des Xenokrates und etwa auch des Hestiäus; doch berühre Plato das Abgeleitete wenigstens μέχρι τῶν εἰρημένων, οἱ δὲ (Speusippus u. s. w.) τῶν ἀρχῶν μόνον.

[1] Vgl. vor. Anm. und Eudemus b. Simpl. Phys. 98, b, m. (Schol. 360, a, 8. Eud. Fragm. ed. Sp. Nr. 27): Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ μικρὸν καὶ τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταὐτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει ... τὸ δ' ἀόριστον καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν. Mit dieser Angabe stimmt es überein, wenn Aristoteles selbst in der hier von Eudemus paraphrasirten Stelle Phys. III, 2. 201, b, 20 der Behauptung (ἔνιοι φάσκοντες) erwähnt: ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι τὴν κίνησιν, und wenn Ders. Metaph. I, 9. 992, b, 7 der platonischen Ideenlehre entgegenhält: εἰ μὲν ἔσται ταῦτα κίνησις (wenn dieses — das Grosse und Kleine — die Bewegung sein soll), δῆλον ὅτι κινήσεται τὰ εἴδη. Auch an die ungeordnete Bewegung der sog. Materie im Timäus (s. o. 610. 612, 1), namentlich aber an Tim. 57, E (oben 680, 3) kann erinnert werden. Mit dem Satz freilich, dass die Seele Ursache aller Bewegung sei (s. o. S. 649), lässt sich die Ableitung derselben aus dem Unbegrenzten nur dann vereinigen, wenn mit der Bewegung, die aus dem letzteren herstammt, blos die den sinnlichen Dingen eigenthümliche Veränderung, der Wechsel des Entstehens und Vergehens gemeint ist, wie diess allerdings auch sonst vorkommt; vgl. S. 656, 3.

[2] S. S. 628 ff.

[3] Ausser dem, was S. 636, 4. 696, 4 beigebracht wurde, gehört hieher:

Beachtung, dass er den vier Elementen den Aether als den ersten der fünf Körper beigefügt habe[1]), da er auch hiemit, falls diese Angabe richtig ist, von seiner ursprünglichen Lehre zur pythagoreïschen zurückgieng.

Gegen die abstrakte Haltung der eben besprochenen Untersuchungen sticht nun die praktische Abzweckung der Gesetze zunächst auffallend genug ab; aber doch treten in beiden gewisse gemeinsame Züge hervor, welche uns das höhere Alter des Philosophen erkennen lassen: der Dogmatismus, die Abnahme der dialektischen Kraft und Beweglichkeit, die Anlehnung an den Pythagoreïsmus, die Vorliebe für mathematische Symbolik. Wenn die Republik in der Philosophie die Grundlage jedes vernünftigen Staatslebens erkannt, und den Staat unter der Voraussetzung philosophischer Herrscher rein von der Idee aus entworfen hatte, so wollen die Gesetze zeigen, in welchem Mass und durch welche Mittel der Staat seiner Aufgabe ohne diese Voraussetzung genügen könne. Sie wollen dabei nicht läugnen, dass die Einrichtungen der Republik weit die vorzüglichsten wären; aber während Plato früher ihre Ausführbarkeit nicht be-

---

bei Arist. Anal. post. II, 5. 92, a, 1, vgl. Top. VI, 10. 148, a, 15 eine Definition des Menschen, welche der im Politikus 266, A ff. ähnlich ist; part. anim. I, 2. 642, b, 10 ff. eine Eintheilung der Vögel aus den διαιρέσεις (s. o. 380, 4); gen. et corr. II, 3. 330, b, 15 (s. o. a. a. O.) eine Eintheilung der Elemente, aus derselben Schrift; Top. VI, 2. 140, a, 3 einige platonische Ausdrücke; bei Diog. III, 80, angeblich nach Aristoteles, wahrscheinlich gleichfalls aus den „Eintheilungen" (vgl. V, 23), die Eintheilung der Güter in geistige, leibliche und äussere, dieselbe, welche Arist. Eth. N. I, 8. 1098, b, 12 anführt, vgl. Plato Rep. IX, 591, B ff. Gess. V, 728, C ff., namentlich aber Gess. V, 743, E.

1) Zum Beweis dafür, dass auch Plato den fünf regelmässigen Körpern entsprechend fünf ἁπλᾶ σώματα angenommen habe, führt Simplicius an drei Stellen (Phys. 268, a, m. Schol. 427, a, 15. De coelo 8, b, 16. 41, a, 1 Karst. Schol. 470, a, 26. 474, a, 11) gleichlautend aus Xenokrates' Schrift περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου die Worte an: „τὰ μὲν οὖν ζῷα οὕτω πάλιν διῃρεῖτο, εἰς ἰδέας τε καὶ μέρη, πάντα τρόπον διαιρῶν, ἕως εἰς τὰ πάντων στοιχεῖα ἀφίκετο τῶν ζῴων, ἃ δὴ πέντε σχήματα καὶ σώματα ὠνόμαζεν, εἰς αἰθέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα." Das Zeugniss lautet so bestimmt, namentlich in der Angabe, Plato habe die fünf Elemente πέντε σχήματα καὶ σώματα genannt, dass man doch wohl auch diese Abweichung von seiner früheren (S. 674 f. besprochenen) Lehre schon ihm selbst und nicht erst seinen Schülern (über die unten, S. 676. 693 2. Aufl.) wird zuschreiben müssen.

zweifelt, während er nur von ihnen Heil für die Menschheit erwartet, nur in seinem Musterstaate dem Philosophen an der Staatsverwaltung theilzunehmen gestattet hatte[1]), so erklärt unsere Schrift[2]): unter Göttern oder Göttersöhnen möge ein solcher Staat bestehen, und das Ideal des Staates lasse sich an keinem anderen darstellen, sie aber wolle sich mit dem nächstbesten begnügen[3]). Der Verfasser hat sich überzeugt, dass sich die Gesetze nach der Beschaffenheit von Land und Volk richten müssen[4]); auch er selbst will nur solche aufstellen, wie sie seine Zeit- und Volksgenossen möglicherweise in Anwendung bringen könnten. Demgemäss wird denn nun hier von der | philosophischen Grundlehre des platonischen Systems und von der philosophischen Bildung der Regierenden so gut wie ganz abgesehen. Dass im Staate der Gott oder die Vernunft herrsche, verlangen auch die Gesetze: das Gesetz (νόμος) soll nichts anderes sein, als die Festsetzung der Vernunft (νοῦ διανομή)[5]), der höchste Zweck des Staats nichts anderes, als die Tugend und die durch Tugend bedingte Glückseligkeit der Bürger[6]). Aber diese Herrschaft der Vernunft und der Tugend wird hier nicht als Herrschaft der Philosophen, die Einsicht, welche den Staat leiten soll, nicht als Wissenschaft gefasst. Auf die Ideenlehre, an welche die Republik alle ihre Vorschläge in letzter Beziehung angeknüpft hatte, wird in den Gesetzen nur an einer einzigen Stelle, und auch hier nicht so klar und unzweifelhaft hingedeutet, dass der Leser über die sokratischen Begriffe hinaus-, und zu den platonischen Ideen hingewiesen würde; die dialektische Erkenntniss der Ideen, dort das Ziel aller wissenschaftlichen Bildung und die unerlässliche Bedingung für die Theilnahme an der Regierung,

---

1) S. o. S. 776, 6.

2) V, 739, D f., wozu man Rep. IX, 592, B vergleiche; VII, 807, B.

3) Gegen den Versuch, das Gewicht dieser Erklärung abzuschwächen, und die Veränderung in Plato's politischem Standpunkt kleiner erscheinen zu lassen, als sie ist, wie ihn noch STEINHART gemacht hat, vgl. m. SUSEMIHL II, 619 ff.

4) V, 747,, D f.

5) IV, 713, A. E (vgl. 715, E ff.), wo unter anderem: ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχῃ θνητὸς οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις, eine Umbildung des berühmten Ausspruchs der Republik (s. S. 811, 2).

6) S. o. S. 759, 2.

wird hier auf die Elemente des wissenschaftlichen Verfahrens zurückgeführt[1]; von jenem mehrjährigen philosophischen Unterricht, welchen das frühere Werk verlangt hatte, ist nicht die Rede. Die Republik hofft ihren Staat verwirklicht zu sehen, wenn die Herrscher Philosophen werden, die Gesetze den ihrigen, wenn sie rechtschaffen und klug werden: wo jene die Philosophie nennt, nennen diese die Sittlichkeit und die Einsicht[2];

---

[1] Das einzige, was in den Gesetzen an die wissenschaftlichen Anforderungen der Republik erinnert, sind die Vorschriften über eine Behörde, welche sich durch höhere Einsicht vor der Masse des Volks auszeichnen, und in welcher die Weisheit des Staats niedergelegt sein soll, XII, 961, A ff. XI, 951, C ff. (s. u. S. 823 f.). Von den Mitgliedern dieser Behörde wird nun allerdings verlangt, dass sie von dem Zweck des Staats und den Gründen der Gesetze Rechenschaft geben können (962, A f. 966, B vgl. 951, B f.), dass sie im Stande seien, πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων βλέπειν (965, C.), dass sie nicht allein die einzelnen Tugenden, sondern auch das gemeinsame Wesen der Tugend kennen, dass sie überhaupt die wahre Natur des Guten und Schönen verstehen und zu lehren wissen. So unverkennbar aber hiemit auf die Philosophie als die nothwendige Ergänzung der politischen Praxis hingewiesen ist, so lässt es doch unsere Schrift bei diesen elementarischen Andeutungen bewenden, weil sie eben nicht den Philosophenstaat selbst schildern will; und so wenig wir nach unserer anderweitigen Kenntniss der platonischen Lehre bezweifeln können, dass Plato als Verfasser der Gesetze bei der μία ἰδέα an dasselbe denke, was er sonst das εἶδος oder die Idee nennt, so ist doch der Leser weder durch diesen Ausdruck noch durch den Zusammenhang, in dem er vorkommt, genöthigt, an mehr, als an den einheitlichen Begriff zu denken. Die Ideen werden hier nur nach der logischen Seite, so weit sie mit den sokratischen Begriffen zusammenfallen, berührt, an die metaphysische Bestimmung, wodurch sie sich von ihnen unterscheiden, an ihr Fürsichsein, ihre objektive Realität, wird mit keinem Wort erinnert. Wenn ich daher in der zweiten Ausgabe dieser Schrift gesagt habe, der Ideenlehre geschehe in den Gesetzen keine Erwähnung, so kann ich diess trotz des Widerspruchs, den inzwischen ausser andern Susemihl (II, 576 ff. vgl. Steinhart VII, 354) dagegen erhoben hat, fortwährend nicht für unrichtig halten, denn die Ideenlehre als solche wird hier nicht erwähnt; um indessen jedes Missverständniss auszuschliessen, habe ich den Ausdruck im obigen geändert.

[2] M. vgl. die Stelle Gess. IV, 712, C ff. mit der, welcher sie nachgebildet ist, Rep. V, 473, C ff., z. B. dort: ὅταν εἰς ταὐτὸν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ ξυμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γένεσις, ἄλλως δὲ οὐ μή ποτε γένηται, hier: ἐὰν μὴ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν . . . καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, . . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν u. s. w. Vgl. S. 761.

dass beides nur durch Philosophie zu erlangen | sei, wird allerdings nicht geläugnet, aber auch nicht ausdrücklich gesagt[1]). In demselben Mass aber, wie sich die philosophische Begründung des Staatslebens hier verliert, sehen wir die religiöse in den Vordergrund treten. Schon der ganze Ton der Darstellung in den Gesetzen ist ein feierlicher und religiöser, und die Götter spielen darin eine wichtige Rolle[2]). Derselbe Zug greift aber auch tiefer in den Inhalt der Schrift ein. Das ganze Staatswesen soll ihr zufolge auf der Religion ruhen. Gleich bei der Wahl des Ortes für die neue Stadt soll vor allem darauf gesehen werden, ob ihm nicht Götterstimmen und Dämonen inwohnen; mit Anrufung der Götter soll das Werk der Gesetzgebung eröffnet, ihrer Leitung soll es im einzelnen wie im ganzen anvertraut werden; ihr Geschenk ist alles gute, was im Staatsleben zu finden ist; ihnen ähnlich zu werden, ist der höchste Zweck alles Thuns, sie zu verehren das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit; alle Theile des Landes sollen Göttern geweiht, den einzelnen Bürgerklassen Schutzgötter vorgesetzt werden; Opfer und Feste und heilige Chöre sollen den Einwohnern ihr Leben lang das angelegenste Geschäft sein; an den Göttern selbst unmittelbar versündigt sich der Uebertreter kleinerer wie grösserer Gesetze; die Stiftung ihrer Heiligthümer ist eine wichtige und schwierige Sache, die Verletzung derselben das schrecklichste aller Verbrechen[3]). Neben den Göttern wird ferner den Dämonen und den Heroën keine geringe Bedeutung beigelegt, und die ersteren besonders werden nächst ihnen als Eigenthümer der Menschen und als ihr Beistand gegen die Uebel des Lebens gefeiert[4]). Doch wird auch in den Gesetzen, wie in der Republik, | eine Reinigung des Volksglaubens von unwürdigen und

---

1) Denn selbst aus der vorhin angeführten Stelle XII, 965 A ff. lässt es sich nur ganz unbestimmt, mit Hülfe der Republik, herauslesen.

2) Vgl. Plat. Stud. 71 ff.

3) Vgl. Plat. Stud. S. 46. Gess. V, 747, E. IV, 712, B. XI, 934, C. II, 653, C. 665, A. III, 691, D ff. IV, 715, E ff. XII, 941, A f. VII, 799, A ff. VIII, 835, E. 848, D. V, 729, E f. 738, D. XII, 946, B ff. 953, E. VIII, 842, E f. XI, 917, D. 920, D ff. X, 909, E. IX, 854, A ff. X, 884, A. Weiteres S. 792.

4) M. s. IV, 717, B. V, 738, D. 747, E. VI, 771, D. VII, 801, E. 818, C. VIII, 848, D. IX, 853, C. 877, A. X, 906, A. XI, 914, B.

sittengefährlichen Bestandtheilen verlangt[1]), die hier allerdings nicht so tief greift, wie dort[2]), und wenn der religiöse Glaube einerseits auf Gesetz und Ueberlieferung begründet[3]), gottlose Lehren mit schweren Strafen bedroht werden[4]), so soll doch hiezu andererseits eine auf Einsicht beruhende Ueberzeugung hinzukommen, und es wird zu dem Ende das Dasein der Götter, ihre Fürsorge für die Menschen, ihre unbestechliche Gerechtigkeit ausführlich bewiesen[5]). Mit dieser Theologie wird dann weiter die Mathematik in eine Verbindung gebracht, welche für unsere Schrift und für ihre Mittelstellung zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Standpunkt bezeichnend ist. Hatte sich Plato schon in der wissenschaftlichen Darstellung seiner Metaphysik dem Pythagoreïsmus auf eine bedenkliche Weise genähert, so tritt in den Gesetzen die Mathematik vollends ganz an die Stelle der Philosophie. Mit der gewöhnlichen Bildung durch Musik und Gymnastik will sich Plato auch hier nicht begnügen, die höhere dialektische setzt er absichtlich bei Seite; so bleibt nur übrig, mit dem, was eigentlich eine blosse Vorstufe der Philosophie, eine Vermittlung zwischen der Vorstellung und dem dialektischen Denken sein sollte, den mathematischen Wissenschaften, abzuschliessen, und bei ihnen jene Ergänzung der gewöhnlichen Moral und der Volksreligion zu suchen, welche dem ursprünglichen platonischen Staate die Philosophie gewährt hatte. Zweierlei ist es nach den Gesetzen[6]), was eine feste Grundlage für die Gottesfurcht darbietet, was allein ein öffentliches Amt zu bekleiden und in den Verein der höher Gebildeten einzutreten fähig macht. Das eine ist, dass man von dem Vorrang der Seele vor dem Körper überzeugt sei, das andere, dass man die in den Gestirnen waltende Vernunft erkenne, das nöthige mathematische und musikalische Wissen sich erwerbe, und es für eine harmonische Bildung des Charakters verwende. Statt der reinen platonischen Philosophie haben wir hier jene mit der Religion, der Musik und der Ethik verbundene Mathematik, welche den Pythagoreern eigenthümlich ist. Die Mathematik, wird versichert, gewähre nicht allein für das | Leben und für alle Künste den grössten Nutzen, sondern sie wecke auch den Verstand, sie mache den Ungelehrigen gelehrig und den Schläfrigen erfinderisch [1]; von besonderem Werth aber sei sie für die Religion, weil sie uns in der Ordnung der Gestirne die göttliche Weisheit erkennen lehre und uns abhalte, die himmlischen Götter durch falsche Aussagen über ihre Umläufe zu lästern [2]. Daher denn hier der Grundsatz [3], dass die ganze Lebenseinrichtung bis auf's kleinste hinaus nach Mass und Zahl genau und symmetrisch bestimmt sein müsse; daher der Nachdruck, mit welchem den Bürgern des Staats eingeschärft wird, die Aehnlichkeit und die Gleichheit und das Selbige und das Uebereinstimmende zu ehren in der Zahl und in allem, was schön und gut ist [4]; daher der Werth, welcher einer möglichst genauen und durchgeführten Eintheilung der Bürgerschaft beigelegt wird [5]; daher auch jene Vorliebe für arithmetische Aufzählungen, durch welche sich unsere Schrift vor allen anderen platonischen Werken auszeichnet [6]. Wir stehen hier unverkennbar auf einem anderen Boden, als in der Republik [7], und nur darnach kann man fragen, inwieweit Plato den Standpunkt der letzteren auch für sich selbst aufgegeben, oder nur seinen Lesern gegenüber mit einem gemeinverständlicheren vertauscht hatte.

---

[1] S. o. S. 786 f. Dagegen kann ich der Unterscheidung der sichtbaren Götter (der Gestirne) von denen, welche in Bildern verehrt werden, XI, 930 E f. kein Gewicht beilegen, und den Worten: ϰαθάπερ οἱ ϰατὰ νόμον ὄντες θεοὶ X, 904, A in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, so gar keinen passenden Sinn abgewinnen, dass ich sie für eine Glosse zu halten geneigt bin. Ich möchte mich daher nicht auf diese Stellen berufen, um zu beweisen, dass Plato auch in den Gesetzen die Volksgötter nur als Symbole der wirklichen Götter behandle.

[2] Susemihl II, 588 mit Berufung auf VII, 804, A f. XI, 930, E f. IX, 870, D f. 872, D ff. u. a. St.

[3] So IX, 927, A in Betreff des Unsterblichkeitsglaubens.

[4] X, 907, D ff. s. o. S. 792.

[5] X, 885, B — 907, D s. o. S. 786 ff.

[6] XII, 967, D f.

---

[1] V, 747, A f.

[2] VII, 821, A ff. XII, 967, D f. Dass in der ersten von diesen Stellen die Forschung über das Wesen Gottes untersagt werden solle (Cic. N. D. I, 12, 30. Clemens Strom. V, 585, B u. a. vgl. Ast. z. d. St.), ist ein Missverständniss, Plato tadelt hier vielmehr das herrschende Vorurtheil gegen die Meteorosophie; vgl. Krische, Forschungen I, 187 f.

[3] V, 746, D f.

[4] V, 741, A.

[5] V, 737, E f. vgl. 745, B. VI, 756, B. 771, A ff.

[6] Die Belege Plat. Stud. 48.

[7] Denn so richtig Susemihl II, 591 ff. auf verwandte Aeusserungen in

Mit der philosophischen Begründung der Ethik musste nun auch die Gestalt derselben verlassen werden, welcher wir in den Büchern vom Staat begegnet sind. Auch die Gesetze kennen zwar vier Haupttugenden[1], aber ihr Begriff und ihr gegenseitiges Verhältniss wird | anders gefasst als früher. Da die Forderung einer philosophischen Bildung hier aufgegeben ist, so tritt an die Stelle der wissenschaftlichen Erkenntniss jene praktische Verständigkeit, welche an sich noch kein höheres Wissen voraussetzt; statt der Weisheit reden die Gesetze unbestimmter und mehr auf's Handeln hinblickend von der „Einsicht“ (φρόνησις), und diese selbst beschreiben sie so, dass wir nicht an mehr, als an die gewöhnliche Tugend, zu denken haben: die Einsicht soll darin bestehen, dass Neigungen und Abneigungen der Vernunft gemäss sind[2]. Eben dieses ist aber nach Plato auch das Wesen der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη); diese fällt daher hier mit

---

anderen Schriften verweist, so ist doch das quantitative Verhältniss, in welchem das mathematische zu anderen Elementen steht, hier ein anderes als in jenen; die eigentliche Philosophie, welcher die Mathematik sonst untergeordnet wird, die Dialektik, wird, wie S. 811, 1 gezeigt wurde, zwar zum Abschluss des Ganzen, unbestimmt genug, in Aussicht genommen, aber in der übrigen Darstellung tritt sie gänzlich zurück, und die Mathematik an ihre Stelle. Wenn andererseits die genaue Eintheilung der bürgerlichen Gesellschaft, die von Plato selbst bemerkte anscheinende Pedanterie (σμικρολογία V, 746, E), mit welcher der Grundsatz, alles streng nach Zahl und Mass zu bestimmen, hier durchgeführt wird, allerdings auch praktischen Zwecken dienen soll, so lässt sich doch nicht verkennen, dass hiebei gegen die quantitative Gleichheit, die sich auf diesem Wege erreichen lässt, die qualitativen Unterschiede der Menschen und der Verhältnisse zu kurz kommen.

[1] I, 631, C: von den göttlichen Gütern sei das erste die φρόνησις, das zweite die σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία. Hierauf bezieht sich 632, E. XII, 963, C vgl. X, 906, B.

[2] III, 689, A ff.: Die grösste Unwissenheit sei die διαφωνία λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν, die Hauptsache bei der φρόνησις die συμφωνία in eben dieser Beziehung; bei wem diese sich finde, der sei ein Weiser (σοφὸς, σοφία) zu nennen, möge es ihm auch an sonstigem Wissen noch so sehr fehlen. Vgl. 688, A: die oberste Tugend sei φρόνησις καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης.

jener so vollständig zusammen, dass auch geradezu gesagt wird, sie schliesse die Einsicht mit in sich, sie sei es, welche uns der Gottheit ähnlich mache und allen anderen Vorzügen erst ihren Werth verleihe[1]. Dagegen wird die Tapferkeit in den Gesetzen auffallend herabgesetzt. Sie soll der kleinste und schlechteste Theil der Tugend sein, eine blos natürliche Eigenschaft, welche nicht nothwendig mit Einsicht verbunden sei, und daher auch Kindern und Thieren zukomme[2]; und es wird ebendesshalb gefordert, dass die Gesetzgebung noch mehr darauf berechnet sein müsse, zur Selbstbeherrschung, als zur Tapferkeit, zu erziehen[3]. Bei allen diesen Ausführungen wird unverkennbar nur die gewöhnliche Auffassung der Tugend vorausgesetzt[4]; jener tiefere Begriff derselben, wornach sie zunächst in einem inneren Verhältniss unter den Theilen der Seele | besteht, fehlt hier, und er muss schon desshalb fehlen, weil die Dreitheilung der Seele selbst gleichfalls mit Stillschweigen übergangen ist[5]. So wird auch die Gerechtigkeit, deren Wesen die Republik in der Uebereinstimmung aller Seelentheile gesucht hatte, hier populärer als eine Mischung der übrigen Tugenden bezeichnet[6], womit doch nur sehr ungenau angedeutet ist, dass sie das alle andern umfassende sein soll. Unsere Schrift redet eben nur von der Tugend, welche ohne philosophische Bildung möglich ist, und sie fasst diese nur so auf, wie sie sich der gemeinen Beobachtung darstellt.

---

[1] IV, 710, A. 716, C. III, 696, B ff.

[2] I, 630, E f. XII, 963, E vgl. I, 630, C. D. 631, C. 667, A und oben S. 748, 1. Aehnliches wird zwar IV, 710, A auch von der σωφροσύνη ausgesagt, allein nur wiefern sie als blosse Naturanlage betrachtet wird; von dieser δημώδης σωφροσύνη, der auch Kindern und Thieren angeborenen Neigung zur Mässigung, wird aber die σωφροσύνη im höheren Sinn, welche die Einsicht mit in sich befasse, unterschieden. Die Aeusserungen über die Tapferkeit dagegen erhalten nicht allein keine solche Beschränkung, sondern sie beziehen sich grossentheils ausdrücklich auf die Tapferkeit als eine der vier Haupttugenden, was sie doch als blosse Naturanlage nicht ist. Ich kann daher trotz Susemihl's (II, 615 f.) Gegenbemerkungen die hier ausgesprochene Auffassung, so befremdend er sie findet, nicht zurücknehmen.

[3] M. s. die zwei ersten Bücher von S. 633, C an.

[4] Vgl. hierüber auch V, 733, E f. und dazu plat. Stud. 35.

[5] Auch III, 689, A. IX, 863, B. E ist diese kaum angedeutet. Andererseits scheint aber allerdings auch die schwerfällige Ausführung I, 626, D ff. nicht gegen jene Lehre selbst, sondern nur gegen die Folgerung gerichtet zu sein, dass in der Seele ein innerer Krieg sein müsse, wenn man von einem Sieg über sich selbst solle reden können.

[6] S. S. 815, 1 und dazu S. 749 f.

Das gleiche gilt von ihrem Hauptinhalt, der Schilderung des Staatswesens. Der philosophische Absolutismus der Republik ist hier grundsätzlich aufgegeben, und es fehlt schon an seiner ersten Bedingung, einem eigenen, durch regelmässigen wissenschaftlichen Unterricht sich bildenden und fortpflanzenden Stand von Philosophen. Die Gesetze haben nämlich von den drei Ständen der Republik der Sache nach nur den zweiten[1]; der erste ist, wie bemerkt, gar nicht vorhanden, der dritte andererseits wird von der Bürgerschaft ausgeschlossen, indem der Landbau und die Gewerbe durch Fremde und Sklaven besorgt werden sollen (s. u.); dagegen sollen die sämmtlichen Bürger, wie wir sogleich finden werden, im wesentlichen die Erziehung erhalten und die Bildungsstufe einnehmen, welche im Staate den Kriegern angewiesen war. Es kann sich also nur darum handeln, aus diesem Elemente zu machen, was sich daraus machen lässt, die ihm angemessene Verfassung und Lebensweise zu finden. Diese wird aber von derjenigen der Republik in vielen Beziehungen abweichen müssen, sosehr auch andererseits jene das Ideal bleibt, welches man fortwährend im Auge behalten und welchem man sich so viel wie möglich anzunähern bestrebt sein muss. |

Für's erste nämlich wird jene Einzelgesetzgebung, welche Plato früher abgelehnt hatte[2], für einen Staat, wie der gegenwärtige, zur Nothwendigkeit werden. Denn der vollendete Staatsmann freilich — diess wiederholt auch unsere Schrift[3] — dürfte kein Gesetz über sich haben, da das Wissen keinem anderen zu dienen, sondern überall zu herrschen hat. Aber dieser vollendete Staatsmann, klagt sie, sei nirgends zu finden, und sie selbst will gerade desshalb das zweckmässigste für den Staat suchen, welchem er fehlt. Hier tritt mithin der Fall ein, welchen Plato schon im Politikus vorgesehen hatte: man muss das nächstbeste wählen, die Ordnung und das Gebot, welches freilich nicht

---

1) Vgl. Hermann De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de Legibus libros indagandis. Marb. 1836, S. 9.

2) S. S. 763, 1. 766, 2.

3) IX, 875, C f.

für alles, aber doch für das meiste Vorsorge treffen kann[1]), an die Stelle des wahren Herrschers muss das Gesetz treten. So wenig daher Plato in der Republik auf die Gesetzgebung eingegangen war, so ausführlich verbreitet er sich hier über dieselbe: alle Lebensverhältnisse werden durch bestimmte Vorschriften bis in's besonderste geordnet[2]), und nichts wird dringender eingeschärft als der Gehorsam gegen die Gesetze, deren blosse Diener die Obrigkeiten sein sollen[3]), vor nichts wird ernstlicher gewarnt, als vor Neuerungen in den bestehenden Einrichtungen[4]). Wo das wahre Wissen ist, da sind Gesetze hinderlich und entbehrlich, wo es fehlt dagegen wird eine möglichst genaue und unveränderliche Gesetzgebung zum Bedürfniss. Doch soll auch unter dieser Voraussetzung der Grundsatz des Wissens so weit gewahrt werden, dass die Bürger den Gesetzen nicht als blinde Werkzeuge, sondern im Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit gehorchen[5]): wenn ihnen auch das philosophische Wissen fehlt, sollen sie doch wenigstens aus einer richtigen Vorstellung heraus handeln; und daher jene eigenthümlichen Einleitungen zu den Gesetzen[6]), welche für eine wirkliche Gesetzgebung freilich nicht passend[7]), in unserer Schrift gerade aus ihrer Mittelstellung zwischen dem gewöhnlichen und dem idealen Staat, aus der Aufgabe, welche sie sich gesetzt hat, und der Bildungsstufe, welche sie bei ihren Bürgern voraussetzt, sich erklären.

---

[1] Gess. a. a. O. vgl. Polit. 297, D. 300, A ff., oben 763, 1. 2.

[2] Einiges einzelne wollen allerdings auch die Gesetze unausgeführt lassen VIII, 843, E. 846, B.

[3] Z. B. IV, 715, B ff. V, 729, D. VI, 762, E.

[4] Vgl. VII, 797, A ff. II, 656, C ff. XII, 949, E. VI, 772, C.

[5] Vgl. hierüber auch XII, 951, B.

[6] M. s. über dieselben IV, 719, A — 723, D, wo sie ausführlich damit begründet werden, dass nur diese Art der Gesetzgebung Freien gegenüber am Platze sei. Plato bemerkt dabei (722, B. E) ausdrücklich, noch kein Gesetzgeber habe seinen Gesetzen solche Einleitungen vorangeschickt, und es wäre diess auch gar nicht im Geist der alterthümlichen Gesetzgebung gelegen, welcher der sokratisch-platonische Grundsatz, dass nur das Handeln aus freier persönlicher Ueberzeugung Werth habe, fremd ist. Wenn daher später Proömien zu Gesetzen des Zaleukus und Charondas existirten (Cic. Legg. II, 6, 14 f. Stob. Floril. 44, 20. 40), deren Ueberbleibsel nichts weniger als ächt aussehen, so werden diese von Hermann (a. a. O. S. 21. Plat. 706 nach Bentley und Heyne) mit Recht verworfen.

[7] Desshalb tadelt sie Posidonius b. Seneca ep. 94, 38.

Fragen wir weiter nach der Verfassung des Staats, so ist die Aristokratie der Wissenden, welche Plato früher verlangt hatte, hier aus dem oben angegebenen Grund unmöglich, weil ein Stand von Philosophen, welche das Gemeinwesen mit überlegener Einsicht von einem höheren Standpunkt aus leiten könnten, in dem Staat der Gesetze nicht vorhanden ist. Er ist auf die gewöhnliche Tugend und die richtige Vorstellung beschränkt, welche jener zu Grunde liegt. Diese gewöhnliche Tugend besteht aber in einer Mehrheit besonderer Thätigkeiten, über deren innere Einheit und Zusammenhang sie kein klares Bewusstsein hat[1]). Das höchste, was sie erreichen kann, ist jene richtige Mitte, welche durch eine harmonische Verknüpfung der verschiedenen sittlichen Eigenschaften gewonnen wird[2]). Auch der Staat, welcher auf diese Tugend beschränkt ist, wird sich statt der einheitlichen, von beherrschender Erkenntniss ausgehenden Leitung aller seiner Elemente mit einer solchen Mischung und Verbindung derselben begnügen müssen, durch welche jede Ausschreitung nach der einen oder der andern Seite verhütet wird: wie die Ethik der Gesetze in der Verknüpfung der Selbstbeherrschung und der Tapferkeit ihr Ziel findet, so sucht die Politik derselben ihre höchste Aufgabe in der Verknüpfung der Ordnung und der Freiheit; dieser Erfolg soll aber in dem einen Fall wie in dem andern nicht durch begriffliches Wissen, sondern durch den praktischen Takt herbeigeführt werden, mit dem entgegengesetzte, an sich selbst einseitige | Bestrebungen durch einander gemässigt und ergänzt werden. Der leitende Gesichtspunkt für die Verfassung der Gesetze ist das richtige Verhältniss der politischen Kräfte, die gegenseitige Beschränkung der Gewalten durch einander[3]), ihre Verfassung ist eine Mischverfassung. Näher wird diess so ausgeführt[4]): die wesentlichen

---

[1]) S. o. S. 501.

[2]) S. S. 532.

[3]) Vgl. III, 691, C ff., wo auch (693, B) ausdrücklich bemerkt wird, dass diese Forderung mit der sonst ausgesprochenen, dass die Gesetzgebung Tugend und Einsicht anstreben solle (s. o. S. 759 f. 810 f.) zusammenfalle.

[4]) III, 693, D ff. 701, D f.

Bedingungen jedes gesunden Staatslebens sind Einheit und Freiheit 1). Jene wird durch monarchische, diese durch demokratische Einrichtungen hervorgebracht. Monarchie und Demokratie sind daher die politischen Grundformen; in ihrer richtigen Mischung 2) besteht die Vollkommenheit einer Verfassung 3); gewinnt dagegen das eine oder das andere jener Elemente die Alleinherrschaft, wie das monarchische bei den Persern, das demokratische in Athen, hat überhaupt ein Theil des Volks die unbeschränkte Gewalt in Händen, so wird statt des Gemeinwohls der Vortheil der Regierenden als höchster Zweck verfolgt werden, Freiheit und Einigkeit werden untergehen, der Staat wird dieses Namens nicht werth sein 4). In der Wirklichkeit sind es jedoch, wie schon ARISTOTELES unserer Schrift vorrückt 5), nicht sowohl monarchische, als oligarchische Einrichtungen, welche sie mit der Demokratie verbindet. Wenn nämlich der Charakter einer Verfassung vor allem von den Gesetzen über Bildung und Besetzung der Behörden abhängt, so stellt unsere Schrift den Grundsatz auf, es müsse hiebei die aristokratische Form der Wahl mit der demokratischen des Looses verknüpft werden. Doch verbirgt sie nicht, dass diess nur ein Zugeständniss ist, welches ihr Zweckmässigkeitsgründe abdringen. Die höhere Gleichheit, die eigentliche politische Gerechtigkeit, besteht nur darin, dass dem Würdigeren und Einsichtigeren mehr Macht und Ehre zu Theil werde; aber weil bei rücksichtsloser Durchführung dieses Grundsatzes | die Masse des Volks allzu schwierig werden würde, so ist die Gesetzgebung genöthigt, mit dieser höheren jene gemeine Gleichheit zu verbinden, wornach allen gleich viel zugetheilt wird: zu der Wahl muss das Loos hinzukommen, welches alle sich gleichstellend die Entscheidung dem Zufall anheimgiebt, dessen Anwendung aber ebendesshalb so viel wie möglich zu beschränken ist 6). Mit diesen zwei Gesichtspunkten verbindet sich

---

1) ἐλευθερία τε καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως.

2) Wie sie Sparta noch am besten, aber doch auch nicht ausreichend, gelungen sein soll.

3) Vgl. VI, 756, E: μοναρχικῆς καὶ δημοκρατικῆς πολιτείας, ἧς ἀεὶ δεῖ μεσεύειν τὴν πολιτείαν.

4) IV, 712, E. 714, B. 715, B. 701, E. 697, D. 693, A f. VIII, 832, B f.

5) Polit. II, 6. 1266, a, 1 ff.

6) VI, 756, E – 758, A. 759, B. 768, B vgl. III, 690, B f.

dann aber noch weiter als eine massgebende Rücksicht die auf das Vermögen [1]), indem bei der Wahl selbst die Klassenwahl [2]) mit der allgemeinen verbunden und dabei den höheren Vermögensklassen durch verschiedene Bestimmungen ein unverkennbares Uebergewicht eingeräumt ist [3]). Es sind mithin drei wesentlich verschiedene politische Principien, zwischen denen unsere Schrift vermitteln will, die Bevorzugung der Tüchtigkeit, das Vorrecht des Reichthums, die Gleichberechtigung aller: Aristokratie, Oligarchie und Demokratie sollen zu einer Mischverfassung verknüpft werden [4]). |

Was die Vertheilung der öffentlichen Gewalten im besondern betrifft, so wird die Gesetzgebung, sofern es sich dabei um keine Aenderung der bestehenden Gesetze handelt, ganz in die Hand von 37 Nomophylaken gelegt, welche zugleich auch die Vermögensklassen zu ordnen haben [5]); zu einer solchen Aenderung

---

1) V, 744, B.

2) Nach vier Vermögensklassen; s. V, 744, C f. VI, 754, D f. und hiezu Hermann a. a. O. S. 36.

3) Denn theils sollen aus allen Vermögensklassen gleich viele gewählt werden, während doch die höheren in der Regel kleiner sein werden, theils sollen die höheren Klassen gezwungen sein, an der ganzen Wahl theilzunehmen, wogegen diess bei den niederen nur für einen Theil derselben der Fall ist; s. folg. Anm. und Arist. a. a. O.

4) M. vgl. in dieser Beziehung die Vorschriften über die Wahl der verschiedenen Behörden VI, 753, A — 768, E. Beispielsweise führe ich an, was 756, B ff. über die βουλή verordnet ist. Diese Behörde soll aus 360 Mitgliedern bestehen, von denen jeder der vier Vermögensklassen ein Viertheil angehört. Um dieselben zu bestimmen, wird zunächst aus jeder der vier Klassen durch eine allgemeine Volkswahl eine Candidatenliste aufgestellt; an dieser Wahl sind aber nur die Mitglieder der zwei ersten Klassen durchweg theilzunehmen verpflichtet, wogegen die der dritten nur die Candidaten aus den drei ersten, die der vierten nur die aus den zwei ersten Klassen mitzuwählen gezwungen sind. Aus jener Candidatenliste werden sodann durch eine allgemeine Wahl, an der jeder theilzunehmen bei Strafe verpflichtet ist, für jede Klasse 180 Männer bezeichnet; je die Hälfte von diesen wird durch's Loos zum wirklichen Eintritt in die βουλή ausgewählt, der aber doch erst nach vorgängiger Prüfung der gesetzlichen Eigenschaften erfolgt; diese vertheilen sich sodann in 12 Abtheilungen, von denen jede einen Monat lang die laufenden Regierungsgeschäfte zu besorgen hat (die VI, 755, E. 760, A. 766, B. XII, 953, C genannten Prytanen).

5) VI, 770, A ff. 754, D. Gewählt werden dieselben so, dass zuerst durch

dagegen wird Uebereinstimmung aller Staatsbehörden, des Volks und der Orakel verlangt[1]). Die bürgerliche Rechtspflege soll, wo nicht Schiedsrichter eintreten, in den unteren Instanzen von Nachbarschaftsgerichten und erloosten Volksgerichten, in der höchsten von einem durch sämmtliche obrigkeitliche Personen gewählten Obergericht mit öffentlichem Verfahren geübt werden; demselben Gerichtshof werden die schweren Strafsachen zugewiesen; Verletzungen des Gemeinwesens sollen vor das ganze Volk gebracht werden[2]). Die höchste Regierungsbehörde ist der Rath[3]), welcher, wie natürlich, eine Anzahl weiterer Beamten[4]) unter und neben sich hat. Der Volksversammlung dagegen, welche in Athen am Ende alle | Macht an sich gerissen hatte, geschieht hier kaum Erwähnung: ihre ganze Thätigkeit beschränkt sich auf die Wahlen und die Gerichte über öffentliche Verbrechen. So bedeutend aber diese Beschränkung des demokratischen Elements ist, so demokratisch ist andererseits der Grundsatz, dass alle Beamte vor Antritt ihres Amts einer Prüfung

---

eine doppelte allgemeine Stimmgebung 100 Wahlmänner bezeichnet werden, welche sodann die 37 aus ihrer Mitte wählen; sie dürfen nicht weniger als 50, und nicht mehr als 70 Jahre alt sein; VI, 753, B f. 755, A.

[1] VI, 772, C.

[2] VI, 766, D ff. IX, 855, C. 856, E. 871, D. 877, B. Von den weiteren Bestimmungen über das Gerichtsverfahren und das Strafrecht sind namentlich drei zu beachten: die Aufhebung der Antomosie (Beschwörung ihrer Aussagen durch die Partheien), weil diese nothwendig zu falschen Eiden und Missachtung des Eids führe (XII, 948, B ff.); die Eintheilung der Verletzungen in solche, die vorsätzlich, solche, die unvorsätzlich, und solche, die im Affekt zugefügt werden (IX, 860, C — 862, C. 866, D ff.); die Aufhebung der Vermögenseinziehung, der vollkommenen Atimie und aller andern auf die Nachkommen sich forterbenden Strafen (IX, 855, A. C. 856, C.).

[3] S. S. 821, 4.

[4] Priester, Tempelwärter und Exegeten, die ersteren aus dem älteren Theil der Bürgerschaft durch's Loos, aber immer nur auf ein Jahr, gewählt, VI, 759, A ff.; Agronomen, 60 an der Zahl, welche die Polizei auf dem Land üben, einen Theil der jungen Mannschaft zur Erhaltung der Ordnung, Befestigung des Landes, Wegebauten und andern gemeinnützigen Arbeiten verwenden und dadurch zugleich für die Landesvertheidigung einüben sollen, 760, A ff.; Astynomen und Agoranomen, denen die städtische Polizei, die Sorge für die öffentlichen Bauten u. s. f. zusteht, 763, C ff.; Strategen, Hipparchen, Taxiarchen, Pylarchen, von den Waffenfähigen gewählt, wogegen die niedrigeren Stellen von den Strategen besetzt werden, 755, B ff.

über den Besitz der gesetzlichen Eigenschaften[1]), beim Austritt aus demselben einer Rechenschaft über seine Führung unterworfen werden; um diese in Empfang zu nehmen, wird ein eigener Staatsgerichtshof errichtet, dessen Mitglieder durch wiederholte allgemeine Volkswahlen bestimmt werden[2]). Plato folgt auch hiebei vaterländischen Einrichtungen; wie denn überhaupt dem politischen Organismus seines Staats durchaus das Muster der bestehenden griechischen Staaten zu Grunde liegt. Eigenthümlicher sind zwei andere Bestimmungen, durch welche derselbe dem Vorbilde der Republik, so weit diess die Verschiedenheit der beiderseitigen Voraussetzungen zulässt, wieder näher gebracht werden soll. Zur Leitung des gesammten Unterrichts- und Erziehungswesens, und zugleich zur Beaufsichtigung aller Poësie und Musik, soll ein Mann aufgestellt werden, der für den wichtigsten Staatsbeamten erklärt, und desshalb auch mit besonderer Sorgfalt gewählt wird[3]); zu seiner Unterstützung sind ihm noch weitere Beamte beigegeben[4]). Und wie so von Staatswegen für die Erziehung gesorgt wird, so werden auch ausdrückliche Veranstaltungen getroffen, um die öffentliche Meinung im Staate, und durch dieselbe das gesammte Staatswesen, auf der rechten Bahn zu erhalten. Es soll nämlich[5]) als Schlusstein des ganzen Staatsgebäudes[6]) aus den bewährtesten Bürgern ein Verein gebildet werden, welcher (wie einst die Synedrien der Pythagorer[7])) die Leitung des Gemeinwesens in Händen hat. Die Mitglieder dieses Vereins sollen sich nun vor den übrigen Bürgern durch jene höhere Bildung auszeichnen, von der schon oben gesprochen wurde[8]), sie sollen nicht blos richtige Vorstellungen, sondern wirkliche Einsicht besitzen[9]); und es ist so offenbar die Absicht dieser Einrichtung, einen Ersatz für die philosophischen Regenten der Republik zu gewähren[1]). Ja indem schliesslich erklärt wird[2]), was jene Auserwählten zu lernen und wie viel Zeit sie auf jeden Unterrichtsgegenstand zu verwenden haben, diess lasse sich nur in der Ausführung selbst bestimmen, so scheint damit angedeutet zu sein, dass sie ihre ethische und politische Einsicht am Ende doch ohne eine umfassendere wissenschaftliche Bildung nicht erlangen könnten, und dass somit der Staat der Gesetze, wenn seine Verwirklichung versucht würde, doch wieder dem Philosophenstaat der Republik zustreben müsste. Damit stimmen auch andere Aeusserungen überein[3]). Aber da die übrigen Staatseinrichtungen nicht hierauf berechnet sind, und da jener Verein der Einsichtigen selbst nicht durch einen bestimmten amtlichen Wirkungskreis in den Staatsorganismus eingefügt ist, so hat diese Aushülfe doch immer etwas sehr unsicheres und schwankendes.

---

[1]) M. s. über diese δοκιμασία VI, 753, E. 754, D. 755, D. 756, E. 759, D. 760, A. 767, D u. ö.

[2]) XII, 945, B ff. vgl. VI, 761, E. 774, B. XI, 881, E.

[3]) VI, 765, D ff. vgl. VII, 801, B. 808, E. 813, B. XI, 936, A.

[4]) VI, 764, C ff. VII, 813, C ff.

[5]) XII, 960, B—968, E. 951, C ff.

[6]) ἄγκυρα πάσης τῆς πόλεως, 961, C.

[7]) S. Th. I, 275.

[8]) S. S. 811, 1. 813 f.

[9]) I, 632, C.

Wie in der Verfassung, so suchen die Gesetze auch in ihren gesellschaftlichen Einrichtungen zwischen den Vorschlägen der Republik und den gewöhnlichen Zuständen zu vermitteln. Die Gütergemeinschaft wird als unausführbar aufgegeben[4]); um ihr aber möglichst nahe zu kommen, und um der Armuth wie dem übermässigen Reichthum vorzubeugen, welche beide mit der Tugend schwer vereinbar sind[5]), wird für's erste nach spartanischem Muster | eine durchgängige Gleichheit alles Grundbesitzes eingeführt. Die Zahl der Bürger wird nämlich auf 5040 festgesetzt; ist Gefahr vorhanden, dass diese Zahl überschritten werde, so soll die Kinderzeugung gehemmt, andernfalls soll sie befördert werden; demselben Zweck dient die Aussendung von Kolonisten und die Aufnahme von Fremden[1]. An diese 5040 Bürger soll nun das Land zu gleichen Theilen vertheilt werden, welche unveräusserlich auf einen der Söhne forterben; wer keinen Sohn hat, soll fremde adoptiren[2]. Weiter ist auch für die bewegliche Habe ein Mass festgesetzt, das nicht überschritten werden darf; je nach dem Betrag dieses Besitzes werden die Bürger in vier Klassen getheilt[3]. Um endlich die Veranlassung zur Bereicherung und zur Habsucht möglichst abzuschneiden, wird das lykurgische Verbot einer Mitgift für die Töchter aufgenommen[4]; alles Ausleihen auf Zinsen wird den Bürgern verboten; sie sollen, wie in Sparta, weder Gold noch Silber, sondern nur eine Landesmünze besitzen, die auswärts nicht angenommen wird; aller Handel und alles Gewerbe soll ausschliesslich von Metöken oder Freigelassenen betrieben werden, welche sich beide nur vorübergehend im Staate niederlassen dürfen[6]. — Auch die Ehe wollen die Gesetze so wenig, wie das Privateigenthum, aufheben; um so unerlässlicher erscheint ihnen aber ihre genaueste Beaufsichtigung durch den Staat. Das Alter, in welchem geheirathet werden soll, wird fest bestimmt, Ehelosigkeit mit Ehren- und Geldstrafen bedroht; bei Schliessung der Ehen soll darauf gesehen werden, dass die Charaktere sich ergänzen; über das Verhalten der Ehegatten, namentlich mit Rücksicht auf die Kinderzeugung, werden nicht allein ausführliche Vorschriften gegeben, sondern eine eigene Behörde überwacht ihre Befolgung; die Ehescheidung ist der Obrigkeit für den Fall der Unfruchtbarkeit, unheilbaren Zerwürfnisses oder schwerer

---

[1] An diese erinnert auch, dass für die Theilnahme an dem Verein das 50ste Lebensjahr gefordert wird, und dass neben den eigentlichen Mitgliedern auch jüngere Männer, als ihre Gehülfen, beigezogen werden sollen (XII, 951, C. 961, A. 964, D f. 946, A. VI, 755, A vgl. 765, D und dazu oben S. 774, 1), ferner der Name der φύλακες, den sie erhalten, und die Bemerkung, dass sie der Vernunft im Menschen entsprechen, XII, 962, C. 964, B ff. vgl. oben 767, 3.

[2] S. 968, C f.

[3] So namentlich XII, 951, B f.: alle Gesetze seien unvollkommen und von unsicherem Bestand, so lange sie nur auf Gewohnheit, nicht auf Einsicht (γνώμη), beruhen; es sollen daher überall, auch auswärts, die aufgesucht werden, welche durch eine edlere Natur zu dieser Einsicht geführt seien, denn solche Untersuchungen (θεωρία) seien ganz unentbehrlich.

[4] V, 739, D f. s. o. S. 810, 2.

[5] V, 742, D ff.

---

1) V, 737, C ff. 740, C f.

2) Ebd. 739, E — 741, D. XI, 923, C. Dabei 745, C f. ängstliche Sorge für die Werthgleichheit der Landstellen; daher die Theilung jedes Guts in eine nähere und eine entferntere Hälfte.

3) 744, B ff. vgl. oben 821, 2.

4) V, 742, C. VI, 774, C f. (wo nur eine unbedeutende Modifikation). Etwas ähnliches XI, 944, D.

5) V, 741, E ff. VII, 806, D. VIII, 846, D — 850, D. 842, D. XI, 915, B. 919, D ff. 921, C.

Verbrechen gegen die Kinder vorbehalten; von der zweiten Ehe wird abgerathen, wenn Kinder da sind, andernfalls ist sie geboten[1]; Unzucht ist streng verpönt[2]. — Die grösste Sorgfalt wird ferner, wie in der Republik, der Erziehung zugewendet. Mit dem Eintritt in's Leben, ja vorher schon, beginnt die Fürsorge des Staats für die Bildung seiner Bürger, und sobald das Alter der Kinder es erlaubt, werden sie, wie in Sparta, in seine Erziehungsanstalten aufgenommen[3]; der Grundsatz der öffentlichen Erziehung wird so streng durchgeführt, dass es den Eltern z. B. nicht erlaubt sein soll, ihre Kinder einem Fach länger oder kürzer zu widmen, als die Schulordnung vorschreibt[4]. Die Unterrichtsgegenstände sind die herkömmlichen, Musik und Gymnastik, zu denen hier aber noch das nothwendigste aus der Arithmetik, Geometrie und Astronomie hinzukommt; die Erziehungsgrundsätze im wesentlichen die gleichen, wie in der Republik[5]. Mit dieser Schrift theilt die unsrige auch die Forderung, dass das weibliche Geschlecht an der Erziehung des männlichen und selbst an den kriegerischen Uebungen theilnehme[6]. Ebenso schliesst sie sich in den weiteren Vorschriften über die Lebensordnung der Bürger möglichst nahe an sie an. Wird auch die Familie und der Privatbesitz aufrecht erhalten, so wird doch das häusliche Leben theils durch die Oeffentlichkeit der Kindererziehung theils durch die gemeinsamen Mahle, welche ganz allgemein, für beide Geschlechter, eingeführt werden[7], grossentheils aufgehoben; dafür sollen sich die Frauen ebenso, wie im Staate, bei den öffentlichen Aemtern und der Kriegführung mitbetheiligen[8].

---

[1] VI, 771, E. 772, D — 776, B. 779, D. 783, D — 785, B. IV, 721, A ff. XI, 930, B. IX, 868, C.

[2] S. o. 753, 1 und XI, 930, D.

[3] Schon vom vierten Jahr an sollen die Kinder in Kleinkinderschulen unter Aufsicht gehalten werden VII, 793, E f.

[4] VII, 810, A vgl. 804, D.

[5] Es gehört hieher das ganze 7te Buch; von den mathematischen Wissenschaften handelt dasselbe 809, C f. 817, E ff., anhangsweise 822, D ff. von der Jagd; vgl. hiezu S. 772. 787 f. 799 f.

[6] VII, 793, D ff. 804, D — 806, D.

[7] VI, 780, D ff. VII, 806, E vgl. VIII, 842, B. 847, E f. HERMANN a. a. O. 28 f.

[8] VI, 785, B. 784, A f. VII, 805, C ff. 806, E, 794, A f. u. ö.

Von aller Gewerbthätigkeit ausgeschlossen, auch den Landbau ihren Sklaven überlassend, haben sich die Bürger ganz dem Staat und | der eigenen Ausbildung zu widmen[1]). Für Einfachheit, Mässigkeit und Abhärtung wird nicht blos durch die Erziehung, sondern auch durch die Vorschriften einer strengen Lebensordnung[2]) und durch Luxusgesetze[3]) gesorgt. Handel und Wandel sollen genau überwacht, jeder Unredlichkeit und Uebervortheilung soll durch scharfe Strafen und weitgreifende Staatsaufsicht vorgebeugt werden[4]). Bettler werden nicht geduldet[5]). Damit sich von Anfang an keine störenden Elemente in den Staat einschleichen, ist er gleich bei seiner Gründung sorgfältig reinzuhalten[6]); damit er nicht später durch fremdartige Beimischungen in seiner Eigenthümlichkeit gestört werde, soll der Verkehr Fremder mit den Einheimischen vielfachen Beschränkungen unterworfen, Reisen in's Ausland sollen nur gereiften Männern für öffentliche oder Bildungszwecke gestattet, die Zurückgekehrten an jeder Einschleppung schädlicher Sitten und Grundsätze verhindert werden[7]). Dass in ähnlicher Weise auch durch Beaufsichtigung der Kunst jede moralische Ansteckung der Bürger verhütet werden soll, ist schon früher[8]) gezeigt worden.

Vergegenwärtigen wir uns nun alle die Züge, durch welche sich die Darstellung der Gesetze von der des Staats unterscheidet, so werden wir anerkennen müssen, dass es sich hier nicht blos um einzelne untergeordnete Abweichungen handelt, dass vielmehr das Ganze aus einem anderen Gesichtspunkt entworfen ist. Dieser Unterschied ist nun allerdings nicht von der Art, dass er eine wesentliche Aenderung in den philosophischen Grundsätzen bewiese: auch die Gesetze wollen ja nicht läugnen, sie sprechen es vielmehr selbst bald ausdrücklich bald in leiseren Andeutungen aus, dass die Einrichtungen der Republik die bes-

---

1) VII, 806, D — 807, D. VIII, 842, D. 846, D. 847, A. XI, 919, D f.

2) z. B. VII, 806, D. 807, D ff. II, 666, A f. 674, A f.

3) Vgl. VIII, 847, B. VI, 775, A f. XII, 955, E f. 958, D ff.

4) XI, 915, D — 918, A. 920, B f. 921, A — D.

5) XI, 936, B f.

6) V, 735, C ff. vgl. oben S. 762, 3.

7) XI, 949, A — 953, E.

8) S. 799 ff.

ten wären, dass der vollkommene Staat auf die Philosophie gegründet sein müsste, dass auch ihr eigener nur in der wissenschaftlichen Einsicht der leitenden Behörde zum Abschluss kommen könnte. Aber der Glaube des Verfassers an die | Ausführbarkeit seiner Ideale, oder vielmehr sein Glaube an die Menschen, von deren Tugend und Weisheit diese Ausführbarkeit abhängt, ist tief erschüttert: nur Götter und Göttersöhne, sagt er, nicht Menschen würden sich seinen Einrichtungen fügen[1]), nur solche würden auch jene unbeschränkte Macht, welche die Republik und der Staatsmann ihren Herrschern in die Hand gaben, ertragen können; die menschliche Natur dagegen sei viel zu schwach, um das beste nicht allein zu erkennen, sondern dieser Erkenntniss auch im Handeln immer treu zu bleiben[2]). Wohin er auch seinen Blick wendet, überall findet er so viel Verkehrtheit, dass er über die Menschen ganz im allgemeinen die herbsten Urtheile zu fällen geneigt ist[3]), und so erscheinen ihm denn wohl alle menschlichen Dinge gering und werthlos[4]), und der Mensch selbst fast nur wie ein Spielzeug der Götter[5]). Ja er sieht des Unvollkommenen und Schlechten so viel in der Welt, dass er sich dasselbe (wenn hier nicht fremdes in den ursprünglichen Text unseres Werkes hereingekommen ist) im Widerspruch mit seinen früheren Darstellungen und mit dem Geist seiner Lehre[6]), nur durch die Annahme zu erklären weiss, | es wirke in ihr neben der guten und göttlichen auch eine böse und widergöttliche Seele; denn wie jede Thätigkeit von der Seele herrühre, so müssen auch die schlechten und verkehrten Thätigkeiten auf eine schlechte und verkehrte Seele zurückgeführt werden1); | und ebendesshalb, weil das Böse in der Welt um so

---

[1]) V, 739, D f. s. o. S. 810.

[2]) IX, 874, E ff. s. o. S. 817.

[3]) Z. B. V, 727, A. 728, B. 731, D ff. VI, 773, D. VII, 797, A vgl. Plat. Stud. S. 75.

[4]) VII, 803, B: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια u. s. w. Vgl. auch V, 728, D f.

[5]) I, 644, D. VII, 803, C. 804, B. X, 903, D, wozu m. vgl., was Th. I, 536, 1. 587, 6 3. A. aus Heraklit angeführt wurde. Auch ihre eigene Untersuchung nennen die Gesetze gerne ein blosses Spiel: I, 636, C. III, 685, A. 688, B. 690, D. X, 885, C. Plat. Stud. 73.

[6]) Die früheren Schriften und noch der Timäus wissen nichts von einer bösen Weltseele, sie leiten vielmehr alles Schlechte und Unvollkommene ausschliesslich von der Natur des Körperlichen her (s. o. 642, 6). Polit. 269, E wird der Meinung, welche der Sache nach von der Annahme der Gesetze nicht verschieden ist, dass zwei sich widerstrebende Gottheiten die Welt bewegen, sogar ausdrücklich widersprochen. Es ist auch wirklich schwer einzusehen, wie sich eine böse Weltseele mit einem System, wie das

---

platonische, vertragen sollte. Wo könnte sie denn in diesem System herkommen? Soll sie von der Idee stammen, aus deren Verbindung mit der Räumlichkeit der Timäus seine Weltseele ableitet? Aber unmöglich könnte sie dann böse sein, unmöglich mit der göttlichen Seele des Ganzen im Streit liegen. Oder soll sie der Materie ursprünglich inwohnen (wie nach Tennemann Plat. III, 175 ff. Martin und Ueberweg wollen; s. a. a. O.)? Aber die Materie als solche ist ohne die bewegende Kraft (s. o. 649), oder vielmehr, sie ist gar nicht, nur die Idee ist ein Reales. Oder soll endlich die an sich gute Weltseele in der Folge böse geworden sein (Stallbaum s. S. 643)? Plato's Vorstellung ist diess offenbar nicht, denn er redet in den Gesetzen von zwei nebeneinander stehenden Seelen, einer guten und einer bösen, nicht von zwei aufeinanderfolgenden Zuständen Einer und derselben Seele. Aber wie könnte überhaupt die Seele des All, das göttlichste von allem Gewordenen, die Quelle aller Vernunft und Ordnung, ihrer Natur und Bestimmung untreu geworden sein?

1) X, 896, C ff. 898, C. 904, A f. Ueber die Versuche, diese Lehre aus den Gesetzen wegzubringen, vgl. m. Plat. Stud. S. 43. Diese Versuche konnten im allgemeinen auf zweierlei Art gemacht werden: entweder gab man zu, dass die Gesetze wirklich eine böse Seele neben der guten annehmen, aber man bezog diese böse Seele nicht auf die ganze Welt, sondern nur auf das Böse im Menschen, oder man erkannte zwar an, dass hier von einer bösen Weltseele gesprochen werde, läugnete aber dafür, dass der Verfasser der Gesetze auch wirklich eine solche behaupten wolle, und erklärte das, was er über sie sagt, für etwas, das nach seiner Absicht blos vorläufig und hypothetisch gesetzt werde und sich in der weiteren Ausführung von selbst wieder aufhebe. Wiewohl aber der ersteren Annahme ausser Thiersch und Dilthey auch Fries Gesch. der Phil. I, 336, der zweiten, von Böckh aufgebrachten, Ritter (Gött. Anz. 1840, 177), Brandis (Gr.-röm. Phil. II, a, 566), Stallbaum (Plat. Opp. X, a, CLVIII, f.) Suckow (Form der plat. Schr. 139 f.), und im wesentlichen auch Steinhart (Pl. WW. VII, a, 315, wo die zwei Seelen auf die doppelte Bewegung der Seele, das Geordnete und das Regellose im Naturleben umgedeutet werden) beigetreten ist, so kann ich doch fortwährend keinen dieser Auswege für zulässig halten, so lange Stellen, wie die folgenden, nicht beseitigt sind: X, 896, D f.: ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασι τοῖς πάντῃ κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; Τί μήν; Μίαν ἢ πλείους; Πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῷν ἀποκρινοῦμαι. Δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. 898, C: τὴν οὐρανοῦ περιφορὰν ἐξ ἀνάγκης περιάγειν φατέον ἐπιμελουμένην καὶ κοσμοῦσαν ἤτοι τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν

viel häufiger ist, als das Gute, findet er den Beistand der Götter zum Kampf mit demselben unentbehrlich [1]). Wer von der Welt und den Menschen eine solche Meinung hegte, bei dem begreift es sich, wenn er an der Erreichbarkeit seiner politischen Wünsche irre wurde und die Hoffnung aufgab, dass jemals ein Volk als Ganzes sich der Herrschaft der Philosophie unterwerfen werde; bei ihm wird es uns daher auch nicht befremden können, wenn er den Versuch machte, durch eine vermittelnde Darstellung wenigstens einen Theil des früheren Entwurfs für die Wirklichkeit zu retten. Stellt man sich aber einmal auf diesen Standpunkt, so wird man den Werth unserer Schrift nicht gering anschlagen dürfen. Sie beurkundet nicht blos im einzelnen ein umfassendes Wissen, gründliche Beschäftigung mit den politischen Fragen, Nachdenken und Reife des Urtheils, sondern sie ist auch als Ganzes in allen ihren Grundzügen mit folgerichtiger Verständigkeit ausgeführt. Sie will zwischen dem idealen Staat der Republik und den bestehenden Zuständen vermitteln; sie will zeigen, was auch ohne die Herrschaft der Philosophie und der Philosophen, unter

---

ἐναντίαν. Der Verfasser selbst entscheidet sich nun allerdings für das erste Glied dieses Dilemma (S. 897, B f.); daraus folgt aber nicht, dass ihm darum die böse Weltseele nichts wirkliches sei; sie ist allerdings, nur kann sie das Universum wegen der Uebermacht der guten nicht beherrschen. — Dass diese Lehre wirklich in den Gesetzen vorgetragen wird, haben auch Hermann (Plat. 552), Michelet (Jahrbb. für wissensch. Kritik 1839, Dzbr. S. 862), Vögeli (Uebers. der Gess. Zür. 1842. 2. Th. S. XIII), Susemihl (Genet. Entw. II, 598 f.) anerkannt; und giebt man einmal zu, dass das Schlechte ebensosehr, wie das Gute, von der Seele verursacht sein müsse (896, D), hat man sich ferner überzeugt, dass die Welt (οὐρανὸς) voll Uebel und Verkehrtheit ist (906, A), glaubt man endlich, wie diess unstreitig Plato's Meinung ist (s. o. S. 662 f. 686 f. Gess. 898, C), der Seele, welche das Weltgebäude bewegt, nur Vernunft und göttliche Vollkommenheit beilegen zu können, so liegt die Folgerung nahe genug, dass das Böse und Unvollkommene von einer anderen Seele herstammen müsse, welche neben jener in der Welt walte. Die Gesetze gehen hier nur einen Schritt weiter, als die urspsüngliche Lehre Plato's: wenn diese das Böse und das Uebel aus dem Stoff hergeleitet hatte (s. o. 642 ff. 721 f. 737), so wird jetzt bemerkt, dass jede Bewegung, auch die fehlerhafte, von der Seele bewirkt sein müsse. Man könnte insofern die Annahme einer bösen Weltseele sogar folgerichtig finden, wenn sie nicht doch wieder mit anderen Bestimmungen des platonischen Systems im Widerspruch stände.

[1] X, 906, A.

Voraussetzung der gewöhnlichen Sitte und Bildung, erreicht werden könnte, wenn nur Einsicht und guter Wille vorhanden wäre, und sie hält sich aus diesem Grunde so viel wie möglich an das Gegebene, indem sie für die Verfassung und die gesellschaftlichen Einrichtungen neben einzelnen attischen vorzugsweise spartanische Vorbilder, für die Rechtsgesetze hauptsächlich die attische Gesetzgebung benützt[1]); sie will aber zugleich das Ideal des Philosophenstaats in der Art festhalten, dass der Werth ihrer Vorschläge an | ihm gemessen werden soll, sie will den bestehenden Staat dem vollkommenen Staat so nahe bringen, als diess die Verhältnisse und die Menschen erlauben, und eine noch grössere Annäherung an denselben wenigstens vorbereiten[2]). Aus dieser ihrer Abzweckung erklären sich, wie diess unsere Darstellung selbst gezeigt haben wird, die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten der Gesetze. Auch unser Urtheil über die Aechtheit dieser Schrift[3]) wird daher hauptsächlich davon abhängen, ob wir Plato im letzten Jahrzehend seines Lebens[4]) jene Trübung seines ursprünglichen Idealismus, jene Zweifel gegen die Durchführbarkeit seines Philosophenstaats, jene herbere Ansicht von der Welt und den Menschen zutrauen dürfen, welche die Gesetze voraussetzen; denn was im einzelnen darin anstössig gefunden worden ist[1]), davon wird sich allerdings manches zurechtlegen lassen[2]), einen anderen | Theil[3]) mögen wir dem

---

[1]) Den näheren Nachweis hierüber, so weit er heutzutage noch möglich ist, giebt Hermann in der mehrerwähnten Dissertation und ihrer gleichzeitigen Ergänzung: *Juris domestici et familiaris apud Platonem in Legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio.*

[2]) Vgl. hierüber namentlich S. 824 und im allgemeinen Arist. Polit. II, 6. 1265, a, 1: τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τηγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν. καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι, κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν (die der Republik).

[3]) Ueber die Verhandlungen in Betreff der Aechtheit der Gesetze, zu denen theils Ast's Angriff auf dieselbe theils meine „platonischen Studien“ Anlass gegeben haben, vgl. m. neben dem, was oben, S. 430 ff., hierüber mitgetheilt ist, Steinhart Plat. WW. VII, a, 90 ff. Susemihl Genet. Entw. 562 f. Den Gegnern ihrer Aechtheit haben sich ausser Suckow (s. o. 437, 2. 385, 1) auch Strümpell Gesch. d. prakt. Phil. d. Gr. I, 457 und Ribbing Plat. Ideenl. II, 150 ff. beigesellt, wogegen Ueberweg (s. o. 438, 1) und Schaarscmidt (Samml. d. plat. Schr. 94. 148, 1 u. ö.) ihre Zweifel auf diese Schrift nicht ausdehnen, Steinhart und Susemihl (der jenen im einzelnen vielfach berichtigt) den platonischen Ursprung derselben in ausführlicher Erörterung nachweisen. Ich selbst bin von meinen früheren Zweifeln schon in der ersten Ausgabe der gegenwärtigen Schrift wieder zurückgekommen.

[4]) Dass die Gesetze keiner früheren Periode angehören können, wird ausser dem, was S. 468. 368, 2 angeführt wurde, auch durch die Stelle I, 638, A wahrscheinlich, denn die hier erwähnte Unterjochung der Lokrer durch die Syrakusier lässt sich (wie schon Böckh in Plat. Min. 73 nach Bentley bemerkt) kaum auf etwas anderes beziehen, als auf die Gewalt-

---

herrschaft des jüngeren Dionys in Lokri nach seiner ersten Vertreibung aus Syrakus, von welcher Strabo I, 1, 8. S. 259. Plut. praec. ger. reip. 28, 7 S. 821. Athen. XII, 541, C berichtet. Dagegen beweist II, 659, B nicht viel.

[1]) Plat. Stud. 32 f. 38. 108 f.

[2]) So das θείᾳ μοίρᾳ I, 642, worüber S. 498, die Aeusserungen über die Knabenliebe, über welche S. 752 zu vergleichen ist; auch das häufige Lob der spartanischen Verfassung, dem doch ein offener Tadel ihrer Einseitigkeit das Gegengewicht hält, findet in der vorausgesetzten Situation seine Rechtfertigung; die auffallende Bestimmung IX, 873, E entspricht einer alten attischen Einrichtung (ähnliches besteht noch heute in England); der Widerspruch zwischen III, 682, E und 685, E wird sich durch eine richtigere Erklärung der ersteren Stelle heben lassen; ebenso wird IX, 855, C nach der richtigen Lesart, und um einen Widerspruch mit S. 877, C. 868, A zu vermeiden, erklärt werden müssen: „keiner, auch nicht der Landesflüchtige, soll seiner bürgerlichen Ehre gänzlich verlustig sein“; auch für einen solchen hatte nämlich diese Bestimmung ihren Werth, theils weil die Gesetze auch eine Verbannung auf kürzere Zeit kennen (IX, 865, E f. 867, C f. 868, C ff.), theils weil die gänzliche Atimie den Kindern Nachtheil brachte. Wenn es endlich auffallen könnte, dass IV, 709, E ff. der Fall gesetzt und sogar ausdrücklich herbeigewünscht wird, dass ein Tyrann, mit allen möglichen guten Eigenschaften ausgerüstet, die Verwirklichung der platonischen Vorschläge in die Hand nähme, so erscheint doch auch dieses im Zusammenhang unverfänglich: die Meinung ist nicht die, dass der Tyrann als solcher zugleich der wahre Herrscher sein könne, sondern dass sich die Tyrannis am schnellsten und leichtesten in eine gute Verfassung verwandeln liesse, wenn der von der Natur mit guten Anlagen ausgestattete und noch junge, mithin unverdorbene Erbe einer solchen Alleinherrschaft, ein Fürst, wie ihn sich Plato unter dem jüngeren Dionys vorgestellt haben mochte (vgl. S. 368, 2), sich der Leitung eines einsichtigen Gesetzgebers überliesse; ein Fall, der ähnlich schon Rep. VI, 499, B vgl. V, 473 D in Aussicht genommen war. Selbst die τυραννουμένη ψυχὴ (710, A) lässt sich aus diesem Gesichtspunkt rechtfertigen: die Seele des Tyrannen ist eine τυραννουμένη, sofern sie selbst durch seine Stellung gebunden ist, sie soll aber eben durch den Einfluss des Gesetzgebers, ebenso wie die πόλις τυραννουμένη, befreit werden.

[3]) Dahin gehört jener Fund, mit welchem sie sich übermässig breit

hohen Alter des Philosophen und dem Umstand zu Gute halten, dass er selbst seinem Werke nicht die letzte | Feile gegeben zu haben scheint; für das eine und das andere mag man auch wohl den Herausgeber[1], oder gar die Abschreiber[2] verantwortlich machen[3]. Und ähnlich lassen sich die formellen Mängel der

---

macht, dass die Trunkenheit (denn um diese selbst, nicht blos um die Trinkgelage handelt es sich, s. I, 637, D. 638, C. 640, D. 645, D. 646, B. II, 671, D f.) als Erziehungs- und Bildungsmittel angewendet werden sollte (I, 635, B — 650. II, 671, A ff.), während sich dann überdiess in der Folge (II, 666, A f.) herausstellt, dass dieses Mittel erst bei den gereifteren Männern zulässig sei; ferner der Widerspruch zwischen VI, 772, D, wo das 25ste, und IV, 721, B. VI, 785, B, wo das 30ste Jahr als frühester Termin für die Heirath der Männer angegeben ist. Dass sich dagegen VII, 818, A. XII, 957, A unerfüllte Versprechungen finden, welche auf eine unvollendete Gestalt des Werks deuten (Hermann Plat. 708), ist nicht richtig; die erste Stelle weist auf XII, 967, D ff., die zweite auf 962, D f.

[1] S. o. S. 468, 3. Auch Proklus glaubte (wie Suckow S. 152 aus den Προλεγόμενα τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 25 nachweist), dass die Gesetze von Plato nicht ganz vollendet seien.

[2] Der überlieferte Text der Gesetze befindet sich nämlich in keinem guten Zustand. An vielen Stellen haben ihn Hermann, Susemihl (Jahrb. f. Philol. LXXXIII, 135 ff. 693 ff.) und Peipers (Quæst. crit. de Plat. leg. Berl. 1863) theils durch Conjectur theils nach Handschriften zu verbessern gesucht.

[3] Auf diese Weise liessen sich, wie ich schon in meiner Abhandlung über die platonischen Anachronismen (Abh. d. Berl. Akad. 1873. Philos.-hist. Kl. S. 97) bemerkt habe, die zwei anstössigsten Stellen in unserer Schrift ohne Mühe beseitigen: der schreiende und unmotivirte Anachronismus in Betreff des Epimenides (worüber das nähere a. a. O. 95 f. Plat. Stud. 111) und die S. 828 f. besprochene Aeusseruug über die böse Weltseele. Der erstere wäre ohne Aenderung eines Wortes durch blosse Auslassungen entfernt, wenn man I, 642, D f. lesen würde: τῇδε γὰρ ἴσως ἀκήκοας ὡς Ἐπιμενίδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος, ὃς ἦν ἡμῖν οἰκεῖος, ἐλθὼν δὲ παρ᾽ ὑμᾶς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν θυσίας ἐθύσατό τινας, ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλεν· τότ᾽ οὖν ἐξενώθησαν ὑμῖν οἱ πρόγονοι ἡμῶν u. s. w. Aber auch die Auseinandersetzung über die böse Weltseele liesse sich aus dem Abschnitt, in dem sie steht, mit einer ganz unerheblichen Veränderung der Worte herausnehmen, und der Zusammenhang würde dadurch nicht blos nicht verlieren, sondern entschieden gewinnen. Würde man nach den Worten: τί μήν; 896, E fortfahren (898, D): ἥλιον δὲ καὶ σελήνην u. s. w., so würde niemand das mindeste vermissen, da weder im folgenden auf die Annahme einer doppelten Seele irgend welche Rücksicht genommen, noch im vorangehenden darauf hingewiesen wird; dass nämlich die S. 893, C f. erwähnte κίνησις ἐν πολλοῖς die

vorliegenden Darstellung theils entschuldigen, theils erklären: die schwerfälligere, stellenweise dunkle und überladene Sprache, der Mangel an dialektischer Gewandtheit und dialogischer Bewegung, die Feierlichkeit des Tons, die mancherlei kleinen Uebertreibungen, die vielen Reminiscenzen an frühere Schriften[1]. Denken wir uns, dass unsere Schrift von Plato in seinem höchsten Alter niedergeschrieben wurde, dass er selbst ihr ihre künstlerische Vollendung nicht mehr geben konnte, dass einer seiner Schüler bei der Herausgabe des Werkes manche Härte, Nachlässigkeit und Wiederholung stehen liess, einzelne Zusätze sich erlaubte, einzelne Lücken ungeschickt ausfüllte, so sind diese Eigenthümlichkeiten wohl zu begreifen. Die Hauptfrage ist immer, ob der ganze Standpunkt der Gesetze mit der Annahme ihres platonischen Ursprungs vereinbar ist. Auch diese Frage werden wir aber bejahen müssen, wenn wir erwägen, welchen Einfluss die Jahre und die Erfahrungen eines langen Lebens selbst auf den kräftigsten Geist auszuüben pflegen, wie Plato's Vertrauen zu der Ausführbarkeit seiner Ideale durch die damaligen Zustände Griechenlands, und schliesslich durch das Misslingen seiner sicilischen Plane, erschüttert werden musste. Die Gesetze liegen am Ende von der Republik nicht weiter ab, als der zweite Theil des göthe'schen Faust vom ersten, ja kaum weiter, als die Wanderjahre von den Lehrjahren; und wenn wir dort freilich den Uebergang von der früheren Periode in die

---

von der schlechten Seele herrührende regellose Bewegung sei (Steinhart a. a. O. 315 f.), deutet Plato mit keinem Wort an, und ebensowenig brauchen wir (mit Susemihl II, 600) die sämmtlichen körperlichen Bewegungen ausser der Kreisbewegung von ihr herzuleiten: kennt doch Plato auch im Timäus neben der Kreisbewegung, welche die der Vernunft ist, noch viele andere, ohne desshalb eine doppelte Seele anzunehmen (s. o. 663, 3, wo die Stelle aus den Gesetzen allerdings, nach dem eben erörterten, von zweifelhafter Beweiskraft ist). Weit entfernt vielmehr, dem Zusammenhang zu schaden, würde die Auswerfung des Abschnitts von 896, E (μίαν ἢ πλείους;) bis 898, D (τὸ ποῖον;) der Bündigkeit der Beweisführung für die Göttlichkeit der Welt und der Gestirne nur zugutekommen. Unter diesen Umständen wird man die Vermuthung, dass diese ganze Erörterung erst von dem Herausgeber in den ursprünglichen platonischen Text eingeschoben worden sei, nicht unbedingt von der Hand weisen können.

[1] M. vgl. darüber meine plat. Stud. 50 ff. Susemihl Genet. Entw. II, 565 f.

spätere und das allmähliche Altern des Dichters ungleich vollständiger verfolgen können, als bei Plato, aus dessen letzten zwanzig Jahren uns aller Wahrscheinlichkeit nach ausser den Gesetzen keine Schrift vorliegt, so zeigen doch die Berichte des Aristoteles, dass während derselben in seiner Lehrweise erhebliche Veränderungen vorgiengen, und dass er namentlich dem Pythagoreismus, welchem die Gesetze | um so vieles näher stehen, als die Republik, auch in seiner Metaphysik um diese Zeit die bedeutendsten Einräumungen gemacht hat. Da nun im übrigen der Inhalt des Werkes doch zu bedeutend ist, und zu viel ächt platonischen Geist verräth, um ihn einem der platonischen Schüler, so weit wir diese sonst kennen, zuzutrauen, da jene gereifte politische Einsicht, jene genaue Kenntniss griechischer Einrichtungen und Gesetze, welche unsere Schrift an den Tag legt, des greisen Plato würdig ist, da sich endlich das bestimmte Zeugniss des Aristoteles nicht beseitigen lässt, so spricht die grösste Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass die Gesetze von Plato verfasst, aber erst nach seinem Tode von einem andern — dem Opuntier Philippus — herausgegeben wurden, und dass aus dieser Entstehung der Schrift manche Mängel derselben sich erklären, die der Verfasser entfernt haben würde, wenn er selbst die letzte Hand an das Werk gelegt hätte. Ihr Inhalt ist aber in allen wesentlichen Zügen für platonisch zu halten, und sie bilden insofern die einzige unmittelbare Urkunde der platonischen Philosophie in ihrer letzten Periode. Ueber die Fassung ihrer spekulativen Grundlagen erfahren wir freilich nichts aus dieser Quelle; aber die ganze Haltung unserer Schrift stimmt mit dem überein, was uns Aristoteles von Plato's mündlichen Vorträgen berichtet, und was uns in der Denkweise der älteren Akademie eigenthümliches entgegentritt.

12. Die ältere Akademie. Speusippus.

Plato's vieljährige Lehrthätigkeit versammelte in der Akademie einen zahlreichen Kreis von älteren und jüngeren Männern, welche sein Ruhm oft aus weiter Ferne herbeizog; und Athen hat es, so weit Einzelne hiezu mitwirkten, wohl keinem andern mehr zu verdanken, dass es auch nach dem Verlust seines politischen Uebergewichts fortwährend der Mittelpunkt aller philosophischen Bestrebungen im griechischen Volke geblieben ist. Unter den uns bekannten platonischen Schülern[1]) befinden sich noch viel mehr Ausländer als | Athener; die meisten derselben gehören aber doch jenem östlichen Theile der griechischen Welt

---

[1]) Für die weite Ausbreitung der platonischen Schule spricht ausser anderem die grosse Zahl derer, welche als persönliche Schüler des Philosophen genannt werden. Ich gebe im folgenden eine alphabetische Zusammenstellung derselben, wobei ich diejenigen, welche schon S. 365, 2 besprochen wurden, oder im nächstfolgenden näher zu besprechen sind, nur nenne, über die andern die näheren Nachweisungen beifüge. Das Verzeichniss der Akademiker bei Fabricius Bibl. gr. III, 159 ff. Harl. hat theils manche Lücken, theils begeht es den Fehler, alle, die irgend mit Plato in Verbindung standen, bis auf seine Sklaven hinaus, zu Platonikern zu machen. — Amyntas aus Heraklea, wie er in dem von Spengel Philol. Supplementb. II, 535 ff. und von Bücheler im Greifswalder Ind. schol. für 1869/70 aus der zweiten Sammlung der Volumina Herculanensia I, 162 ff. herausgegebenen Verzeichniss akademischer Philosophen („Ind. Hercul.“) genannt wird; Diog. III, 46 nennt ihn Amyklos, Aelian V. H. III, 19 und Prokl. in Eucl. 19 (S. 67 Friedl.) Amyklas; jener rechnet ihn unter die ausgezeichneteren Platoniker, dieser unter die verdienten Mathematiker. Der Lokrer Aristides, welcher von Plut. Timol. 6 als Plato's ἑταῖρος bezeichnet wird. Aristonymus s. o. Aristoteles. Athenäus aus Kyzikus (bei Prokl. a. a. O., nach der jetzt verbesserten Lesung). Bryso, wenn diesen der gleichzeitige Komiker Ephippus b. Athen. XI, 509, C mit Recht zur Akademie rechnet; unklar ist, wie sich dieser Bryso theils zu Bryso dem Herakleoten (s. o. 206, 4), theils zu dem Mathematiker Bryso (ep. Plat. XIII, 360, C), dessen verfehlte Quadratur des Zirkels Aristoteles öfters anführt (Anal. post. I, 9, Anf. soph. el. 11. 171, b, 16. 172, a, 3 vgl. die Ausleger, Schol. in Arist. 211, b f. 306, b, 24 ff. 45 ff. Waitz Arist. Org. II, 324), theils endlich zu dem von Arist. Hist. anim. VI, 5. 563, a, 7. IX, 11. 615, a, 9. Rhet. III, 2. 1405, b, 9 erwähnten gleichnamigen Sophisten verhält. Chäro von Pellene; s. S. 366 und Ind. Herc. 11, 7, wo ebenso, wie bei Athenäus, wahrscheinlich nach Hermippus, angegeben wird, er habe sich zum Tyrannen aufgeworfen. Chio und Leonides (a. a. O. und Ind. Herc. 6, 13). Delius s. o. Demetrius aus Amphipolis (Diog. 46). Der Mathematiker Dinostratus, Bruder des Menächmus (Prokl. in Eucl. a. a. O.). Dio s. o. Erastus und Koriskus aus Skepsis (Diog. 46. Stob. Floril. VII, 53. Ep. Plat. VI. Strabo XIII, 1, 54. S. 608. Der letztere nennt beide Sokratiker; da er aber zugleich beifügt, Koriskus sei der Vater des Neleus, welcher Theophrast's Bibliothek erbte, können sie diess nur als Schüler eines Sokratikers gewesen sein. Vgl. Böckh Abhandl. d. Berl. Akad. 1853 Hist.-phil. Kl. S. 139). Euäon aus Lampsakus; s. o. Eudemus aus Cypern, der Freund des Aristoteles; vgl. Th. II, b, 9, 1. 45 f. 2. Aufl. Eudoxus s. u. Euphräus s. o. Helikon, der Astronom aus Kyzikus (Plut. Dio 19. gen. Socr. 7, S. 579. Epist. Plat. XIII, 360, C. Philostr. v. Apoll. I, 35, 1). Heraklides der Pontiker, s. u. Heraklides aus Aenos; s. o. und Ind. Herc. 6, 15 f. Hermias, der Herr von Atarneus,

---

s. o. und Th. II, b, 16 f. 2. Aufl. Hermodorus aus Syrakus, als Mathematiker, Biograph Plato's und Verkäufer platonischer Schriften bekannt; Diog. Prooem. 2. 6. II, 106. III, 6. Ind. Herc. 6, 6 f. Cic. ad Att. XIII, 21. Suid. Λόγοισιν II, a, 601 Bernh. Simpl. Phys. 54, b, o. 56, b, o. Ps.-Plut. De nobilit. S. 627. vgl. meine Abhandlung De Hermodoro 17 ff. und oben S. 349, 3. 556, 4. 589, 7. Hestiäus s. u. Hippothales aus Athen (Diog. 46). Leo aus Syzanz s. o. und Müller Fragm. Hist. gr. II, 328. Der Mathematiker Menächmus, der Schüler des Eudoxus und Plato; Theo Astron. c. 41. S. 27, a (nach Dercyllides). Prokl. in Eucl. 19, u. 21, o. 22 m. 31, o. 68 u. (S. 67. 72. 78. 111 Friedl.) in Plat. Tim. 149, C. Eratosth. b. Eutoc. in Archimed. de sph. et cyl. S. 21 f. Martin zu Theo's Astron. S. 58 ff., der ihn mit Recht für identisch mit dem Platoniker Μάναιχμος des Suidas und der Eudocia hält. Menedemus der Pyrrhäer; s. o. und Ind. Herc. 6, 2. 7, 2; der letzteren Stelle zufolge stand Menedemus bei seinen Mitschülern in solchem Ansehen, dass er nebst Heraklides bei der Wahl eines Nachfolgers für Speusippus nur um wenige Stimmen hinter Xenokrates zurückblieb. Der Wahrsager Miltas aus Thessalien (Plut. Dio 22). Pamphilus, vielleicht aus Samos, wo ihn Epikur hörte; Cic. N. D. I, 26, 72. Philippus aus Opus, s. u., wahrscheinlich Eine Person mit Philippus dem Medmäer. Phormio s. o. Python aus Aenos, s. o. und Ind. Herc. 6, 15 f. Speusippus s. u. Theätet der Athener: Plato Theät. Soph. Polit. vgl. S. 198. 353, 1. Prokl. in Eucl. 19, u. 20, o. (S. 66 f. Fr.). Von ihm unterscheidet Suid. Θεαίτ. einen gleichnamigen Philosophen aus dem pontischen Heraklea, indem er jenen einen Schüler des Sokrates, diesen einen ἀκροατὴς Πλάτωνος nennt. Da er aber zugleich von dem Sokratiker behauptet, dass er in Heraklea gelehrt habe; da er denselben einen Astronomen nennt und von ihm sagt, er habe zuerst über die fünf regelmässigen Körper geschrieben, während nach Proklus der Mathematiker (als den uns auch Plato seinen Theätet schildert) von dem Platoniker nicht verschieden ist; da endlich der Theätet Plato's mit Sokrates erst wenige Wochen vor dem Tode des letztern bekannt wird, und insofern, selbst wenn dieser Zug geschichtlich sein sollte, kaum ein sokratischer Schüler genannt werden könnte, so spricht alles für die Annahme, erst Suidas habe aus dem Einen Theätet zwei gemacht, indem er zwei Notizen, von denen ihn die eine als Sokratiker, die andere als Platoniker bezeichnete, auf zwei verschiedene Personen bezog. Uebrigens kann man fragen, ob Theätet mit Sokrates wirklich noch in Verbindung gekommen war, oder nur von Plato in dieses Verhältniss versetzt wurde, um ihm in den angeführten Gesprächen eine Rolle zutheilen zu können. Ebenso mag es sich mit dem jüngeren Sokrates (oben S. 198) verhalten: er scheint ein Schüler Plato's gewesen sein, ob er mit Sokrates schon bekannt war, muss dahingestellt bleiben. Theodektes aus Phaselis, der bekannte Rhetor und Tragödiendichter, welcher nach Suid. Θεοδ. neben Isokrates auch Plato und Aristoteles an, welcher seit den Perserkriegen vorzugsweise unter dem Einfluss Athens gestanden hatte. In den westlichen Gegenden, sofern diese überhaupt für Philosophie empfänglich waren, mag der Pythagoreïsmus, welcher eben damals neu aufblühte, die Ausbreitung der ihm ohnedem so nahe verwandten platonischen Schule beschränkt haben. Den äusseren Sammelpunkt | der Platoniker bildete jener Garten bei der Akademie[1]), welcher sich von Plato auf Speusippus und seitdem regelmässig auf das Haupt der Schule vererbte[2]); zur Erhaltung der Gemeinschaft dienten

---

gehört hatte und von dem letzteren häufig angeführt wird (m. s. den Index). Näheres über ihn findet sich an den bei Bernhardy zu Suid u. d. W. nachgewiesenen Orten; vgl. auch Plut. Alex. 17, Schl. Der Mathematiker Theudius aus Magnesia (Prokl. 19, u.). Timolaus aus Kyzikus, s. o. S. 366. Auch Timonides der Leukadier (Plut. Dio 22. 30. 31. 35. Diog. IV, 5 vgl. S. 840), der Begleiter und Geschichtschreiber Dio's, scheint ebenso, wie Eudemus, der platonischen Schule angehört zu haben. Von Xenokrates wird später gesprochen werden. Mehrere Männer, deren Verbindung mit Plato unsicher ist, oder die doch nicht als seine Schüler betrachtet werden können, Kallippus, Klearchus, Chabrias, Timotheus, Phocion, die Redner Hyperides, Lykurgus, Aeschines, Demosthenes, wurden S. 366 f. erwähnt. Dass auch zwei Frauen, Axiothea aus Phlius und Lasthenia aus Mantinea, Plato's Vorträge besuchten, erzählen Diog. III, 46. IV, 2. Athen. VII, 279, e. XII, 546, d. Clemens Strom. IV, 523, A. Themist. Orat. XXIII, 295, c.

[1]) S. o. 361, 1. 360, 3.

[2]) Es erhellt diess weniger aus ausdrücklichen Nachrichten (denn auch in Plato's Testament, bei Diog. III, 42, wird über den Garten nicht verfügt) als aus der unzweifelhaften Thatsache, dass er im Besitz des Xenokrates, Polemo und ihrer Nachfolger bis in's sechste christliche Jahrhundert herab gewesen ist; vgl. Plut. De exil. c. 10, S. 603, wo unter der „Akademie“, in der Plato, Xenokrates und Polemo wohnten, nur der platonische Garten verstanden werden kann. Diog. IV, 6. 19. 39: Xenokrates, Polemo, Arcesilaus wohnten in dem Garten. Damasc. v. Isid. 158 (vollständiger bei Suid. Πλάτων II, b, 297 B.): der Ertrag aus dem Garten habe zu seiner Zeit nur den kleinsten Theil von den Einkünften der Diadochen gebildet. Auch das von Plato errichtete Museum, in welchem Speusippus Bilder der Chariten aufstellte (Diog. IV, 1. 19), stand vielleicht in dem Garten; Speusippus selbst jedoch scheint nicht in diesem gewohnt zu haben, vgl. Plut. a. a. O. mit Diog. IV, 3. Neben dem Museum werden Sitze für die Lehrvorträge (ἐξέδρα) erwähnt (Diog. 19), die sich aber nach Cic. Fin. V, 1, 2. Diog. IV, 63 in dem akademischen Gymnasium selbst befanden. — Auch die später zu besprechende Analogie der peripatetischen und epikureïschen Schule bestätigt das obige. Ausführlicheres bei Zumpt über den

die Festmahle, die schon Plato eingeführt hatte[1]. Die Leitung des Vereins wurde gewöhnlich von dem sterbenden oder abtretenden Scholarchen einem seiner Schüler übertragen; doch scheint die Genossenschaft auch in diesem Fall eine Wahl vorgenommen zu haben[2], für welche allerdings jene Empfehlung wohl fast immer massgebend war. |

Plato's erster Nachfolger war Speusippus, der Sohn seiner Schwester[3]. Ihm folgte nach acht Jahren in Xenokra-

---

Bestand der philosophischen Schulen in Athen, Abh. der Berl. Akademie, 1842, phil.-hist. Kl. S. 32[8] ff.

1) S. o. S. 363, 3. Nach Athen. I, 3, f. V, 186, b verfassten Speusipp und Xenokrates, und ebenso dann Aristoteles, für diese Zusammenkünfte eigene Tischgesetze, wie sie denn überhaupt (Diog. V, 4) eine Schulordnung hatten, zu der unter anderem gehörte, dass alle 10 Tage einer aus der Schulgenossenschaft zum ἄρχων bestellt wurde.

2) Das gewöhnliche war ohne Zweifel, dass der Scholarch vor seinem Tode seinen Nachfolger bezeichnete; diess thut z. B. Speusippus bei Diog. IV, 3, und von Lacydes heisst es ebd. 60, er sei der erste gewesen, welcher die Schule bei Lebzeiten einem anderen übergab. Arcesilaus jedoch übernahm sie (ebd. 32) nach Krates Tode ἐκχωρήσαντος αὐτῷ Σωκρατίδου τινὸς, was doch immer, auch wenn dieser Rücktritt ein freiwilliger war, eine Wahl oder doch eine Zustimmung der Gesammtheit voraussetzt; und auch wenn der abgehende Scholarch seinen Nachfolger bestimmt hatte, bedurfte diese Bestimmung der Zustimmung derer, welche sich ihm unterordnen sollten. Das herculanensische Verzeichniss wenigstens behauptet (vgl. S. 837 „Menedemus“), nach Speusipp's Tod sei Xenokrates nur mit wenigen Stimmen gegen Heraklides und Menedemus durchgedrungen. Auch bei den Peripatetikern finden wir, neben der gewöhnlichen Nachfolge durch Vermächtniss (so Theophrast nach A. Gell. XIII, 5 und ohne Zweifel auch die Späteren), von Lyko eine Wahl seines Nachfolgers angeordnet (Diog. V, 70). Zumpt a. a. O. 30 f.

3) Fischer De Speusippi vita, Rast. 1845. Speusippus, der Neffe Plato's, Sohn des Eurymedon (welcher ohne Zweifel ein anderer ist, als der in Plato's Testament bei Diog. III, 43, und zwar erst hinter Speusippus, unter den Testamentsvollstreckern genannte) und der Potone (Diog. III, 4. IV, 1. Cic. N. D. I, 13, 32 u. a.), scheint etwa 20 Jahre jünger gewesen zu sein, als Plato. Eine geringere Altersverschiedenheit können wir nämlich wenigstens dann kaum annehmen, wenn Plato das älteste Kind seiner Eltern, Speusipp's Mutter mithin jünger, als er, war, was aber freilich durchaus nicht sicher steht (vgl. S. 339, 1, Schl. 378, 3); viel grösser können wir sie aber auch nicht setzen, da Speusippus nach Diog. IV, 14. 3. 1. Ind. Hercul. 6, 5 v. u. Ol. 110, 2 (339 v. Chr. — nach Eus. Chron. Ol. 110, 3) starb, nachdem er ein ziemlich hohes Alter (γηραιὸς) erreicht hatte. Dass er 335, als Aristo-

tes [1]) ein Mann, von welchem sich zwar bei seiner Anhänglichkeit

---

teles nach Athen kam, nicht mehr lebte, sagt auch Ammon. V. Arist. S. 11 West. vgl. Hermipp. b. Diog. V, 2. Seine angebliche Armuth ist durch den falschen Chio epist. 10 nicht bewiesen. Unter Plato's Einfluss erzogen (Plut. adul. et. am. c. 32, S. 71; das gleiche frat. am. c. 21, S. 491), überliess er sich seinem philosophischen Unterricht; auch den des Isokrates benützte er nach Diog. IV, 2. Als Dio nach Athen kam, bildete sich zwischen ihm und Speusippus ein sehr nahes Verhältniss, und der letztere unterstützte Dio's Plane sowohl in Sicilien, wohin er Plato bei dessen letzter Reise begleitete, als auch später (Plut. Dio 17. 22 — s. o. 369, 3. 370, 1 —; vgl. c. 35 und Diog. IV, 5, wo Fischer S. 16 und Müller fragm. hist. gr. II, 83 statt Σιμωνίδης mit Recht Τιμωνίδης lesen. Epist. Socrat. 36, S. 44. Dass jedoch der Brief ächt war, aus dem Plut. De adul. c. 29, S. 70 eine Stelle anführt, ist nicht glaublich). Das Lehramt in der Akademie bekleidete Speus. nur acht Jahre (Diog. IV, 1. Ind. Herc. a. a. O.); von Krankheit gelähmt, bestimmte er Xenokrates zu seinem Nachfolger, und machte seinem Leben, wie erzählt wird, freiwillig ein Ende (Diog. IV, 3. Galen hist. phil. c. 2, S. 226. Themist. or. XXI, 255, B; auch Stob. Floril. 119, 17, was aber zu dem behaupteten Selbstmord nicht passt); dass Diog. IV, 4, angeblich nach Plutarch's Sulla und Lysander, wo diess aber nicht steht, auch von der unvermeidlichen φθειρίασις redet, beruht wohl auf einer Verwechslung. In jüngeren Jahren soll Speusippus etwas locker gelebt haben; Plato habe ihn aber ohne viele Ermahnungen, durch sein blosses Beispiel, zur Ordnung gebracht (Plut. adul. et. am. c. 32, S. 71. frat. am. c. 21. S. 491). Was ihm aus späterer Zeit vorgeworfen wird (bei Diog. IV, 1 f. Athen. VII, 279, e. XII, 546, d. Philostr. V. Apollon. c. 35, S. 43. Suid. Αἰσχίνης II, b, 64 Bernh. Epist Socrat. 36. S. 44. Tertul. Apologet. 46) stammt aus so unlauteren Quellen, dass dadurch kein Schatten auf seinen Charakter fallen kann; so scheint namentlich den Vorwürfen, die ihm sein Todfeind Dionys bei Diog. und Athen. macht, nichts weiter zu Grunde zu liegen, als dass er mit Lasthenia nahe befreundet war, und dass er eine Sammlung veranstaltet hatte, um die Schulden eines Freundes zu bezahlen (um Bezahlung seines Unterrichts handelt es sich nicht). Seine angebliche Genussucht würde sich auch mit seinen ethischen Grundsätzen schlecht reimen. Ueber anderes s. m. Fischer S. 29 f. — Plut. Dio 17 rühmt seine Liebenswürdigkeit, Antigonus (s. o. 363, 3) die Mässigkeit seiner Mahle in der Akademie. Seine angebliche Heirath (ep. Plat. XIII, 361, E) müssen wir dahingestellt sein lassen. Seine (später zu besprechenden) Schriften soll Aristoteles für drei Talente erkauft haben; Diog. IV, 5. Gell. N. A. III, 17, 3.

[1]) Van de Wynpersse De Xenocrate Chalcedonio. Leyd. 1823. — Die Vaterstadt des Xenokr. ist Chalcedon (Cic. Acad. I, 4, 17. Diog. IV, 6. Strabo XII, 4, 9. S. 566. Stob. Ekl. I, 62. Athen. XII, 530, d u. a.; das Καρχηδόνιος bei Clem. cohort. 44, A. Strom. V, 590, C. Euseb. pr. ev. XIII, 13, 53 und in Handschriften des Diogenes und Aelian V. H. II, 41. XIII,

an Plato [1]) eine treue Ueberlieferung der Schuldogmen erwarten liess, welcher sich auch durch seinen ernsten, reinen und strengen Charakter [2]) die allgemeinste Verehrung | erwarb [3]), den aber

---

31 ist Schreibfehler; vgl. Krische Forsch. 318, 2. Wynpersse S. 5; ebd. 9 über den Namen seines Vaters: Agathenor). Nach dem so eben über Speusippus bemerkten übernahm er das Scholarchat Ol. 110, 2; er starb nach Diog. IV, 14. 16 nach 25jähriger Führung desselben, mithin Ol. 116, 3 ($31\,^4/_5$ v. Chr.), in einem Alter von 82 Jahren (wofür Lucian Macrob. 20 84, Censorin. Di. nat. 15, 2 81 setzt); so dass er demnach Ol. 96, 1 ($39^6/_5$ v. Chr.) geboren wäre. Als Jüngling kam er nach Athen, wo er zuerst Aeschines gehört haben soll (Hegesander bei Athen XI, 507, c. vgl. jedoch was S. 204, 3. 371, 5 bemerkt wurde), aber wohl bald zu Plato übertrat. Diesem seinem Lehrer blieb er fortan mit unbedingter Anhänglichkeit zugethan, wie er ihn denn auch auf seiner letzten sicilischen Reise begleitete (Diog. IV, 6. 11. Aelian XIV, 9, vgl. auch Valer. Max. IV, 1, ext. 2; auch Ael. III, 19 würde hergehören, wenn die Sache wahr wäre). Nach Plato's Tod gieng er mit Aristoteles, von Hermias eingeladen, nach Atarneus (Strabo XIII, 1, 57. S. 610); ob er sich von hier nach Athen, oder in seine Vaterstadt begab, wissen wir nicht; denn dass ihn nach Themist. or. XXI, 255, B Speusipp aus Chalcedon kommen liess, um ihm die Schule zu übergeben, ist vielleicht ein Missverständniss; vgl. Diog. IV, 3. Während er der Akademie vorstand, liessen ihn die athenischen Behörden einmal verkaufen, weil er das Schutzgeld als Metöke nicht bezahlen konnte, der Phalereer Demetrius löste ihn jedoch wieder aus (Diog. IV, 14 vgl. Plut. Flamin. 12. vit. X orat. VII, 16. S. 842). Das ihm angebotene athenische Bürgerrecht soll er aus Abneigung gegen die herrschenden Zustände verschmäht haben (Plut. Phoc. c. 29. Ind. Hercul. 8). Er starb in Folge einer zufälligen Verletzung (Diog. 14). Ueber seine Bilder s. Wynpersse 53 ff.

[1]) S. vor. Anm.

[2]) Von dem Ernst, der Sittenstrenge, der Genügsamkeit, Unbestechlichkeit, Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit des Xenokrates werden viele Züge mitgetheilt; m. s. Diog. IV, 7—9. 11. 19. Cic. ad Att. I, 16. pro Balbo 5, 12. Tusc. V, 32, 91. Off. I, 30, 109. Valer. Max. II, 10, ext. 2. IV, 3, ext. 3. VII, 2, ext. 6 (wo aber andere Simonides nennen; Wynpersse 44); Plut. Alex. virt. c. 12, S. 333. Sto. rep. 20, 6. S. 1043. Stob. Floril. 5, 118. 17, 25. Themist. or. II, 26, A. XXI, 252, A. Athen. XII, 530, d. Hesych. und Suid. Ξενοκράτης. Daneben auch eine Aeusserung der Milde, selbst gegen Thiere, Diog. 10. Ael. V. H. XIII, 31. Auch die Erzählung (Diog. 8. Athen. X, 437, b. Ael V. H. II, 41. Ind. Herc. 8, 9 v. u. Wynpersse 16 ff.) über einen von X. gewonnenen Trinkpreis steht nach griechischen Begriffen mit seiner Mässigkeit nicht im Widerspruch, sondern sie ist nach Massgabe des bekannten sokratischen Vorgangs (s. o. S. 63 f.) zu beurtheilen. Den goldenen Kranz, den er bei dieser Gelegenheit gewonnen hat, giebt er weg.

[3]) M. s. über die Anerkennung, welche X. in Athen fand, und die Ach-

sein schwerfälliger Geist und seine herbe Natur[1]) weit mehr zu einer dogmatischen Befestigung und einer mystischen Verdunkelung der platonischen Lehre, als zu ihrer dialektischen Fortbildung befähigten. Neben diesen Männern werden unter Plato's persönlichen Schülern Heraklides aus Pontus[2]), | der jedoch allem nach mehr Gelehrter als Philosoph war[3]), und von

---

tung, welche ihm von Alexander und anderen Fürsten bezeugt wurde: Diog. 7. 8. 9. 11. Plut. Phocion c. 27. vit. pud. c. 11, S. 533. adv. Col. 32, 9. S. 1126. Ind. Herc. 7, 10 ff. und andere vor. Anm. angeführte Stellen. Den von Diog. 6 gerühmten Eindruck seiner Persönlichkeit bestätigt die Erzählung über Polemo s. u.

[1]) M. vgl. hierüber Cic. Off. I, 30, 109. Plut. De audiendo c. 18, S. 47. conjug. praec. c. 28, S. 141. vit. pud. c. 11, S. 533. Amator. 23, 13. S. 769. Diog. 6, wo auch die bekannten Aussprüche Plato's: Ξενόκρατες θῦε ταῖς Χάρισιν, und über Xen. und Aristoteles: ἐφ' οἷον ἵππον οἷον ὄνον ἀλείφω, und τῷ μὲν μύωπος δεῖ τῷ δὲ χαλινοῦ. Das letztere wird aber auch von andern erzählt, s. Diog. V, 39. Cic. De orat. III, 9, 36 u. a. bei Wynpersse S. 13.

[2]) Ueber das Leben und die Schriften des Heraklides vgl. m. ausser Diog. V, 86 ff.: Roulez De vita et scriptis Heraclidae P. in den Annales Acad. Lovan. VIII. 1824. Deswert De Heraclide P., Löwen 1830. Müller Fragm. hist. gr. II, 197 ff., auch Krische Forsch. 325 f. — In dem pontischen Heraklea geboren (Strabo XII, 3, 1. S. 541. Diog. 86. Suid. Ἡρακλείδ.), wohlhabend und aus einem angesehenen Hause (Diog. Suid. a. d. a. O.), kam er nach Athen, wo er durch Speusippus in die platonische Schule eingeführt worden zu sein scheint (Diog. 86). Wenn es wahr ist, dass ihm Plato bei seiner letzten sicilischen Reise (361 v. Chr.) die Leitung der Schule übertrug (Suid. s. o. S. 369, 3), so kann er kaum jünger gewesen sein, als Xenokrates, und da er noch von der Gründung Alexandria's erzählte (Plut. Alex. c. 26), muss er Ol. 112, 2 (330 v. Chr.) überlebt haben. Nach Demetrius b. Diog. 89 soll er seine Vaterstadt durch Ermordung eines Tyrannen befreit haben, was sich aber in die Geschichte Heraklea's kaum einfügen lässt, denn auf die Ermordung Klearch's, auf die es Roulez S. 11 f. bezieht, kann es nicht wohl gehen. Vielleicht hat ihn Demetrius mit dem gleichnamigen Thracier (oben 365, 2) verwechselt. Nach dem Ind. Hercul. 7, 6 f. kehrte er nach Speusipp's Tod, als Xenokrates zum Schulvorsteher gewählt wurde, also 339 v. Chr., in seine Heimath zurück und errichtete hier eine eigene Schule (ἕτερον περίπατον καὶ διατριβὴν κατεστήσατο); dass er dort starb, setzen auch die im übrigen unwahrscheinlichen, an ähnliche Fabeln über Empedokles (s. Th. I, 605 f.) erinnernden Erzählungen über seinen Tod bei Diog. 89—91. Suid. u. d. W. Ind. Herc. 9 f. voraus.

[3]) Sein umfassendes Wissen erhellt nicht allein aus dem Umfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit und den Ueberbleibseln seiner auf alle Theile der damaligen Wissenschaft, die Metaphysik, die Physik, die Ethik und

manchen auch anderen Schulen zugezählt wird [1]), **Philippus** aus Opus, ein angesehener Mathematiker und Astronom, der Heraus-

---

Politik, die Grammatik, Musik, Rhetorik, Geschichte und Geographie sich erstreckenden Werke (s. Diog. V, 86 ff. Weitere Nachweisungen bei Roulez 18 ff. 52 ff. Müller a. a. O.), sondern es wird auch von den Alten gerühmt: Cicero nennt ihn Tusc. V, 3, 8 *doctus imprimis*, Divin. I, 23, 46 *doctus vir*, Plutarch entnimmt ihm manche Nachrichten, und adv. Col. 14, 2. S. 1115 vgl. n. p. suav. vivi 2, 2. S. 1086 führt er ihn unter den bedeutenderen Philosophen der akademischen und peripatetischen Schule auf. Andererseits bezeichnet ihn aber Derselbe Camill. 22 als μυθώδης καὶ πλασματίας, Timäus bei Diog. VIII, 72 als παραδοξολόγος, der Epikureer bei Cic. N. D. I, 13, 34 sagt: *puerilibus fabulis refersit libros*, und auch uns sind mehrere Beispiele seines kritiklosen Wunderglaubens bekannt; vgl. Diog. VIII, 67. 72. Io. Lydus De mens. IV, 29. S. 181. Cic. Divin. I, 23, 46. Athen. XII, 521, e. Dass seine philosophischen Leistungen nicht bedeutend sind, werden wir finden; als Physiker dagegen nimmt er schon durch die Lehre von der Achsendrehung der Erde keine unwichtige Stelle ein; und wenn richtig ist, was S. 369, 3. 837 („Menedemus") angeführt wurde, muss nicht blos ein Theil seiner Mitschüler, sondern auch Plato selbst viel auf ihn gehalten haben. Seine Schriften, hinsichtlich deren ihm bei Diog. V, 92 ein Plagiat, vielleicht mit Unrecht, vorgeworfen wird, waren wenigstens theilweise in Gesprächsform abgefasst; vgl. Diog. 86. Cic. ad. Att. XIII, 19. ad Quintum fr. III, 5. Prokl. in Parm. I, Schl. Bd. IV, 54. Seine Darstellung wird von Diog. 88 f. mit Recht gelobt.

1) Diog. führt unsern Philosophen V, 86 ff. unter den Peripatetikern auf, nachdem er selbst ihn III, 46 unter den Platonikern genannt hatte, auch Stob. Ekl. I, 580 vgl. 634 behandelt ihn als Peripatetiker, Cicero jedoch (Divin. I, 23, 46. N. D. I, 13, 34. Tusc. V, 3, 8. Legg. III, 6, 14), Strabo (XII, 3, 1. S. 541), Suid. Ἡρακλείδ. rechnen ihn zur platonischen Schule, und auch Prokl. in Tim. 281, E kann nicht die Absicht haben, zu bestreiten, was er selbst S. 28, C gesagt hat, sondern entweder sind die Worte anders zu deuten, oder der Text zu ändern. Dass Heraklides platonischer Schüler war, steht ausser Zweifel und wird ausser allem andern noch durch die Herausgabe der platonischen Vorträge vom Guten (Simpl. Phys. 104, b, m. s. o. 362, 2) und durch die Nachricht bestätigt, welche Prokl. in Tim. 28, C aus ihm selbst mittheilt, dass ihn Plato veranlasst habe, in Kolophon die Gedichte des Antimachus zu sammeln. (Vgl. Krische 325 f. Böckh d. kosm. Syst. d. Plat. 129 f.) Dass er in der Folge zur peripatetischen Schule übertrat, ist mir nach dem, was wir von seiner Philosophie wissen, dass er Aristoteles hörte (Sotion b. Diog. 86), — sofern sich diess nicht etwa nur auf den Besuch aristotelischer Vorträge vor Plato's Tod beziehen soll — theils wegen des Altersverhältnisses der beiden Männer, theils desshalb unwahrscheinlich, weil er Athen vor Aristoteles' Rückkehr in diese Stadt verlassen hatte. Dagegen wird sich uns eine Verbindung mit den Py-

geber der Gesetze und wahrscheinliche Verfasser der Epinomis[1]),

---

thagoreern (Diog. a. a. O.) durch seine Ansichten bestätigen. Er selbst führt in dem Fragment bei Porphyr. in Ptolem. Harm. S. 213 ff. (bei Roulez S. 101) eine Stelle aus Archytas an.

[1] Philippus aus Opus war nach Suid. Φιλόσοφος (vor diesem Wort ist ohne Zweifel das Lemma: Φίλιππος 'Οπούντιος ausgefallen; vgl. Bernhardy z. d. St. Suckow Form d. plat. Schr. 149 f.), ein Schüler des Sokrates und Plato; in Wahrheit aber doch wohl nur des letzteren, wozu auch die weitere Angabe: ὧν δὲ κατὰ Φίλιππον τὸν Μακεδόνα allein passt. Er habe Plato's Gesetze in 12 Bücher getheilt, das 13te solle er selbst hinzugefügt haben. Mit der letzteren Angabe übereinstimmend sagt Diog. III, 37: ἔνιοί τέ φασιν ὅτι Φίλιππος ὁ 'Οπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. τούτου δὲ καὶ τὴν 'Επινομίδα φασὶν εἶναι. Der gleichen Annahme folgt Proklus wenn er (in der Anführung der Προλεγ. τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 25; Plat. Opp. ed. Herm. VI, 218) die Unächtheit der Epinomis damit beweist, dass Plato zu ihrer Abfassung unmöglich Zeit gehabt haben könne, da ihn der Tod verhindert habe, τοὺς νόμους διορθώσασθαι, mag auch Philippus nicht ausdrücklich genannt werden. Unter den 23 Schriften, welche Suidas von dem Opuntier anführt, befinden sich sechs moralische Abhandlungen, ein Werk über die Götter in zwei Büchern, Schriften über die opuntischen Lokrer, über Plato u. a., und 11 mathematische, astronomische und meteorologische Werke. Als Astronom (σχολάσας τοῖς μετεώροις) wird Phil. nicht blos von Suidas bezeichnet, sondern er hatte sich überhaupt auf diesem Gebiet einen bedeutenden Namen gemacht; vgl. Plut. n. p. suav. v. sec. Epic. 11, 2. S. 1093. Hipparch. in Arat. Phaen. I, 6. Geminus Isag. in Ar. Phaen. c. 6. S. 47 Halma. Ptolem. Φάσεις ἀπλανῶν, der seine Episemasieen öfters neben denen des Kallippus, Euktemon u. s. w. anführt. Plin. H. nat. XVIII, 31, 312. Vitruv. De archit. IX, 7. Stob. Ekl. I, 558. Joh. Lyd. De mens. IV, 13. Alex. Aphr. in Meteorol. 118, a (Arist. Meteorol. ed. Ideler II, 127), der über seine Erklärung des Regenbogens berichtet. Von ihm ist, wie Böckh (Sonnenkreise d. Alten 34 ff.) durch Vergleichung aller Angaben über ihn und seine Schriften gezeigt hat, auch „Philippus der Medmäer" (aus Medama in Bruttium) nicht verschieden, der von Steph. Byz. (De Urb. Μέδμαι) genannt wird, und bei Prokl. in Eucl. 19, u. S. 67 Fr. (wo statt Μεταῖος oder Μενδαῖος „Μεδμαῖος" zu setzen ist), in einer Aufzählung der Mathematiker aus der platonischen Schule die Stelle des Opuntiers einnimmt; sei es, dass Philippus, aus Opus gebürtig, später in Medama, einer lokrischen Kolonie, lebte, oder dass er umgekehrt von hier nach Opus gekommen war. Dass es nur Einen bekannten Astronomen dieses Namens gab, müssen wir auch desshalb annehmen, weil weit die meisten von den Stellen, die des Astronomen Philippus erwähnen, ihn nur schlechtweg mit diesem Namen bezeichnen, ohne dass sie es nöthig fänden, ihn durch den Beisatz „der Opuntier" von einem andern gleichnamigen zu unterscheiden. Wenn z. B. Alexander a. a. O. einfach sagt: Φίλιππος ὁ ἑταῖρος Πλάτωνος, so ist unverkennbar, dass ihm keine zwei platonischen Schüler dieses Namens bekannt waren.

Hestiäus aus Perinth[1]) hervorgehoben. Auch der berühmte Astronom Eudoxus aus Knidos[2]) | hatte Plato gehört[3]), und

---

1) Als Platoniker nennt diesen Diog. III, 46, als Herausgeber der platonischen Vorträge über das Gute Simpl. Phys. 104, b. m. vgl. oben S. 362, 2; auf eigene Untersuchungen von ihm bezieht sich Theophrast Metaph. S. 313. (Fragm. 12, 13 Wim.) Stob. Ekl. I, 250. Exc. e Floril. Jo. Damasc. 17, 12 (Stob. Floril. ed. Mein. IV, 174).

2) Ideler Ueber Eudoxus. Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1828. Hist.-philol. Kl. S. 189 ff. v. J. 1830, S. 49 ff. Als Eudoxus' Vaterstadt wird einstimmig Knidos, als sein Vater bei Diog. VIII, 86 Aeschines genannt. Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht bekannt; Euseb's Angabe im Chronikon, dass er Ol. 89, 3 geblüht habe, macht ihn viel zu alt. Ist es wahr, dass er Nektanabis von Aegypten Empfehlungsbriefe des Agesilaus überbrachte (Diog. 87), so müsste diese Reise, wenn damit Nektanabis II. gemeint ist, zwischen Ol. 104, 3 und 107, 3 (362 und 350 v. Chr.), wenn Nektanabis I., nicht vor Ol. 101, 2 (374 v. Chr.) fallen. Ael. V. H. VII, 17 lässt ihn etwas später, als Plato, also doch wohl nach 367 v. Chr. (s. o. S. 368, 1) Sicilien besuchen. Damit stimmt es, wenn Apollodor bei Diog. 90 (auf diesen müssen sich nämlich die Worte beziehen; der vorangehende Satz, εὑρίσκομεν — ὁμοίως, ist entweder an eine falsche Stelle gerathen, oder wahrscheinlicher als Glosse ganz auszuwerfen) seine Blüthe Ol. 103, 1 (367 v. Chr.) setzt. Sein Lebensalter wird bei Diog. VIII, 90. 91 auf 53 Jahre angegeben. Nach Arist. Eth. N. X, 2, Anf. I, 12. 1101, b, 28. Metaph. XII, 8. 1073, b, 17 ff. I, 9. 991, a, 17. XIII, 5. 1079, b, 21 muss er damals, als diese Schriften verfasst wurden, nicht mehr am Leben gewesen sein. Arm, wie er war, erhielt er durch Freunde die Mittel zu seinen Bildungsreisen (Diog. 86 f.). Als seine Lehrer werden neben Plato (s. folg. Anm.) Archytas und der sicilische Arzt Philistio genannt (Diog. 86); in Aegypten soll ihn der Priester Chonuphis in das Wissen seiner Kaste eingeführt haben (Diog. 90. Plut. Is. et Os. c. 10, S. 354. Clemens Strom. I, 303, D, noch weiter lässt ihn Philostr. v. Soph. I, 1 seine Reise ausdehnen). Die Dauer seines dortigen Aufenthalts giebt Strabo (s. o. 358, 1) auf 13 Jahre an, was ebenso unglaublich ist, als die Behauptung Desselben, dass er in Plato's Gesellschaft dort gewesen sei; Diog. 87 redet nur von einem Jahr und 4 Monaten. Was Diodor I, 98. Seneca Qu. nat. VII, 3, 2 über den Gewinn seiner ägyptischen Reise sagen, ist sicher sehr übertrieben (vgl. Ideler 1828, 204 f.). In der Folge lehrte er in Kyzikus (Diog. 87 mit einem unwahrscheinlichen Zusatz, Philostr. a. a. O. vgl. Ideler 1830, 53), später lebte er hochgeehrt in seiner Vaterstadt, der er auch Gesetze gab (Diog. 88. Plut. adv. Col. 32, 9. S. 1126; vgl. Theodoret cur. gr. aff. IX, 12. S. 124); seine Sternwarte wurde noch lange gezeigt (Strabo II, 5, 14. S. 119. XVII, 1, 30. S. 807). Seinen Charakter rühmt Arist. Eth. N. X, 2, Anf. Ueber seine Schriften und seine Leistungen als Mathematiker und Astronom s. m. Ideler a. a. O.

3) Nach Sotion bei Diog. 86 führte ihn der Ruhm der sokratischen

er selbst beschäftigte sich neben seinem Fach zugleich mit allgemeineren Untersuchungen 1); wir wissen jedoch hierüber nur wenig, und dieses wenige steht in einem auffallenden Widerspruch mit den ächt platonischen Grundsätzen.

Xenokrates folgte im Lehramt jener Polemo 2), welchen er durch den Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Reden von | einem wüsten Leben zum Ernst und zur Sittenstrenge bekehrt hatte 3); diesem sein Schüler und Freund Kra-

---

Schulen nach Athen, wo er aber nur zwei Monate geblieben wäre. Cicero jedoch Divin. II, 42, 87. Rep. I, 14, 22 nennt ihn schlechtweg *Platonis auditor*, Strabo XIV, 2, 15. S. 656. Prokl. in Eucl. I, 19 (67 Friedl.) seinen ἑταῖρος, Plut. adv. Col. 32, 9. S. 1126 neben Aristoteles seinen συνήθης, Philostr. v. Soph. I, 1 sagt: Εὔδ. τοὺς ἐν 'Ακαδημίᾳ λόγους ἱκανῶς ἐκφροντίσας, Alex. Aphrod. zu Metaph. I, 9. 991, a, 14: Εὔδ. τῶν Πλάτωνος γνωρίμων, Asklep. zu derselben Stelle Πλατωνικὸς, ἀκροατὴς Πλάτωνος. Dasselbe ergiebt sich aus dem, was Sosigenes bei Simpl. Schol. in Arist. 498, a, 45, vielleicht nach Eudemus, mittheilt. Auch die ungeschichtlichen Angaben bei Plut. gen. Socr. c. 7, S. 579. ep. Plat. XIII, 360, C, und die wahrscheinlichere bei Plut. v. Marc. 14. qu. conviv. VIII, 2, 1, 7. S. 718 setzen eine nähere Verbindung beider Männer voraus. Diogenes rechnet Eudoxus zu den Pythagoreern; ebenso Jamblich in Nicom. Arithm. S. 11.

1) Diess setzt auch die Angabe bei Diog. 89 voraus, der Arzt Chrysippus habe von ihm gehört τά τε περὶ θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν μετεωρολογουμένων. Eudocia u. d. W. macht daraus Schriften π. θεῶν u. s. w.

2) Polemo aus Athen folgte seinem Lehrer Ol. 116, 3 ($31^4/_3$ v. Chr.) s. o. 840, 1, und starb nach Euseb. im Chronikon Ol. 127, 3 (270 v. Chr.) hochbetagt, wie Diog. IV, 20 sagt. Mit dieser Angabe verträgt es sich, dass Arcesilaus, welcher Ol. 134, 4 (241 v. Chr.) 75jährig starb (Diog. 44. 71), mithin 316 v. Chr. geboren war, mit dem vor Polemo gestorbenen Krantor und mit Polemo selbst freundschaftlich zusammenlebte (Diog. IV, 22. 27. 29 f.); und wenn sich die Angabe, Arcesilaus' Blüthe falle um Ol. 120, d. h. um 300 v. Chr., (Diog. 45 nach Apolodor) nicht damit vereinigen lässt, kann ihr diess keinen Eintrag thun, denn diese Angabe steht mit den sichersten Anhaltspunkten in einem solchen Widerspruch, dass hier eine Verwechslung oder ein Schreibfehler angenommen werden muss.

3) Der Vorfall ist bekannt und wird häufig erwähnt; m. s. Diog. IV, 16 f. Ind. Hercul. 13 (welcher der gleichen Quelle wie Diog., Antigonus dem Karystier, folgt) Plut. De adulat. c. 32, S. 71. Lucian bis Accus. c. 16 f. Epiktet Dissert. III, 1, 14. IV, 11, 30. Origenes c. Cels. I, 64. III, 67. Themist. orat. XXVI, 303, D. Horaz Sat. II, 3, 253 ff. Valer. Max. VI, 9, ext. 1. Augustin epist. 154, 2. c. Julian. I, 12. 35. Von der ernsten Würde, dem unerschütterlichen Gleichmuth und der edeln Ruhe, wodurch sich Polemo in der Folge auszeichnete, finden sich Beispiele bei Diog. IV,

tes[1]), da dessen berühmterer Mitschüler Krantor[2]) schon vor Polemo gestorben war. Mit dem Nachfolger des Krates, Arcesilaus, tritt die Akademie in einen neuen Abschnittt ihrer wissenschaftlichen Entwicklung ein, der erst später besprochen werden kann.

Die älteren Akademiker wollten im allgemeinen Plato's Lehre | unverändert festhalten[3]). Sie hielten sich aber dabei

---

17 ff. (Ind. Herc. a. a. O.) Plut. coh. ira c. 14, S. 462. Sonst ist uns über sein Leben nichts näheres bekannt.

[1]) Der Athener Krates lebte mit Polemo in dem innigsten Feundschaftsverhältniss, an dem auch Krantor und in der Folge Arcesilaus theilnahm (Diog. IV, 17. 21 ff. Ind. Herc. 15, 16 v. u. ff.). Das Scholarchat scheint er nicht lange bekleidet zu haben, da sein Vorgänger erst im Jahr 270, und sein Nachfolger, dessen eingreifende Wirksamkeit nicht zu kurz gedauert haben kann, 241 v. Chr. starb (s. o. 846, 2). Nach Diog. 23 hinterliess er nicht blos philosophische Schriften und Abhandlungen über die Komödie, sondern auch Volks- und Gesandtschaftsreden. Er muss demnach auch den Staatsgeschäften nicht fremd geblieben sein.

[2]) Kayser De Crantore Academico. Heidelb. 1841. — In dem cilicischen Soli geboren und schon dort, wie es heisst, bewundert, kam Krantor nach Athen, wo er noch die Schule des Xenokrates, zusammen mit Polemo, besuchte (Diog. IV, 24. Ind. Herc. 16, 1 ff.); er kann also nicht sehr viel, nur etwa ein Jahrzehend, jünger gewesen sein, als Polemo. Nichtsdestoweniger wies er nach Xenokrates Tode die Aufforderung, eine eigene Schule zu gründen, von sich, und hörte fortwährend die Vorträge seines von ihm bewunderten Freundes (Diog. 24 f. 17). Mit Arcesilaus, den er für die Akademie gewann, lebte er in der vertrautesten Verbindung, und hinterliess ihm auch sein bedeutendes Vermögen (Diog. 28 f. 24 f. Numen. bei Euseb. praep. ev. XIV, 6, 3). Er starb vor Polemo, wie es scheint im reifen Mannesalter (Diog. 27. 25), näher lässt sich aber sein Todesjahr nicht bestimmen. Seine Schriften, im ganzen von mässigem Umfang (30000 Zeilen, sagt Diog. 24), sind bis auf Bruchstücke (gesammelt von Kayser S. 12 ff.) verloren, welche aber doch seinen gewählten Ausdruck (Diog. 27) und seine anmuthige Fülle erkennen lassen; den grössten Ruhm gewann unter denselben die kleine Schrift περὶ πένθους (Cic. Acad. II, 44, 135. Diog. 27), welcher Cicero seine Trostschrift und einzelnes in den Tusculanen, Plutarch die Trostschrift an Apollonius nachgebildet hat; m. s. die Nachweisungen bei Kayser 34 ff., der auch die Ansichten Wyttenbach's und anderer über diesen Gegenstand verzeichnet.

[3]) Dass sie diess auch wirklich gethan haben, behauptet Cicero nach Antiochus (s. Acad. I, 4, 14 vgl. 12, 43. Fin. V, 3, 7. 8. 6, 16); Acad. I, 9, 34 (über Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krates, Krantor): *diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.* Ebenso Diog. IV, 1 von

zunächst an die Gestalt derselben, welche sie von ihrem Urheber in seiner letzten Zeit erhalten hatte; und indem sie nun, in bedenklicher Annäherung an den Pythagoreïsmus, seine Untersuchungen über die Zahlen und ihre Elemente weiter verfolgten, kamen sie in ihrer Metaphysik zu einem abstrusen Dogmatismus [1]), welchem viel arithmetische und theologische Mystik beigemischt war; wie ferner mit der pythagoraïsirenden Metaphysik bei Plato selbst schon jene populärere Ethik Hand in Hand gieng, von der seine Gesetze Zeugniss ablegen, so finden wir das gleiche bei seinen nächsten Nachfolgern; wogegen sie, wie es scheint, den strengeren dialektischen Untersuchungen und der schon von Plato zurückgestellten naturwissenschaftlichen Forschung, mit Ausnahme der Astronomie und Mathematik, geringere Aufmerksamkeit schenkten. Unsere Kenntniss dieser Männer ist aber freilich so unvollständig, dass wir die Bruchstücke ihrer Lehre, welche uns allein überliefert sind, oft nicht einmal durch sichere Vermuthungen zu einem Ganzen zu verknüpfen im Stande sind.

Plato's Neffe **Speusippus** [2]) scheint in ähnlicher Weise, wie Aristoteles, nur mit ungleich weniger philosophischem Geiste, auf Bestimmtheit und erfahrungsmässige Vollständigkeit des Erkennens ausgegangen zu sein. Vom Zusammenhang alles Wissens überzeugt, war er der Ansicht, man könne von nichts eine genügende Kenntniss besitzen, wenn man nicht auch alles andere kenne; denn um zu wissen, was ein Ding sei, müsse man wissen, wodurch es sich von den andern unterscheide, und um dieses zu wissen, müsse | man wissen, wie diese andern beschaffen seien [3]).

Speusippus. Dagegen Numen. b. Euseb. praep. ev. XIV, 5, 1 ff. und darnach Euseb selbst ebd. 4, 14: πολλαχῆ παραλύοντες, τὰ δὲ στρεβλοῦντες, οὐκ ἐνέμειναν τῆ πρώτῃ διαδοχῇ, was Numenius herb tadelt. Wer Recht hat, wird sich sogleich zeigen.

1) Die dogmatische Formulirung des Systems bezeichnet schon der Akademiker bei Cic. Acad. I, 4, 17 f. als eine dem Aristoteles und den gleichzeitigen Platonikern gemeinsame Abweichung von der sokratischen Weise.

2) M. vgl. über seine Lehre Brandis Gr.-röm. Phil. II, b, 1, S. 6 ff. Ueber die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, Rhein. Mus. v. Niebhur und Brandis II, 4 Ritter II, 524 ff. Ravaisson Speusippi de primis rerum principiis placita. Par. 1838. Krische Forschungen I, 247 ff.

3) Arist. Anal. post. II, 13. 97, a, 6: οὐδὲν δὲ δεῖ τὸν ὁριζόμενον καὶ

Er suchte daher durch eine vergleichende Uebersicht über die verschiedenen Gebiete des Wirklichen eine Grundlage der Forschung zu gewinnen[1]). | Und wie es sich schon hierin aus-

---

διαιρούμενον ἅπαντα εἰδέναι τὰ ὄντα. καίτοι ἀδύνατον φασί τινες εἶναι τὰς διαφορὰς εἰδέναι τὰς πρὸς ἕκαστον μὴ εἰδότα ἕκαστον. ἄνευ δὲ τῶν διαφνρῶν οὐκ εἶναι ἕκαστον εἰδέναι. οὗ γὰρ μὴ διαφέρει, ταὐτὸν εἶναι τούτῳ, οὗ δὲ διαφέρει, ἕτερον τούτου. Dass mit diesen τινὲς Speusippus gemeint sei, sagen die Ausleger z. d. St., Philoponus, Themistius (I, 92, 15 ff. Sp.) und ein Ungenannter, letzterer mit Berufung auf Eudemus (Schol. in Arist. 248, a, 11—25); ob uns jedoch Themistius etwas von Speusipp's eigenen Worten erhalten hat, ist unsicher, und dass dieser seinen Satz in der Absicht aufgestellt habe, die Begriffsbestimmung und die Eintheilung aufzuheben, werden wir einem in solchen Dingen so unzuverlässigen Schriftsteller, wie Philoponus, und dem späten Eustratius in Anal. post. 50, a, o. b, o. nicht glauben: so eristische Ansichten werden Speusippus nicht allein von den Alten nirgends zugeschrieben, welche ihm vielmehr ausdrücklich Ὅροι und Διαιρέσεις, ob mit Recht oder Unrecht, beilegen (Diog. IV, 5; die Διαιρέσεις könnten die oben, 380, 4 besprochenen sein, unsere pseudoplatonischen Definitionen dagegen sind zu schlecht, und enthalten zu viel peripatetisches für Speusippus), sondern sie würden auch zu seiner ganzen wissenschaftlichen Haltung schlechterdings nicht passen. Er ist Dogmatiker, und auch in dem wenigen, was wir von ihm wissen, fehlt es weder an Definitionen (z. B. die der Zeit b. Plut. plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007) noch an Eintheilungen; Beispiele der letztern werden uns noch mehrfach vorkommen.

1) Dahin gehört schon jene Untersuchung über die Namen, deren Simpl. in Categ. (Schol. in Arist. 43, b, 19. a, 31. 41, b, 30 und 7, β. 9, α. δ Basil.) erwähnt (Eintheilung der Namen in ταὐτώνυμα und ἑτερώνυμα, dort ὁμώνυμα und συνώνυμα, hier ἑτερώνυμα, πολυώνυμα, παρώνυμα), namentlich aber Diog. IV, 2: οὗτος πρῶτος, καθά φησι Διόδωρος . . ., ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν καὶ συνῳκείωσε καθόσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις, was doch kaum auf etwas anderes, als vergleichende Uebersichten, gehen kann, denn die principielle Verbindung der Wissenschaften hat Plato vor Speusippus, und Speusippus weit unvollkommener vorgenommen, als Plato, da er (s. u.) für die verschiedenen Gebiete des Seienden verschiedene Principien aufstellte. Eine solche Zusammenstellung naturgeschichtlichen Inhalts waren die 10 Bücher der Ὅμοια, oder wie der Titel bei Diog. 5 vollständiger lautet: τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων (das vorangehende διάλογοι wird von Krische Forsch. 253 mit Recht in Anspruch genommen, da ein solches Werk nicht wohl in Gesprächsform geschrieben gewesen sein kann: vielleicht ist διαλογαὶ zu lesen. Diog. verbindet damit noch ein oder zwei ähnliche Werke: διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις). Speusippus gab in diesem Werke, wie wir aus den Bruchstücken bei Athenäus sehen, eine Uebersicht über die verschiedenen Arten der Pflanzen und Thiere, indem er das verwandte zusammenordnete und das ungleichartige sonderte; m vgl. z. B. Athen. III, 86. c:

drückt, dass er der Erfahrung einen höheren Werth beilegte, als Plato, so milderte er auch in seiner Erkenntnisslehre den schroffen Gegensatz, welchen dieser zwischen der sinnlichen und der Vernunfterkenntniss angenommen hatte, indem er ein drittes zwischeneinschob; denn das Unsinnliche, sagte er, werde durch's wissenschaftliche Denken, das Sinnliche durch die wissenschaftliche Wahrnehmung erkannt, unter welcher er die vom Verstand geleitete Beobachtung verstand [1]). In demselben Mass aber, wie er dem Besonderen der Erfahrung seinen Blick zuwandte, kam er von jener Einheit der obersten Principien ab, welche Plato angestrebt hatte. Wenn dieser, nach der späteren Fassung seines Systems, in allen Dingen das Eine und das Grossundkleine als ihre allgemeinsten Elemente nachgewiesen, dabei aber allerdings den wesentlichen Unterschied des Sinnlichen und Idealen unerklärt gelassen, ja, wie es scheint, gar nicht berührt hatte [2]), so fand Speusippus in Betreff jener beiden Principien nähere Be-

---

Σπεύσιππος δ' ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων παραπλήσια εἶναι κήρυκας, πορφύρας, στραβήλους, κόγχους ... ἔτι ὁ Σπ. ἑξῆς πάλιν ἰδίᾳ καταριθμεῖται κόγχους, κτένας, μῦς, πίννας, σωλῆνας, καὶ ἐν ἄλλῳ μέρει ὄστρεα, λεπάδας. Ebd. 105, b: Σπεύσ. δὲ ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων παραπλήσιά φησιν εἶναι τῶν μαλακοστράκων κόρακον u. s. w. IV, 133, b: ἔστι δ' ἡ κερκώπη ζῷον ὅμοιον τέττιγι καὶ τιγονίῳ, ὡς Σπ. παρίστησιν ἐν τετάρτῳ Ὁμοίων. VII, 303, d: Σπ. δ' ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων διΐστησιν αὐτὰς [die θυννίδες] τῶν θύννων. IX, 369, a: Σπ. δ' ἐν δευτέρῳ Ὁμοίων „ῥαφανὶς (φησὶ), γογγυλὶς, ῥάφυς, ἀνάῤῥινον, ὅμοια." Aehnlich VII, 300, e. 301, c. 327, c. 308, d. 313, a. 319, b. 323, a. 329, f.

1) Sext. Math. VII, 145: Σπεύσιππος δὲ, ἐπεὶ τῶν πραγμάτων τὰ μὲν αἰσθητὰ, τὰ δὲ νοητὰ, τῶν μὲν νοητῶν κριτήριον ἔλεξεν εἶναι τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον, τῶν δὲ αἰσθητῶν τὴν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν· ἐπιστημονικὴν δὲ αἴσθησιν ὑπείληφε καθεστάναι τὴν μεταλαμβάνουσαν τῆς κατὰ τὸν λόγον ἀληθείας. ὥσπερ γὰρ οἱ τοῦ αὐλητοῦ ἢ ψάλτου δάκτυλοι τεχνικὴν μὲν εἶχον ἐνέργειαν, οὐκ ἐν αὐτοῖς δὲ προηγουμένως τελειουμένην, ἀλλὰ τῆς [? διὰ τῆς] πρὸς τὸν λογισμὸν συνασκήσεως ἀπαρτιζομένην· καὶ ὡς ἡ τοῦ μουσικοῦ αἴσθησις ἐνάργειαν [ἐνέργ.] μὲν εἶχεν ἀντιληπτικὴν τοῦ τε ἡρμοσμένου καί τοῦ ἀναρμόστου, ταύτην δὲ οὐκ αὐτοφυῆ, ἀλλ' ἐκ λογισμοῦ περιγεγονυῖαν· οὕτω καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ αἴσθησις φυσικῶς παρὰ τοῦ λόγου τῆς ἐπιστημονικῆς μεταλαμβάνει τριβῆς πρὸς ἀπλανῆ τῶν ὑποκειμένων διάγνωσιν. Dass jedoch Speus. unter der αἴσθ. ἐπιστ. eine unmittelbare, zunächst ästhetische Auffassungsweise verstanden habe (Brandis II, b, 1. S. 9), kann man aus diesen Beispielen nicht schliessen, wenn er auch (Prokl. in Eucl. 50, m. S. 179 Friedl.) auf dem Gebiete des denkenden Erkennens ähnlich wie Aristoteles zwischen der unmittelbaren Erkenntniss der Principien und der mittelbaren des daraus abgeleiteten unterschied.

2) S. o. S. 628 ff.

stimmungen und Unterscheidungen nothwendig. Plato hatte das Eine dem Guten und der göttlichen Vernunft gleichgesetzt[1]; Speusipp | unterschied alle drei Begriffe von einander[2]. Denn das Gute, glaubte er, könne nicht als Grund alles Seins am Anfang, sondern nur als Ziel und Vollendung desselben am Schluss stehen, wie ja auch alle Einzelwesen, mit dem Unvollkommenen beginnend, erst im Lauf ihrer Entwicklung zur Vollkommenheit gelangen[3]; und das Eine könne nicht mit dem Guten zusammenfallen, da sonst auch des Viele mit dem Bösen zusammenfallen, und demnach mit dem Einen und dem Vielen zugleich auch das Gute und das Böse zu Urgründen gemacht werden müssten[4]. Wiewohl er daher zugab, dass das Eins dem Guten verwandt sei und seinen wesentlichsten Bestandtheil ausmache[5], wollte er doch beide so auseinanderhalten, dass | jenes Princip, dieses Resultat sein sollte [1]). Von beiden unterschied er dann weiter als ein drittes die bewegende Ursache, oder die Vernunft [2]); diese verknüpfte er aber mit der platonischen Weltseele, und zugleich auch mit dem pythagoreïschen Centralfeuer, wenn er die Welt durch eine seelische Kraft regiert werden liess, welche in der Mitte und im Umkreis ihren Sitz habe, und durch den ganzen Raum der Welt sich verbreite [3]). Plato's

---

[1] S. o. S. 592 ff.

[2] S. o. 597, 1.

[3] Arist. Metaph. XII, 7. 1072, b, 30: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων (eine Beweisführung, die ohne Zweifel nur Speusippus, nicht den Pythagoreern angehört), οὐκ ὀρθῶς οἴονται. (Die hier von Themistius und Philoponus z. d. St. an die Hand gegebene Lesart Λεύκιππος statt Σπεύσ. wird von Krische Forsch. 250, 1 u. a. mit Recht abgewiesen.) Auf diese Ansicht Speusipp's bezieht sich auch Metaph. XIV, 5, Anf.: οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησὶν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι το ἓν αὐτό. Ferner c. 4. 1091, a, 29 ff.: es fragt sich, wie sich die Urgründe zu dem Guten verhalten, πότερον ἐστί τι ἐκείνων ... αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων (die alten Kosmogonieen) ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισὶ (Speusippus), οἳ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι.

[4] Arist. Metaph. XIV, 4. 1091, b, 30: setzt man das Eine als das Gute, so muss man das zweite Princip (die Vielheit oder das Grossundkleine) dem Bösen-an-sich gleichstellen. διόπερ ὁ μὲν (Pseudoalex. z. d. St. nennt, ohne Zweifel nach Alexander, Speusippus, und es kann auch dem obigen zufolge kein anderer gemeint sein) ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ, ὡς ἀναγκαῖον ὂν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι. XII, 10. 1075, a, 36, nachdem der gewöhnlichen platonischen Ansicht von der Identität des Einen und Guten dieselben Bedenken entgegengehalten sind, wie XIV, 4: οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν.

[5] Arist. Eth. N. I, 4. 1096, b, 5: πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ [τοῦ ἀγαθοῦ], τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἓν (sie

---

hielten das Eine nicht für das Gute selbst, stellten es aber — in der Tafel der Gegensätze, vgl. Th. I, 302 — auf die Seite des Guten und Vollkommenen.) οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ. Ebendahin beziehe ich Metaph. XIV, 4. 1091, b, 14 (τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα) die Worte: οὐσίαν u. s. w., da ich die Vermuthung (Plat. Stud. 277), dass vor denselben einige Worte, wie etwa: οἱ δὲ τοῦτο μὲν ἔφευγον, ausgefallen seien, auch nach der Einrede von Bonitz z. d. St. nicht aufgeben kann.

[1] M. vgl. hierüber die bisher angeführten Stellen. Nach Metaph. XIV, 5 (s. o. 851, 3) wollte Speusippus das ursprüngliche Eins nicht einmal als ein Seiendes gelten lassen, indem er wohl annahm, dass erst aus seiner Verbindung mit dem Vielen ein Sein entstehe. Er konnte sich hiefür auf Plato Parm. 141, E berufen.

[2] S. o. 597, 1 vgl. Arist. Metaph. VII, 2. 1028, b, 19: Plato hat drei Substanzen: die Idee, das Mathematische und die sinnlichen Dinge; Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς. Die Ausleger paraphrasiren diese Stelle, wie auch Brandis S. 10 bemerkt, ohne weitere Quellen, als sie selbst, und wenn Asklepius (Schol. in Arist. 740, a, 16. 741, a, o) den aristotelischen Beispielen noch beifügt: καὶ πάλιν ἄλλην οὐσίαν νοῦ καὶ ἄλλην ψυχῆς u. s. w. so ist es höchst unwahrscheinlich, dass er diese bei Alexander (ebd. 740, b, 18) fehlenden Erweiterungen geschichtlicher Ueberlieferung verdankt. Die Trennung der göttlichen Vernunft von dem Einen liegt schon in dem obenbesprochenen Satze, dass das Beste nicht das erste sein könne: Anaxagoras, welcher die Vernunft als ein ursprüngliches setzte, wird von Aristoteles gerade in Betreff jenes Satzes Speusippus entgegengestellt (Metaph. XIV, 4. 1091, b, 8 ff. vgl. a, 33 ff.), wie Ravaisson S. 17 richtig bemerkt.

[3] Cic. N. D. I, 13, 32 (nach Philodemus): *Speusippus Platonem avunculum subsequens et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem Deorum*, was Minuc. Felix Octav. 19 wiederholt. Theophrast Metaph. 322 (Fr. 12, 32 Wimm.): Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν (wofür vielleicht zu lesen ist: χώραν τά τ' ἄκρα ἑκατέρωθεν,

ideales Princip | löst sich ihm so in drei auf, welche der formalen, bewegenden und Endursache des Aristoteles analog sind, welche aber freilich bei ihm lange nicht diese scharfe Fassung und diese durchgreifende Bedeutung haben, wie bei jenem. Das zweite Princip, Plato's Grossundkleines, bezeichnete er im Gegensatz gegen das Eine, an die pythagoreïsche Kategorieentafel anknüpfend [1], als die Vielheit [2]. | Aus der Einheit und der Vielheit leitete

---

die äussersten Enden auf beiden Seiten, der Umkreis der Weltkugel in ihren beiden Hälften). Dass dieses in der Mitte und im Umkreis wohnende τίμιον die Gottheit als Weltseele ist, erhellt theils aus der Analogie des Centralfeuers, welchem derselbe Platz gerade als dem τίμιον angewiesen war (s. unsern Th. I, 357 f.), theils aus dem Timäus 36, E, dessen Schilderung der Seele Speusippus wörtlich genommen und mit der Lehre vom Centralfeuer verknüpft hatte. Auf diese Auffassung der Weltseele bezieht sich (s. o. 659, 1) die Angabe Jamblich's b. Stob. Ekl. 1, 862 (vgl. Diog. III, 67); dass er sich die Seele ἐν ἰδέᾳ τοῦ πάντη διαστατοῦ gedacht habe: sie ist ihm, wie anderen, das, was allen Raum allgegenwärtig erfüllt; es ist daher in jeder Beziehung verfehlt, wenn Ravaisson S. 40 f. statt διαστατοῦ „ἀδιαστάτου“ vorschlägt. Ravaisson's weitere Vermuthung (S. 18 f.), dass Aristoteles' Bemerkung, der νοῦς könne nicht blosse δύναμις, sondern er müsse ἐνέργεια sein (Metaph. XII, 6. 9. 1071, b, 17 ff. 1074, b, 19. 28), gegen Speusippus gerichtet sei, scheint mir gleichfalls mehr als unsicher: Speusipp unterschied ja das erste, unvollkommene Sein vom νοῦς. Aus demselben Grunde hat aber auch Krische Unrecht, wenn er S. 256 sagt, Speusippus habe die göttliche Vernunft als den gegensatzlosen Urgrund betrachtet. In diesem Fall könnte ihm nicht der Satz beigelegt werden: τὸ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, vgl. S. 851, 3. 852, 2. Die Vernunft gilt vielmehr Speusippus, wie die Weltseele des Timäus, erst für ein Gewordenes. Wenn endlich Ravaisson S. 21 und Brandis II, b, 1, 14 die Stelle aus Cicero auf das ursprüngliche Eins beziehen, dem Sp. eine eigenthümliche Lebensthätigkeit beigemessen zu haben scheine, kann ich gleichfalls nicht beitreten, seine Beschreibung scheint mir vielmehr nur auf die von Theophrast bezeichnete Weltseele zu passen, welche mit dem Eins nicht zusammenfallen kann. Auch was S. 852, 2 angeführt wurde, beweist, dass das Eins von Sp. nicht als seelisches Wesen gedacht wurde.

1) S. Th. I, 302.

2) Arist. Metaph. XIV, 4 und Pseudoalex. z. d. St. (oben 851, 4). Ebd. c. 5. 1092, a, 35: ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἓν ὁ μὲν τῷ πλήθει ὡς ἐναντίον τίθησιν u. s. w. c. 1. 1087, b (vgl. Z. 27. 30) οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν τῷ ἑνὶ τῷ ἴσῳ τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνί τὸ πλῆθος, wo zwar Pseudoalex. nur an die Pythagoreer erinnert, Arist. aber ohne Zweifel Speusippus im Auge hat, denn er fährt fort: γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος τοῦ μεγάλου

er aber zunächst nur die Zahlen ab, für alles übrige dagegen stellte er noch mehrere weitere Principien auf[1]), welche jenen zwar verwandt, aber doch zugleich von ihnen noch verschieden sein sollten[2]), ähnlich, wie er auch das Gute dem Eins verwandt, aber nicht gleich, gesetzt hatte. So erhielt er denn mehrere, nicht durch die Gleichheit, sondern nur durch die Aehnlichkeit ihrer letzten Gründe verknüpfte Gebiete[3]); jener einheitliche Zusammenhang des Weltganzen, an dem ein Plato und Aristo-

---

καὶ μικροῦ, τῷ δ' ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν, und auch aus dem folgenden erhellt, dass er es hier mit Platonikern zu thun hat, denn er sagt, diese Bestimmung werde desshalb gewählt, weil Plato's Grossundkleines sich zu ausschliesslich auf das Räumliche beziehe. Weiter gehört hieher Metaph. XIII, 9. 1085, a, 31 (s. u. 854, 2); ebd. b, 4 ff., auch XII, 10. 1075, b, 32 und wohl auch X, Anf.; vgl. XIV, 1. 1087, b, 30 ff. Nach Damasc. De princip. S. 3 (οὐ γὰρ ἓν ὡς ἐλάχιστον, καθάπερ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν) könnte man glauben, Sp. habe das Eins auch als das Wenigste bezeichnet; aber nach Arist. Metaph. XIV, 1. 1087, b, 30 ff. kann diess nicht der Fall gewesen sein, Damasc. zieht vielmehr nur aus dieser Stelle einen unrichtigen Schluss.

[1]) Metaph. VII, 2 s. o. 852, 2. Nach diesem Vorgang werden wir auch XII, 10. 1075, b, 37 mit Ravaisson S. 37, Brandis S. 10, Schwegler und Bonitz z. d. St. an Speusippus, und nicht mit Pseudoalexander z. d. St. an die Pythagoreer zu denken haben, wenn es heisst: οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐθὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς. Auf denselben muss sich dann aber auch XIV, 3. 1090, b, 13 beziehen: ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὧν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. Vgl. Schwegler z. d. St.

[2]) Arist. Metaph. XIII, 9. Arist. fragt, wie man sich unter Voraussetzung der platonischen Zahlenlehre die räumlichen Grössen zu erklären habe, und nachdem er zuerst die S. 807, 2 besprochene Ableitung der Linie aus dem Langen und Kurzen u. s. f. erörtert hat, fährt er 1085, a, 31 fort: οἱ μὲν οὖν τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ τοιαύτης ὕλης, ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς (ἡ δὲ στιγμὴ αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι οὐχ ἓν, ἀλλ' οἷον τὸ ἕν) καὶ ἄλλης ὕλης οἵας τὸ πλῆθος, ἀλλ' οὐ πλήθους. Dass diese Ableitung Speusippus angehört, zeigt der Grundgegensatz Eins und Vielheit, von dem sie ausgeht.

[3]) S. S. 852, 2 und Anm. 1.

teles so streng festhielten, wurde von ihm, wie der letztere ihm vorwirft, zerrissen.

Das oberste Glied in dieser Reihe sind die Zahlen. Diese treten nämlich bei Speusippus an die Stelle der von ihm gänzlich aufgegebenen Ideen; sie sind, wie er sagte, das erste von allem Seienden, und wiewohl er den Unterschied der mathematischen und der idealen Zahlen läugnete, so wollte er sie doch in ihrem Dasein vom Sinnlichen ebenso trennen, wie Plato seine Ideen [1]), und er gab | dafür den gleichen Grund an, wie jener:

---

1) Aristoteles erwähnt öfters der Ansicht, dass nur die mathematischen Zahlen und Grössen, mit Ausschluss der Ideen, vom Sinnlichen getrennt existiren. So führt er Metaph. XIII, 1 drei Meinungen auf: diejenige, welche die Ideen und die mathematischen Zahlen unterschied, die, welche beide für dasselbe erklärte, und die, welche nur das Mathematische gelten liess (ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασι), entweder ungetrennt vom Sinnlichen, καθάπερ λέγουσί τινες (die Pythagoreer, nicht, wie Susemihl Genet. Entw. II, 520, 668 glaubt, ein uns unbekannter Platoniker: die Annahme, dass die mathematische Zahl die einzige, und dass sie von den sinnlichen Dingen nicht getrennt sei, wird auch c. 8. 1083, b, 8 ff. XIV, 3. 1090, a, 20 ff. 30 f. I, 6. 987, b, 27 ff. Phys. III, 4. 203, a, 6 als pythagoreïsche Unterscheidungslehre bezeichnet, einem Platoniker schreibt sie Arist. nie zu) oder κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν (λέγουσι δὲ καὶ οὕτω τινές). Die beiden letzteren Annahmen werden dann gleich c. 2 (die zweite derselben S. 1076, b, 11 ff.) bestritten. Aehnlich unterscheidet Arist. Metaph. XIII, 6. 1080, b, 11 unter denen, welche die Zahlen für οὐσίαι χωρισταὶ halten (dass er nur von diesen redet, erhellt aus dem Anfang des Kap.) drei Ansichten: οἱ μὲν οὖν, sagt er, ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, . . . καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν (vgl. hiezu Z. 25 ff). καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον u. s. w. ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι, ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν τὸν αὐτὸν τοῦτον εἶναι. (Hierüber später). Auf die hier an zweiter Stelle beschriebene Lehrweise geht auch XIV, 2, Schl., wo Arist. zweierlei Ansichten entgegentritt: τῷ ἰδέας τιθεμένῳ und τῷ τοῦτον μὲν τὸν τρόπον οὐκ οἰομένῳ διὰ τὸ τὰς ἐνούσας δυσχερείας ὁρᾶν περὶ τὰς ἰδέας . . . ποιοῦντι δὲ ἀριθμὸν τὸν μαθηματικόν. Von dem letzteren heisst es nun: οὐθενος γὰρ οὔτε φησὶν ὁ λέγων αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ὡς αὐτήν τινα λέγει καθ' αὑτὴν φύσιν οὖσαν, οὔτε φαίνεται ὢν αἴτιος (denn weder der, welcher diese Zahl annimmt, behauptet, dass sie Ursache von irgend etwas sei, da er sie vielmehr als ein fürsichbestehendes Wesen darstellt, noch zeigt sie sich als solche — zu dem αὐτὸν εἶναι ist nämlich aus dem folgenden αἴτιον zu ergänzen). Ebendahin gehört XIV, 3. 1090, a, 20 ff.: die Pythagoreer hielten die Dinge

dass kein Wissen möglich wäre, wenn es nicht eine über das

---

selbst für Zahlen, weil sie manche Zahlenbestimmungen an ihnen zu entdecken glaubten; τοῖς δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον λέγουσιν εἶναι ἀριθμὸν οὐθὲν τοιοῦτον ἐνδέχεται λέγειν κατὰ τὰς ὑποθέσεις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο. Im weiteren hält dann Arist. dieser Ansicht entgegen: δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικὰ, und er wiederholt, ihre Begründung betreffend: οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες (sc. τὸν μαθηματικὸν ἀριθμὸν), ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, ἀληθῆ δὲ τὰ λεγόμενα καὶ σαίνει τὴν ψυχὴν, εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι, καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά. Ferner XIII, 9. 1086, a, 2: οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητὰ, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν. Von diesen werden dann, wie früher, unterschieden οἱ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν und ὁ πρῶτος θέμενος τά τε εἴδη εἶναι καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ εἶναι. Wem nun diese Ansicht angehört, darüber äussern sich die Ausleger (vgl. Ravaisson S. 29. Schwegler a. a. O. Bonitz Arist. Metaph. II, 544 f.) so unsicher und widersprechend, dass man wohl sieht, sie rathen nur auf Grund der aristotelischen Stellen, ohne eine wirkliche Kenntniss der Sache. So viel geht aber schon aus dem angeführten hervor, dass es nicht (wie Pseudoalex. zu S. 1076, b, 19 meint) die Pythagoreer, sondern Platoniker sind, um die es sich hier handelt. Aristoteles bezeichnet ja die Anhänger der fraglichen Lehre deutlich als solche, er sagt, dass sie durch die Schwierigkeiten der platonischen Ideenlehre zu derselben gekommen seien, er bemerkt, sie lassen im Unterschied von den Pythagoreern die Zahlen und Grössen ausser den Dingen existiren (wie Plato seine Ideen), und sie machen hiefür denselben Grund geltend, welchen Plato für die Trennung der Ideen von den Dingen angeführt hatte (s. o. S. 541 f. 547), dass es kein Wissen geben könnte, wenn nicht der Gegenstand des Wissens über das Sinnliche erhaben wäre (ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο Metaph. XIV, 3 s. o.). Welcher Platoniker aber in dieser Weise von den Ideen abgekommen ist, um transcendente und hypostasirte Zahlen an ihre Stelle zu setzen, lässt sich aus Metaph. XII, 10. 1075, b, 37. XIV, 3. 1090, b. 13 abnehmen; denn wenn wir diese Stelle wegen der S. 854, 1 angeführten Parallelstelle nur nur auf Speusippus beziehen konnten, so muss er auch mit den Worten: οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν, und: τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις gemeint sein. An ihn erinnert auch Metaph. XIII, 8. 1083, a, 21, wenn von denen, welche die Ideen für Zahlen halten, solche unterschieden werden, ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὔθ' ἁπλῶς οὔτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ τὸ ἕν, und XIV, 4. 1091, b, 22, wenn hier gesagt wird, die Gleichstellung des Eins mit dem Guten habe viel gegen sich; συμβαίνει γὰρ πολλὴ δυσχέρεια, ἣν ἔνιοι φεύγοντες ἀπειρήκασιν, οἱ τὸ ἓν μὲν ὁμολογοῦντες ἀρχὴν εἶναι πρώτην καὶ στοιχεῖον, τοῦ ἀριθμοῦ δὲ τοῦ μαθηματικοῦ. In dieser letzteren Stelle namentlich lässt sich, nach dem S. 851 f. ge-

Sinnliche erhabene Wesenheit | gäbe [1]. Eine Schwierigkeit machte aber dabei für ihn das Verhältniss des Eins zu den Zahlen: denn um jenes als Urgrund von dem Abgeleiteten zu sondern, sah er sich genöthigt, es unter dem Namen des „ersten Eins“ von den in den Zahlen enthaltenen Einheiten zu unterscheiden, so dass er, wie ihm Aristoteles vorrückt, wenigstens an diesem Punkt der Sache nach doch wieder auf die Trennung der idealen und mathematischen Zahl zurückkam [2]. — Aehnlich, wie die Zahlen, sollten auch die Raumgrössen ausser den sinnlichen Dingen, als eigene Substanzen existiren, aber die platonische Unterscheidung mathematischer und idealer Grössen [3]) gab Speusippus natürlich gleichfalls nicht zu: das erste sind die mathematischen | Zahlen, das zweite die mathematischen Grössen [4]. Zwischen beiden suchte er, nach Art der Pythagoreer, vielfache Analogieen nachzuweisen [5], und ebenso lautet es ganz pythago-

---

gebenen Nachweis, Speusippus nicht verkennen, wie denn Z. 32 mit den Worten, welche ihn unverkennbar bezeichnen: διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ auf Z. 22 ff. deutlich zurückweist. Dafür, dass die Gleichstellung der Zahlen mit den Ideen nicht Speusippus angehört, beruft sich Ravaisson S. 30 mit Recht auf Metaph. VII, 2. 1028, b, 21. 24. Auch Susemihl a. a. O. erkennt an, dass die hier Speusippus zugeschriebene Ansicht ihm gehöre, dagegen will er XIII, 2. 1076, b, 11 f. neben ihm auch auf Plato und Xenokrates beziehen. Allein aus c. 1. 1076, a, 22 verglichen mit Z. 32 ergiebt sich deutlich, dass es Arist. hier nur mit denen zu thun hat, welche τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασιν.

[1] M. s. hierüber die vor. Anm. angeführten Stellen aus Metaph. XIV, 3. Ein weiterer Grund, allem nach gleichfalls von Speusippus gebraucht, findet sich ebd. 1090, b, 5 ff. vgl. VII, 2. 1028, b, 15. III, 5.

[2] Metaph. XIII, 8. 1083, a, 20 ff.

[3] S. o. S. 807.

[4] Metaph. XIII, 6. 1080, b, 23 (nach dem S. 855 angeführten: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά. XIV, 3. 1090, a, 35: οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες [τὸν ἀριθμὸν] . . . εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά.

[5] In der Schrift über die pythagoreïschen Zahlen handelte er nach Jambl. Theol. Arithm. S. 62 eingehend περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν (die aus den Zahlen sich ergebenden geometrischen Verhältnisse) πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν, wobei wir uns nur erinnern müssen, dass die griechische Mathematik von den Pythagoreern her gewohnt ist, das Arithmetische geometrisch auszudrücken, von Flächen- und Körperzahlen, quadratischen, kubischen, oblongen, gnomonischen kyklischen Zahlen u. s. w. zu sprechen. In derselben Schrift suchte Speusippus

reïsch, wenn wir ihn die Vollkommenheit der Zehnzahl preisen hören, welche sich theils in ihren arithmetischen Eigenschaften, theils auch darin zeigen soll, dass ihre Elemente, die vier ersten Zahlen, allen geometrischen Verhältnissen zu Grunde liegen[1]. Wenn schon Plato in seiner späteren Zeit der pythagoreïschen Zahlenlehre mehr eingeräumt hatte, als sich vor dem Geist seines Systems verantworten liess, so gewann diese bei seinem Nachfolger so sehr die Oberhand, dass wir ihn in der Metaphysik geradezu einen Pythagoreer nennen müssten, wenn nicht die Lostrennung der Zahlen von den Dingen, dieses Ueberbleibsel der Ideenlehre, noch immer einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen seinem und dem ursprünglichen Pythagoreïsmus begründete.

Mit naturphilosophischer Untersuchung scheint sich Speusippus nicht viel beschäftigt zu haben. Theophrast wirft ihm vor, dass er, wie die meisten Platoniker, seine Ableitung des Einzelnen aus den Urgründen nicht weit genug verfolge, und alles, was über die Zahlen und die mathematischen Grössen hinausliegt, nur oberflächlich und vereinzelt mit seinen Principien in Verbindung bringe[2]. Ebenso | finden sich in dem Verzeichniss seiner Schriften[3], so weit sich aus den Titeln schliessen

---

(a. a. O. 63 f.) nachzuweisen, dass in den geometrischen Wesenheiten und Figuren die Zehnzahl enthalten sei, indem er z. B. im Punkt die Eins, in der Linie die Zwei, im Dreieck, als der einfachsten Fläche, die Drei, in der Pyramide, als dem einfachsten Körper, die Vier fand (vgl. Th. I, 349 f. und oben 636, 4. 807, 2); die Summe von 1, 2, 3, 4 aber ist 10. Mehr dergleichen a. a. O.

[1] M. s. das Bruchstück in den Theol. Arithm. a. a. O. und was in der vor. Anm. daraus mitgetheilt ist.

[2] Metaph. S. 312 (Fr. 12, 11 Wimm.): νῦν δ' οἵ γε πολλοὶ (von den Pythagoreern) μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται. καθάπερ καὶ οἱ τὸ ἓν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ποιοῦντες (die Platoniker, näher jedoch Plato s. o. 807, 4). τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα, σχεδὸν τἆλλα παραλείπουσι, πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι, καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀορίστου δυάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἄττα, χρόνον δ' ἅμα καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω· τοῦ δ' οὐρανοῦ πέρι καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἔτι ποιοῦνται μνείαν. ὡσαύτως δ' οὐδὲ οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθείς, πλὴν Ξενοκράτης.

[3] Bei Diog. IV, 4 f. In diesem Verzeichniss fehlen allerdings einige

lässt, ausser dem oben angeführten, allem Anschein nach mehr beschreibenden als untersuchenden Werke[1]), nur metaphysische, theologische, mathematische, ethische, politische und rhetorische Bücher[2]). So ist auch von Speusipp's Physik nur sehr wenig überliefert. Wir haben es vielleicht auf ihn zu beziehen, wenn Aristoteles gegen Platoniker streitet, welche den Raum zugleich mit den mathematischen und den körperlichen Grössen, als den Ort derselben, entstehen liessen[3]). Wir hören, dass er die | Zeit als die Grösse in der Bewegung definirte[4]); dass er die

---

sonst bekannte Werke, von denen wir nicht wissen, ob sie darin ganz übergangen oder nur unter anderen Titeln aufgeführt sind, wie die Schrift über die pythagoreïschen Zahlen (s. o. 857, 5), wenn diese nicht in dem Μαθηματικὸς steckt (an den wir wohl auch bei der Angabe des Prokl. in Eucl. 22, m S. 77 Fr., dass Speusippus alle geometrischen Sätze θεωρήματα nenne, zu denken haben); die πρὸς Κλεοφῶντα (s. u. 862, 2), möglicherweise mit der π. νομοθεσίας bei Diog. identisch; π. φιλοσόφων (Diog. IX, 23 vgl. den φιλόσοφος IV, 4); die platonischen Vorträge über das Gute (Simpl. Phys. 32, b, m., schwerlich dasselbe mit dem von Diog. verzeichneten Einen Buch π. φιλοσοφίας). Ueber das Πλάτωνος περίδειπνον (s. o. 337, 1) stellt Fischer Speus. vita 38 die Vermuthung auf, dass es mit dem Lob Plato's (ebd.) identisch sei, indem dieses in die Form einer bei Plato's Begräbnissmahl gehaltenen Rede (oder auch mehrerer solcher Reden) eingekleidet gewesen sei, und dass ihm die von Speusipp herstammenden Mittheilungen des Apulejus über Plato entnommen seien, zu denen ich aber doch ausser den S. 342, 1. 378, 3 angeführten keine mit Sicherheit zählen möchte. Auf dieselbe Schrift bezieht sich vielleicht Plut. qu. conv. Prooem. 3, S. 612. Möglich aber auch, dass nach Hermann's und Steinhart's S. 337, 1 angeführter Annahme der Titel περίδειπνον Speusipp's Schrift mit Unrecht gegeben wird.

[1] S. S. 849, 1.

[2] Die Schrift π. ψυχῆς rechne ich, da sie sich hauptsächlich mit der Weltseele beschäftigt zu haben scheint (s. o. 852, 3), zur Metaphysik.

[3] Metaph. IV, 5. 1092, a, 17: ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα τοῖς στερεοῖς καὶ τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι . . . καὶ τὸ εἰπεῖν μὲν ὅτι ποῦ ἔσται, τί δέ ἐστιν ὁ τόπος, μή. Da diese Bemerkung unmittelbar an die Kritik einer speusippischen Lehre sich anschliesst, so vermuthen Ravaisson 44 und Brandis II, b, 1, 18. dass sie auf ihn gehe: da aber andererseits zwischen ihr und dem vorangehenden kein eigentlicher Zusammenhang stattfindet, glaubt Bonitz z. d. St., sie sei anderswoher, vielleicht aus XIII, 8. 9, hier hereingekommen.

[4] τὸ ἐν κινήσει ποσὸν (Plut. Plat. qu. VIII, 4, 3. S. 1007), wobei man freilich zweifelhaft sein kann, ob mit dieser Definition die Grösse der Bewegung (eigentlich: auf dem Gebiete der Bewegung), oder die in Bewegung befindliche Grösse (die Bewegung des Räumlichen) gemeint ist.

mathematische Ableitung der Elemente wiederholte, statt der vier platonischen jedoch mit Philolaus deren fünf setzte[1]; dass er nicht blos den höheren, sondern auch den unvernünftigen Theil der Seele für unsterblich erklärte[2]; eine Abweichung von Plato[3], zu der ihn wohl die Schwierigkeiten veranlassten, welche aus der entgegengesetzten Annahme für die Lehre von der Seelenwanderung sich ergaben; denn dass ein solcher Bewunderer des Pythagoreismus dieser Lehre zugethan war, lässt sich kaum bezweifeln. Diese wenigen dürftigen Notizen sind aber auch alles, was wir von Speusipp's Physik wissen, und wenn sich auch noch das eine und andere weiter finden sollte, wird es doch von geringer Erheblichkeit sein. |

Auch von der Ethik jedoch, welche Speusippus in seinen Schriften vielfach bearbeitet hat[4], ist uns nur wenig überliefert; wir dürfen aber annehmen, dass er auf diesem Gebiete den Grundsätzen seines Lehrers in der Hauptsache treu blieb[5], wenn sich auch von jener eigenthümlichen Fassung der Tugendlehre und jener idealistischen Politik, welche wir im platonischen Staat finden, bei ihm keine Spur zeigt. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit suchte er, wie berichtet wird, in der Vollendung der naturgemässen Thätigkeiten und Zustände; diese sollte zunächst durch die Tugend bewirkt werden, welche er desshalb mit Plato für die wesentlichste Bedingung der Glückseligkeit erklärte[1]; der Gesundheit, der Freiheit von Beschwerden, auch den äusseren Gütern wollte er ihren Werth nicht absprechen[2]; dass jedoch die Lust ein Gut sei, gab er nicht zu[3], bestritt viel-

---

[1] In der Schrift über die pythagoreïschen Zahlen handelte er nach Theol. Arithm. S. 62 auch περὶ τῶν πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς κοσμικοῖς ἀποδίδοται στοιχείοις, ἰδιότητος αὐτῶν (dieses αὐτ. ist wohl zu streichen, oder ἰδιότητός τε αὐτῶν zu setzen) πρὸς ἄλληλα καὶ κοινότητος ἀναλογίας τε καὶ ἀνακολουθίας [ἀκολ. oder ἀντακολ.]. Nun wäre es zwar immerhin möglich, aber doch ist es nicht wahrscheinlich, dass die Worte ἃ — στοιχείοις eigene Erläuterung Jamblich's sind; es scheint daher, Sp. habe den fünf regelmässigen Körpern die fünf Elemente gleichgestellt, und demnach wie Xenokrates und der Verfasser der Epinomis, von Plato's ursprünglicher Lehre abweichend, aber in Uebereinstimmung mit Philolaus und seiner späteren Annahme (s. o. 675, 1. 809 1. Th. I, 350 f.) den Aether als fünftes Element betrachtet.

[2] Olympiodor in Phädon. S. 98 Finckh: ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος. οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ, φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς, φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην.

[3] S. o. S. 717 f.

[4] Dahin gehören im Verzeichniss des Diogenes die Abhandlungen π. πλούτου, π. ἡδονῆς, π. δικαιοσύνης, π. φιλίας, πολίτης, π. νομοθεσίας, der Ἀρίστιππος und wohl noch andere Gespräche.

[5] Cicero's Aussage freilich (s. o. 847, 3), welche sich hauptsächlich auf die Sittenlehre zu beziehen scheint, ist für uns nicht bindend, da sie

---

zunächst von demselben Eklektiker Antiochus herrührt, nach dessen Vorgang Cicero auch eine vollkommene Uebereinstimmung der älteren Peripatetiker mit Aristoteles behauptet (De orat. III, 18, 67. Acad. I, 4, 17 f. II, 5, 15. Fin. IV, 2, 5. V, 3, 7. 8, 21. Legg. I, 13, 38. Offic. III, 4, 20 vgl. Krische Forsch. 248 f.). Ebenso würde Diog. IV, 1: ἔμεινε μὲν ἐπὶ τῶν αὐτῶν Πλάτωνι δογμάτων streng genommen zu viel beweisen.

[1] Clemens Strom. 418, D: Σπεύσ. . . · τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν· ἢ ἕξιν ἀγαθῶν· ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν· στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας· εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί. Cic. Tusc. V, 10, 30: er halte zwar Armuth, Schande u. s. f. für Uebel, aber den Weisen immer für glückselig.

[2] Vor. Anm. und Plut. comm. not. 13, 1. S. 1065: οἱ τοῦ Ξενοκράτους καὶ Σπευσίππου κατηγοροῦντες ἐπὶ τῷ μὴ τὴν ὑγείαν ἀδιάφορον ἡγεῖσθαι μηδὲ τὸν πλοῦτον ἀνωφελές. Doch rechnet Cic. Legg. I, 13, 38 beide zu denen, welche nur das an sich Lobenswerthe für ein *magnum bonum* hielten, und nach Cic. Tusc. V, 13, 39. Seneca epist. 85, 18 f. (s. u. S. 681, 5. 2. Aufl.) behaupteten beide, die Tugend mache zwar für sich allein schon glückselig, aber um vollkommen zu sein, bedürfe diese Glückseligkeit noch weiterer Güter.

[3] Arist. Eth. N. VII, 14, Anf. (neben dem Eustrat. in Eth. Nic. 166, b, m nicht als eigene Quelle zu betrachten ist): da der Schmerz ein Uebel ist, muss die Lust ein Gut sein. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυεν (sc. diesen Schluss) οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν. Vgl. ebd. X, 2. 1173, a, 5. VII, 12. 1152, b, 8. Gell. N. A. IX, 5, 4: *Speusippus vetusque omnis Academia* (diess geht ohne Zweifel zu weit) *voluptatem et dolorem duo mala esse dicunt opposita inter sese, bonum tamen esse, quod utriusque medium foret.* Dass Speusippus diese Erörterung über die Lust Eudoxus entgegenhielt (Krische 249, 1. Brandis 14, 36), scheint mir aus Eth. N. X, 2 nicht zu folgen, da er vielmehr einen Aristippus geschrieben hat, wird er wohl zunächst den cyrenaischen Philosophen im Auge gehabt haben.

mehr die Folgerung, dass sie diess sein | müsse, wenn der Schmerz ein Uebel sei: es sei ja nicht blos das Fehlerhafte dem Guten, sondern es könne zugleich auch ein Fehlerhaftes einem andern entgegengesetzt sein, ebensogut wie das grössere nicht blos dem gleichen, sondern auch dem kleineren entgegenstehe[1]). Sonst geschieht noch einer Beweisführung Erwähnung, durch welche Speusippus zu zeigen suchte, dass das Gesetz Achtung verdiene, und dass sich der Weise seiner Herrschaft nicht entziehen dürfe[2]). Um eine genügende Vorstellung von seiner Ethik zu erhalten, dürften wir freilich nicht auf so wenige Ueberbleibsel derselben beschränkt sein; so viel erhellt aber doch schon aus ihnen, dass sie sich im ganzen von den bekannten Grundsätzen der alten Akademie nicht entfernt hat.

15. Fortsetzung: Xenokrates.

Mit Speusippus theilt Xenokrates die Vorliebe für den Pythagoreismus[3]) und die Ueberschätzung der Mathematik[4]); auch

---

1) Einer ähnlichen Unterscheidung, die aber doch mit der obigen nicht zusammenfällt, bedient sich bei derselben Frage Plato Rep. IX, 584, D ff.

2) Clemens Strom. II, 367 A: Σπεύσιππος γὰρ ἐν τῷ πρὸς Κλεοφῶντα πρώτῳ τὰ ὅμοια τῷ Πλάτωνι ἔοικε διὰ τούτου γράφειν· εἰ γὰρ ἡ βασιλεία σπουδαῖον ὅ τε σοφὸς μόνος βασιλεὺς καὶ ἄρχων, ὁ νόμος, λόγος ὢν ὀρθὸς, σπουδαῖος. Ich möchte vermuthen, dass diese Beweisführung, welche in ähnlicher Weise von den Stoikern aufgenommen wurde (vgl. Stob. Ekl. II, 190. 208), gegen die cynische Verachtung des Gesetzes (s. o. 277, 3) gerichtet ist, und dass Sp. in den Worten ὅ τε σοφὸς u. s. w. zunächst von der gegnerischen Voraussetzung aus folgert; denn wenn uns auch der Satz, dass nur der Weise Herrscher sei, nicht ausdrücklich als cynisch überliefert ist, so ist es doch um so wahrscheinlicher, dass ihn die Stoiker von den Cynikern entlehnt haben, da wenigstens ganz ähnliches von ihnen berichtet wird, und da schon die sokratische Lehre hiezu Anlass bot (s. o. S. 276. 141, 1).

3) Vgl. Jambl. Theol. Arithm. S. 61 g. E.: παρὰ Ξενοκράτους ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων, μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων.

4) Welchen Werth er dieser Wissenschaft beilegte, zeigen auch seine vielen und, wie es scheint, umfangreichen mathematischen und astronomischen Schriften. M. vgl. bei Diog. IV, 13 f. die Titel: λογιστικὰ (9 Bücher), τὰ περὶ τὰ μαθήματα (6 B.), π. γεωμετρῶν, π. ἀριθμῶν θεωρία, π. διαστημάτων, τὰ π. ἀστρολογίαν, π. γεωμετρίας; auch die Πυθαγόρεια können mathematisches enthalten haben. Einen Schüler, der keine Mathematik verstand, soll er

er | verfolgte die Richtung, welche Plato in seinem höheren Alter genommen hatte, noch weiter, als dieser. Theils gieng er aber hiebei in höherem Masse, als Speusippus, auf systematische Vollständigkeit aus, theils wagte er es nicht, die ursprüngliche Grundlage des Systems so geradehin aufzugeben, wie diess von jenem in Betreff der Ideen geschah, und insofern blieb er der ächten platonischen Lehre in mancher Beziehung doch näher, als sein Vorgänger. Da er nun die platonische Schule überdiess auch weit länger, als dieser, geleitet hat, und dabei ein sehr fruchtbarer Schriftsteller war[1], so werden wir ihn für den hauptsächlichsten Vertreter der alten Akademie ansehen dürfen[2]. Leider ist uns aber seine Lehre gleichfalls viel zu unvollkommen bekannt, als dass wir sie auch nur in ihren Grundzügen mit einiger Sicherheit wiedergeben könnten; wir müssen uns daher auch bei ihm begnügen, die Ueberlieferungen zusammenzustellen und ihre Lücken so weit als möglich durch Vermuthungen auszufüllen.

Von den drei Theilen der Philosophie, welche Plato der Sache nach bereits gehabt hatte, Xenokrates aber zuerst ausdrücklich unterschied[3], umfasste die Logik oder Dialektik (denn der Name ist unsicher) wohl vor allem die Erkenntnisslehre und Propädeutik, welcher der Philosoph zahlreiche Schriften gewidmet hat[4]; nächstdem | möchten die Erörterungen über Gattun-

---

als gänzlich unvorbereitet (λαβὰς οὐκ ἔχεις φιλοσοφίας) abgewiesen haben; Plut. virt. mor. c. 12, Schl. S. 452. Diog. 10 u. a. s. Krische Forsch. S. 317.

[1] M. s. das Verzeichniss bei Diog. IV, 11 ff. und dazu Wynpersse 190 f. 197 ff. Nicht genannt ist dort das Leben Plato's, über welches S. 337, 1 zu vergleichen ist, und die Schrift π. τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς (Clemens Strom. VII, 717, D), wenn diese nicht in den Πυθαγόρεια steckt; die Satyren dagegen bei Apul. Floril. IV, 20 sind vielleicht eher Xenophanes beizulegen (doch redet auch Diog. 11 von ἔπη), und die Schrift π. τῆς Πλάτωνος πολιτείας (Suid. Ξενοκρ.) kann mit der π. πολιτείας bei Diog. identisch sein. Ob die Schrift π. τἀγαθοῦ die platonische Vorlesung (s. S. 362, 2) ist, welche Xen. herausgab (Simpl. Phys. 32, b, m), lässt sich nicht ausmachen.

[2] So nennt ihn auch Simpl. a. a. O. ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν.

[3] S. o. S. 488, 2.

[4] Vgl. Cic. Acad. II, 46, 143 und die Titel: π. σοφίας, π. φιλοσοφίας,

gen und Arten und über die (obersten) Gegensätze [1]) hieher zu stellen sein, wogegen die Untersuchung der letzten Principien [2]) auch zur Physik gerechnet worden sein kann [3]). Die Eigenthümlichkeit unseres Philosophen erkennen wir nun gleich in dem, was von seiner Ansicht über das Erkennen berichtet wird. Plato hatte zunächst das vernünftige und das sinnliche Erkennen, in jenem sodann die höhere dialektische und die niedrigere mathematische Erkenntniss, in diesem die Vorstellung und die Wahrnehmung unterschieden [4]); Xenokrates zählte nur drei Stufen: das Denken, die Wahrnehmung und die Vorstellung; das Denken, sagte er, habe es mit allem dem zu thun, was ausser dem Himmel sei, die Wahrnehmung mit den Dingen innerhalb des Himmels, die Vorstellung mit dem Himmel selbst, da dieser einestheils zwar mit dem leiblichen Auge geschaut, zugleich aber in der Astronomie zum Gegenstand des Denkens gemacht werde. Die denkende Erkenntniss sollte ein Wissen gewähren, die sinnliche sollte zwar auch wahr sein, doch nicht in demselben Masse, wie jene, in der Vorstellung sollte sowohl Wahrheit als Falschheit zu finden sein [5]). | Während demnach Plato das reine philo-

---

π. ἐπιστήμης, π. ἐπιστημοσύνης, π. τοῦ ψεύδους, τῶν π. τὴν διάνοιαν (zweimal), π. τοῦ ἐναντίου, λύσις τῶν π. τοὺς λόγους, λύσεις, π. μαθημάτων τῶν π. τὴν λέξιν, τῆς περὶ τὸ διαλέγεσθαι πραγματείας, auch π. μαθητῶν (wenn diess nicht aus μαθημάτων verschrieben ist).

[1]) π. γενῶν καὶ εἰδῶν, π. εἰδῶν (wenn nicht dieser Titel gleichbedeutend mit dem π. ἰδεῶν ist), ἐναντίων ά.

[2]) Schriften π. τοῦ ἀορίστου, π. τοῦ ὄντος, π. τοῦ ἑνὸς, π. τἀγαθοῦ, π. ἰδεῶν, π. ἀριθμῶν.

[3]) Falls nämlich jene Eintheilung überhaupt so streng von ihm durchgeführt wurde, was doch keineswegs sicher ist, da er sie recht wohl im allgemeinen ausgesprochen haben kann, ohne darum jeder einzelnen Untersuchung in einem der drei Theile ihren Ort anzuweisen.

[4]) Vgl. S. 536 f.

[5]) Sext. Math. VII, 147: Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησιν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθητὴν, τὴν δὲ νοητὴν, τὴν δὲ σύνθετον καὶ δοξαστήν. ὧν αἰσθητὴν μὲν εἶναι τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. τούτων μέντοι τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον τῆς μὲν ἐκτὸς οὐρανοῦ καὶ νοητῆς οὐσίας κριτήριον ἀπεφαίνετο τὴν ἐπιστήμην, τῆς δὲ ἐντὸς οὐρανοῦ καὶ αἰσθητῆς αἴσθησιν, τῆς δὲ μικτῆς τὴν δόξαν, καὶ τούτων κοινῶς τὸ μὲν διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου κριτήριον βέβαιόν τε ὑπάρχειν καὶ ἀληθὲς, τὸ δὲ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἀληθὲς μὲν, οὐχ οὕτω δὲ ὡς τὸ διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, τὸ δὲ σύνθετον κοινὸν ἀληθοῦς

sophische Denken von dem mathematischen, auch dem der reinen Mathematik, getrennt hatte, fasste Xenokrates beide im Begriff des Wissens, und den Gegenstand beider im Begriff des Ueberhimmlischen zusammen [1]), und während jener der sinnlichen Wahrnehmung in ihrem Unterschiede vom Denken gar keine Wahrheit zuerkannt hatte, wollte ihr dieser nur eine geringere Wahrheit zugestehen; wobei er dann überdiess seinen Gegenstand nach Sextus noch höchst verworren behandelt und die Vorstellung bald auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt, bald in ganz allgemeinem Sinn von ihr geredet hätte [2]). Im übrigen ist uns aus seiner Logik nur bekannt, dass er die sämmtlichen Kategorieen, wohl im Gegensatz gegen Aristoteles, auf die platonische Unterscheidung des Anundfürsichseienden und des Relativen [3]) zurückführen wollte [4]).

In der Fassung seiner allgemeinsten metaphysischen Principien folgte Xenokrates Plato, nur dass er die arithmetische Be-

---

τε καὶ ψευδοῦς ὑπάρχειν. τῆς γὰρ δόξης τὴν μέν τινα ἀληθῆ εἶναι, τὴν δὲ ψευδῆ· ὅθεν καὶ τρεῖς Μοίρας παραδεδόσθαι, Ἄτροπον μὲν τὴν τῶν νοητῶν, ἀμετάθετον οὖσαν, Κλωθὼ δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν, Λάχεσιν δὲ τὴν τῶν δοξαστῶν. Auf dieselbe Eintheilung des Wirklichen scheint sich Theophrast zu beziehen, wenn er Metaph. S. 313 (Fr. 12, 12 W) nach den 858, 2 mitgetheilten Worten fortfährt: οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περιτίθησι περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ, καὶ ἔτι δὴ τὰ θεῖα. Unter den μαθηματικὰ müsste nämlich in diesem Fall das Himmlische, als Gegenstand der Astronomie, verstanden werden; das Göttliche aber, welches ja auch Theophrast nur nachträglich beifügt, bildet keine eigene Klasse, sondern es findet sich, wie sich uns später zeigen wird, in den drei andern, sofern diese aus dem theologischen Gesichtspunkt betrachtet werden.

1) Eine Bezeichnung, mit der er zunächst an den ὑπερουράνιος τόπος Phädr. 247, C anknüpft; die Gleichstellung des reinen mathematischen Erkennens mit dem philosophischen entspricht der Gleichstellung der mathematischen Zahlen mit den Ideen s. u.

2) Jenes, wenn er ihr das Himmlische als ihr eigenthümliches Gebiet zutheilte, Dieses, wenn er den Gegensatz von Wahrheit und Irrthum der Vorstellung, als der Verbindung von Denken und Wahrnehmung, zuwies, wohl in Anwendung des platonischen Satzes (s. o. 493, 2. 527, 5), dass beide erst durch die Verknüpfung der Vorstellungen entstehen.

3) Ueber die man S. 589 f. vergleiche.

4) Simpl. Categ. γ, b, 6. Schol. in Arist. 47, b, 25: οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὑτό καὶ τῷ πρός τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν, ὥστε περιττὸν εἶναι κατ' αὐτοὺς τοσοῦτον τῶν γενῶν πλῆθος.

zeichnung derselben noch ausschliesslicher hervorhob, und sie zugleich enger mit der Theologie verknüpfte. Für die Urgründe erklärte er nämlich die Einheit und die Zweiheit, welche in dieser Bedeutung die unbestimmte Zweiheit heisst; jene setzte er dem Ungeraden gleich, diese dem Geraden; die Einheit nannte er auch den ersten oder den männlichen Gott, den Vater, Zeus und den Nus, die Zweiheit den weiblichen Gott und die Mutter der Götter [1]. Aus der Verbindung beider | liess er zunächst die

---

[1] Stob. Ekl. I, 62: Ξενοκρ. . . τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοὺς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει κα Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θηλείαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. (Das letztere allerdings zeugt, wenn es richtig ist, von grosser Verwirrung, da X. die Seele, wie wir unten finden werden, für eine Zahl hielt, und die Zweiheit das eine Element jeder Zahl und so auch der Seelenzahl ist; s. u. Indessen ist es immerhin möglich, dass Xen., wie die Pythagoreer bei ihren Zahlenanalogieen, diese Verwirrung wenigstens im Ausdruck begangen hat. Als die Göttermutter Rhea hatte schon Philolaus die Zweiheit bezeichnet; ebenso nannten die Pythagoreer aber auch das Centralfeuer; s. Th. I, 337, 1. 356, 4.) Dieses Zeugniss berechtigt uns nun, von den verschiedenen Bestimmungen der Platoniker über die Principien (s. o. 628, 3) Xenokrates diejenige zuzuschreiben, welche die Einheit und die unbestimmte Zweiheit an die Spitze stellte; sagt doch auch Theophrast (s. o. 858, 2. 864, 5), er sei in der Ableitung des Einzelnen aus diesen beiden Principien weiter gegangen, als alle andern, und Plut. an. procr. 2, 1 (s. u. 872, 1), er habe die Zahlen und die Seele, sofern sie Zahl ist, aus ihnen entstehen lassen. Der Gegensatz der Einheit und der unbestimmten Zweiheit erhielt nun wieder eine doppelte Fassung: die einen nämlich bezeichneten das dem Eins entgegenstehende Princip zunächst als das Ungleiche oder das Grosse und Kleine, und sie verstanden eben dieses unter der δυὰς ἀόριστος (Metaph. XIV, 1. 1088, a, 15: οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἕν τι, τὴν δυάδα δὲ ἀόριστον ποιοῦντες μεγάλου καὶ μικροῦ, das gleiche, was schon S. 1087, a, 7 ff. erwähnt war), die andern redeten nur von dem Eins und der unbestimmten Zweiheit, ohne diesen Begriff auf den des Ungleichen zurückzuführen (ebd. c. 2. 1088, b, 28: εἰσὶ δέ τινες οἱ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυςχεραίνουσιν εὐλόγως διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα). Eben dieses war vielleicht die Lehre des Xenokrates. Für die Zweiheit mag er auch das ἀόριστον gesetzt haben, wenigstens wird eine Schrift π. τοῦ ἀορίστου von ihm erwähnt (Diog. 11); nach Plut. a. a. O. hätte er sie, wenn Plut. seine eigenen Ausdrücke giebt, auch unbestimmter die Vielheit genannt; für dieselbe bediente er sich endlich, um den Fluss alles Körperlichen zu bezeichnen, wohl mit Beziehung auf den bekannten pythagoreischen Vers (s. Th. I, 342, 6) des Ausdrucks: τὸ ἀέναον. Vgl. Stob. Ekl. I, 294:

Zahlen hervorgehen[1]), deren Verhältniss zu den Ideen er in der Art bestimmt zu haben scheint, dass er weder mit Plato die Ideen als Idealzahlen von den mathematischen unterschied, noch mit Speusippus die ersteren aufgab, sondern vielmehr die mathematische Zahl selbst der Idee gleichsetzte[2]). Ebenso wollte er | für

---

Ξενοκρ. συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀεννάου, ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους [τὸ πλῆθος]. Theodoret cur. gr. aff. IV, 12. S. 57: Ξενοκρ. . . ἀέναον τὴν ὕλην, ἐξ ἧς ἅπαντα γέγονε, προςηγόρευσεν.

1) Dabei erklärte er aber ausdrücklich, dieses Hervorgehen dürfe nicht als eine zeitliche Entstehung gefasst werden; Ps. Alex. wenigstens zu Metaph. XIV, 4. 1091, a, 27 bezieht es auf ihn, wenn Aristoteles in dieser Stelle bemerkt, die γένεσις τῶν ἀριθμῶν werde offenbar nicht blos τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν dargestellt, und diess ist um so glaublicher, da sich Xenokrates der gleichen Auskunft bei der Psychogonie bedient hatte: vgl. S. 876.

2) Dass von den bei Aristoteles unterschiedenen Auffassungen der Zahlenlehre (s. o. S. 855, 1) die im Text bezeichnete Xenokrates angehöre, schliessen Ravaisson (Speus. plac. S. 30) und Brandis (II. b. 1. S. 16) mit Grund aus Metaph. XIII, 6. 1080. b. 23 ff., wo Arist nach dem S. 855 angeführten fortfährt: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά. οἱ μὲν γὰρ ἕτερα τὰ μαθηματικὰ (sc. μήκη u. s. f.) καὶ τὰ μετὰ τὰς ἰδέας· (die platonische Ansicht, dass die mathematischen Grössen von den auf die Ideen zunächst folgenden, den idealen Grössen verschieden seien; s. o. S. 807) τῶν δ' ἄλλως λεγόντων οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας. οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ, οὐ μαθηματικῶς δέ· οὐ γὰρ τέμνεσθαι οὔτε μέγεθος πᾶν εἰς μεγέθη, οὔθ' ὁποιασοῦν μονάδας δυάδα εἶναι (nicht alle Einheiten ergeben, zu zweien zusammengenommen, eine Zweiheit). In der Behauptung, dass nicht jede Grösse in andere Grössen zerlegt werden könne, lässt sich die Lehre des Xenokrates von den untheilbaren Linien kaum verkennen; da nun diese Behauptung denen beigelegt wird, welche die idealen Grössen weder mit Speusippus beseitigen noch mit Plato von den mathematischen unterscheiden wollten, da diese aber offenbar die gleichen sind, welche mit den idealen Zahlen im Verhältniss zu den methematischen ebenso verfuhren, so haben wir allen Grund, diese beiden Ansichten auf Xenokrates zurückzuführen. Diese Annahme wird durch das bestätigt, was S. 864, 5 aus Sextus angeführt wurde. Nach dem Grundsatz, dass die Stufen und Formen des Erkennens sich ebenso verhalten, wie ihr Gegenstand (s. o. S. 541 f. 636, 4), hatte Plato das mathematische Wissen vom philosophischen ebenso unterschieden, wie die mathematischen Zahlen und Grössen von den idealen: wenn Xenokrates die erstere Unterscheidung aufgab, so setzt diess voraus, dass er das gleiche auch in Betreff der zweiten that, die Ideen und die mathematischen Dinge sich gleichsetzte: beide in ihrem Zusammenfallen bilden die übersinnliche Welt, τὰ ἐκτὸς οὐρανοῦ, sie nehmen jenen überhimmlischen Ort ein, in welchen Plato die Ideen allein versetzt hatte. Der An-

die Raumgrössen die Verschiedenheit des Idealen und Mathematischen aufheben, ohne doch das eine oder das andere wirklich aufzugeben[1]). Uebrigens scheint er in der Ableitung der Grössen Plato gefolgt zu sein[2]); in dem Bestreben, sie auf ihre ersten Elemente zurückzuführen, gieng er zu der Annahme fort, welcher sich | aber Plato gleichfalls schon genähert hatte[3]), dass alle Figuren in letzter Beziehung aus kleinsten und mithin untheilbaren Linien entspringen[4]); und ähnlich scheint er überhaupt in

---

sicht vom Zusammenfallen des Mathematischen mit den Ideen erwähnt Aristoteles auch Metaph. XIII, 8. 1083, b, 1 ebd. c. 9. 1086, a, 5. XIV, 3. 1090, b, 27 und VII, 2. 1028, b, 24, wo auch Asklep. Schol. in Ar. 741, a, 5 an Xenokrates denkt. Er bemerkt dabei selbst XIII, 9, diese Lehrform hebe die mathematischen Zahlen der Sache nach auf, wenn sie auch in den Worten noch anerkannt werden. Wenn Ps.-Alex. zu Metaph. 1080, b, 11. 1083, b, 1. 1086, a, 2 die Ansicht des Xenokrates über die Zahlen mit der des Speusippus zusammenwirft, und bald jenem die Läugnung der Idealzahlen bald diesem die Gleichsetzung derselben mit den mathematischen zuschreibt, so kann diess, widersprechend wie es ist, den aristotelischen Aussagen gegenüber nicht in Betracht kommen. Wie es sich in dieser Beziehung mit dem ächten Alexander verhielt, lässt sich schwer sagen. Nach Syrian zu Metaph. 1080, b, 14 (Schol. in Arist. Supplem. 902, a, 4) hätte er in dieser Stelle die auf Speusippus bezüglichen Worte (oben S. 855): οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι u. s. f. auf τοὺς περὶ Ξενοκράτην bezogen, οἳ χωρίζουσι μὲν τὸν μαθηματικὸν (sc. ἀριθμὸν) τῶν αἰσθητῶν, οὐ μέντοι μόνον εἶναι νομίζουσι. Diess steht jedoch mit der aristotelischen Aussage, die es erläutern soll, in einem so unmittelbaren Widerspruch, wie er sich Alexander nicht zutrauen lässt, und so möchte ich eher glauben, Syrian mache den Beisatz: οἳ χωρίζουσι u. s. f. in eigenem Namen, um Alexander zu berichtigen.

[1]) S. vor. Anm.

[2]) Metaph. XIV, 3 scheint Aristoteles bei den S. 807, 2 angeführten Worten zunächst an Xenokrates zu denken, jedenfalls aber müssen sie von ihm mit gelten, denn Z. 31 fährt er fort: οὗτοι μὲν οὖν ταύτῃ προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τὰ μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν· (dasselbe, was er anderwärts Xenokrates vorwirft s. vorl. Anm.) οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες, τόν τε τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικὸν ἄλλον u. s. w. Themist. De an. I, 2 (II, 21, 7 Sp.) schliesst seine, mit den aristotelischen Angaben übereinstimmende, Erläuterung der S. 636, 4 angeführten Stelle mit den Worten: ταῦτα δὲ ἅπαντα λαβεῖν ἔστιν ἐκ τῶν περὶ φύσεως Ξενοκράτους.

[3]) S. S. 807, 2.

[4]) Diese auffallende Behauptung wird Xenokrates vielfach zugeschrieben; m. s. Prokl. in Tim. 215, F. Alex. zu Metaph. 992, a, 19. 1083, b, 8. Themist. Phys. f. 18. I, 122, 13 ff. Sp. Simpl. Phys. 30, a, o. u. b, u.

jeder Gattung der Grössen ein Untheilbares angenommen zu haben, da ja sonst, wie er meinte, die Ideen der Linie, des Dreiecks u. s. w. nicht das erste in ihrer Art, sondern ihre Theile früher, als sie selbst, wären[1]). |

114, b. De coelo 252, a, 42 K. (Schol. in Ar. 510, a, 35.) ebd. 294, a, 22. Philop. Phys. B, 16, u. C, 1, o. M, 8, m (Schol. in Ar. 366, b, 17), der bestreitet, dass Xenokrates wirklich so gelehrt habe. Schol. in Arist. 323, b, 41. 334, a, 36. b, 2. 469, b, 16. 25. 515, a, 13. Syrian Schol. in Ar. Suppl. 902, b, 21 f. Gegen ihn war, nach einigen dieser Zeugen, die aristotelische, von andern (s. Th. II, b, 64, 1 2. Aufl.) Theophrast beigelegte Schrift über die untheilbaren Linien gerichtet, und ihm gehören vermuthlich die am Anfang derselben (bis 968, b, 21) dargestellten Gründe für ihre Annahme, von welchen einer (968, a, 9 s. folg. Anm.) ausdrücklich von der Ideenlehre ausgeht, ein zweiter (Z. 14) vielleicht an die platonische Lehre von den Elementen anknüpfte. Doch war es wohl nicht blos diese Elementenlehre, welche Xenokrates zu seiner Annahme veranlasste; nach Arist. Metaph. I, 9. 992, a, 10—22 XIII, 6 (s. o. S. 867, 2) scheint sie, wie schon früher die entsprechenden platonischen Behauptungen, zunächst bei der metaphysischen Construktion der Raumgrössen aufgestellt worden zu sein. Den Xenokrates hat Aristoteles, wiewohl er ihn nicht nennt, wahrscheinlich auch Phys. VI, 2. 233, b, 15 ff. mit im Auge; ebenso erinnern Themist. Philop. und Simpl. a. d. a. O. zu Phys, I, 3. 187, a, 1 nach Alexander und Porphyr theils an ihn, theils an Plato, doch scheint sich diese Stelle zugleich auf die Atomiker zu beziehen. Aus der Stelle De an. I, 4, Schl. wo gegen Xenokrates bemerkt wird, falls die Seele als Zahl und die in dieser Zahl enthaltenen Einheiten mit den Punkten im Körper identisch gesetzt würden, wäre keine Trennung der Seele vom Körper denkbar, εἴ γε μὴ διαιροῦνται αἱ γραμμαὶ εἰς στιγμάς — aus dieser Stelle kann man über die eigenthümliche Lehre des Xenokr. nichts schliessen: es handelt sich hier nur um den allgemein anerkannten Satz, dass die Linien nicht aus Punkten zusammengesetzt und in Punkte zu zerlegen sind. An sich ist es allerdings möglich, wiewohl Arist. a. a. O. 409, a, 3 eher zu widersprechen scheint, dass Xenokrates über den Punkt ebenso dachte, wie Plato (s. S. 807, 2).

[1]) Ich schliesse dieses zunächst aus zwei Stellen des Aristoteles: De insec. lin. 968, a, 9, wo unter den Gründen für die Annahme untheilbarer Linien einer der ersten ist: εἰ ἔστιν ἰδέα γραμμῆς, ἡ δ' ἰδέα πρώτη τῶν συνωνύμων, τὰ δὲ μέρη πρότερα τοῦ ὅλου τὴν φύσιν, διαιρετὴ ἂν εἴη αὐτὴ ἡ γραμμή, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὸ τετράγωνον καὶ τὸ τρίγωνον καὶ τὰ ἄλλα σχήματα, καὶ ὅλως ἐπίπεδον αὐτὸ καὶ σῶμα· συμβήσεται γὰρ [? vielleicht ἄρα] πρότερ' ἄττα εἶναι τούτων. gen. et corr. I, 2. 316, a, 10: die demokritischen Atome sind ungleich denkbarer, als die kleinsten Dreiecke des Timäus. ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες· περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν φασιν ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος

δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι (was Philop. z. d. St. 7, a, m erläutert, ohne doch zu wissen, ob es auf Plato selbst oder auf platonische Schüler geht). Die Behauptung, dass ohne die Annahme untheilbarer Grössen die Ideen der Linie, des Dreiecks u. s. w. theilbar sein müssten, passt ungleich weniger für Plato selbst, als für Xenokrates. Jener hatte in der Trennung der idealen und der mathematischen Grössen das Mittel, dieser Folgerung zu entgehen: er konnte die idealen Grössen füglich von den mathematischen durch ihre Untheilbarkeit ebenso unterscheiden, wie er die Idealzahlen durch ihre Unzusammensetzbarkeit von den mathematischen unterschied. Xenokrates dagegen, welcher das Ideale und das Mathematische sich gleichsetzte, war dieser Ausweg abgeschnitten. Es wird aber auch (von Syrian Schol. in Ar. Suppl. 902, b, 22 f.) ausdrücklich von ihm gesagt: τὴν αὐτογραμμὴν (vgl. das αὐτὴ ἡ γραμμὴ der Schrift π. ἀτόμων γραμμ.) οὐκ ἠνείχετο τέμνεσθαι οὐδὲ τὰς κατὰ τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς (s. o. S. 653 f.) ὁρωμένας γραμμάς. Da nun ohnedem die Schrift von den untheilbaren Linien eine eigene Erörterung dieses Gegenstandes voraussetzt, wie wir sie nur Xenokrates, nicht Plato beilegen können, so ist mir das wahrscheinlichste, dass erst Xenokrates die Annahme untheilbarer Grössen in der angegebenen Weise ausgesprochen und begründet hat. Für diese Ansicht spricht ferner Porphyr. b. Simpl. Phys. 30, a, u.: οἱ δὲ περὶ Ξενοκράτην τὴν μὲν πρώτην ἀκολουθίαν (der Eleaten) ὑπεῖναι συνεχώρουν, τουτέστιν ὅτι εἰ ἓν ἔστι τὸ ὂν καὶ ἀδιαίρετον ἔσται. οὐ μὴν ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ὄν. διὸ πάλιν μηδὲ ἓν μόνον τὸ ὂν ἀλλὰ πλείω. διαιρετὸν μέντοι μὴ ἐπ' ἄπειρον εἶναι, ἀλλ' εἰς ἄτομά τινα καταλήγειν. ταῦτα μέντοι μὴ ἄτομα εἶναι ὡς ἀμερῆ καὶ ἐλάχιστα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ ποσὸν καὶ τὴν ὕλην τμητὰ καὶ μέρη ἔχοντα, τῷ δὲ εἴδει ἄτομα καὶ πρῶτα, πρώτας τινὰς ὑποτιθέμενος εἶναι γραμμὰς ἀτόμους καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπίπεδα καὶ στερεὰ πρῶτα. Hier enthält zwar die Behauptung, dass die untheilbaren Grössen des Xenokrates nicht räumlich untheilbar sein sollen, wahrscheinlich eine Ausdeutung Porphyr's, welche ebenso ungeschichtlich ist, als die Auskunft, deren sich Simplicius selbst (30, a, unt.), in gerechter Verwunderung über den unmathematischen Satz eines so mathematischen Mannes, wie Xenokrates, bedient; das aber werden wir festhalten dürfen, dass der Philosoph auch die ersten Flächen und Körper untheilbar setzte (zu den Worten am Schluss nämlich ist das Prädikat ἄτομα aus dem vorhergehenden zu ergänzen). Untheilbare Körper legt ihm auch Stobäus bei, wenn er ihn mit Diodor (s. o. S. 228) zusammenstellt, der nur solche, nicht untheilbare Linien gesetzt hatte (Ekl. I, 350: Ξενοκράτης καὶ Διόδωρος ἀμερῆ τὰ ἐλάχιστα ὡρίζοντο), und I, 368 (s. u. 875, 4) von ihm sagt, er bilde die Elemente aus kleinsten Körpern. Auf Xenokrates scheint sich endlich Arist. De coelo III, 8. 307, a, 20 zu beziehen, wo der platonischen Lehre von den Elementen entgegengehalten wird: wenn das Tetraëder wegen seiner Winkel wärmen und brennen solle, müsste das gleiche von den mathematischen Körpern gelten, ἔχει γὰρ κἀκεῖνα γωνίας καὶ ἔνεισιν ἐν αὐτοῖς ἄτομοι καὶ σφαῖραι καὶ πυραμίδες, ἄλλως τε καὶ εἰ ἔστιν ἄτομα μεγέθη, καθάπερ φασίν. Mit diesen ἄτομα μεγέθη können nämlich nicht blos untheilbare Linien gemeint sein, da aus ihrer

Aus den Urgründen leitete Xenokrates auch die Seele ab[1]), welche er im Anschluss an den Timäus für eine sich selbst bewegende Zahl erklärte[2]); denn aus der Verbindung der Einheit

---

Annahme gefolgert wird, dass es unter den mathematischen Figuren untheilbare Kugeln und Pyramiden gebe, und bei denen, welche sie aufstellten, werden wir zunächst nicht an die Atomiker, sondern an Platoniker zu denken haben, da nur diese den mathematischen Körpern eine selbständige Existenz beilegten; eben hierauf geht aber der Einwurf des Aristoteles: die mathematischen Atome, sagt er (die πρῶτα στερεὰ des Xenokrates), müssten so gut, wie die physikalischen, elementarische Eigenschaften haben. Wirklich war ja (wie sich auch an Heraklides und Eudoxus zeigt) von der platonischen Elementenlehre nur ein kleiner Schritt zur Atomistik.

1) Das folgende und das S. 652. 659. 666, 2 angeführte scheint in der Schrift von der Seele (Diog. IV, 13) vorgekommen zu sein, denn einen förmlichen Commentar zum Timäus, den man nach den Anführungen bei Plutarch und Proklus vermuthen könnte, hat Xen. nicht geschrieben; Prokl. in Tim. 24, A nennt ausdrücklich Krantor ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής. Auch in seiner Physik, namentlich ihrem 5. Buch, hatte aber Xen., wie Themist. De an. I, 4. 5. S. 56, 10 ff. 59, 19 ff. Speng. bemerkt, seine Ansicht von der Seele eingehend auseinandergesetzt.

2) Arist. De an. I, 2. 404, b, 27: Die einen heben im Begriff der Seele die bewegende Kraft hervor, andere, wie Plato, das Erkenntnissvermögen, indem sie dieselbe aus den Elementen der Dinge zusammensetzen, damit sie alles zu erkennen im Stande sei; ἐπεὶ δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει εἶναι καὶ γνωριστικὸν, οὕτως ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν. Auf diese Definition kommt Arist. dann c. 4. 408, b, 32 wieder zurück, um sie einer scharfen Kritik zu unterwerfen. Ebendieselbe führt er Anal. post. II, 4. 91, a, 35 an, gleichfalls ohne ihren Urheber zu nennen. Dass sie aber von Plato noch nicht aufgestellt wurde, erhellt aus der ersten von diesen Stellen, und dass sie keinem andern, als Xenokrates, angehört, aus Plut. an. procr. c. 1, 5. S. 1012: Ξενοκρ. . . τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος. Prokl. in Tim. 190, D (Ξενοκρ. . . λέγων κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν). Alex. in Topica 87, m. 211 o. 238 m. Simpl. De an. 7, a, u. 16, b, u. Themist. a. d. a. O. (vgl. vor Anm.) und Anal. post. I, 2. S. 68, 12 Sp. Philop. De an. A, 15, o. B, 4, o. 16, m. C, 5, o. E, 11, m. Anal. post. 78 b, m. Schol. in Arist. 242, b, 38. Macrob. Somn. I, 14. Stob. Ekl. II, 794, welcher die Definition (mit Nemes. nat. hom. S. 44), natürlich ohne allen Grund, von Pythagoras stammen lässt. Jambl. b. Stob. II, 862: ὡς δ' αὐτοκινητὸν [ψυχὴν] Ξενοκράτης. Cic. Tusc. I, 10, 20: *Xenocrates animi figuram et quasi corpus negavit esse, rerum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagorae visum erat, in natura maxima esset.* Wenn Andronikus b. Themist. De an. S. 59 Sp. in der xenokratischen Definition nur diess ausgedrückt sehen will, dass die Seele durch sich selbst (diess

mit der unbestimmten Zweiheit entstehe zunächst die Zahl; indem zu dieser in dem Selbigen und dem Anderen die Ursache des Beharrens und der Veränderung hinzukomme, werde ihr das Vermögen der Ruhe und der Bewegung mitgetheilt[1]. Ob ein Grund für diese | Bestimmung, den Aristoteles beispielsweise anführt[2], wirklich ihm gehört, ist zu bezweifeln, und ebensowenig wissen wir, ob er den Glauben an die Fürsorge der Götter[3] ausdrücklich, so wie Plato in den Gesetzen, an die Lehre von der Seele angeknüpft hat.

Für seine Kosmologie[4] scheint Xenokrates diese Lehre in der Art verwendet zu haben, dass er in den verschiedenen Theilen der Welt eine vom Vollkommenen zum Unvollkommeneren herabsteigende Stufenreihe des Seelenlebens, und zugleich in jedem derselben eine eigenthümliche Verbindung der obersten Principien, des Eins und der Zweiheit[5], nachzuweisen

---

soll in dem κινῶν ἑαυτὸν liegen) die in bestimmten Zahlenverhältnissen erfolgende Verbindung der Stoffe zum organischen Leibe bewirke, und desshalb den gleichen Sinn in ihr findet, wie in der Bezeichnung der Seele als Harmonie ihres Leibes, so ist diese Deutung um so unwahrscheinlicher, da weder die aristotelische Darstellung und Kritik unserer Definition noch der Vorgang des platonischen Timäus diese Auffassung unterstützt.

[1] Plut. a. a. O. c. 2: οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἓν, μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος, ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὁρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρας ἐντιθέντος, ἣν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον· . . . τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινητικὸν καὶ τὸ κινητὸν ἐνδεῖν αὐτῷ· τοῦ δὲ ταὐτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μέν ἐστι κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς, τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἧττον τοῦ ἱστάναι καὶ ἵστασθαι δύναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὖσαν.

[2] Anal. post. a. a. O.: οἱ μὲν οὖν διὰ τοῦ ἀντιστρέφειν δεικνύντες τί ἐστι ψυχὴ ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν ὄντων, τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτοῦνται, οἷον εἴ τις ἀξιώσειε ψυχὴν εἶναι τὸ αὐτὸ αὑτῷ αἴτιον τοῦ ζῆν, τοῦτο δ' ἀριθμὸν αὐτὸν αὑτὸν κινοῦντα.

[3] Welchen wir ihm auch abgesehen von Plut. comm. not. 22, 3. S. 1069 zuschreiben würden.

[4] Dass er in dieser weiter in's einzelne gieng, als alle andern Platoniker, ist schon S. 858, 2. 864, 5 nach Theophrast bemerkt worden. Hieher gehören die Schriften φυσικὴ ἀκρόασις (6 Bücher) und τὰ περὶ ἀστρολογίαν (6 B.), ferner π. θεῶν (s. S. 873, 2).

[5] Dieses letztere scheint nämlich aus der eben genannten theophrastischen Stelle hervorzugehen; wie aber jener Nachweis näher geführt wurde, können wir nicht mehr angeben.

suchte [1]. Wir erfahren nämlich, er habe nicht allein dem Himmel und den Gestirnen eine göttliche Natur beigelegt, und in diesem Sinn von acht olympischen Göttern gesprochen [2], sondern er habe auch in den Elementen | göttliche Kräfte anerkannt, und sie nach dem Vorgang eines Prodikus [3] mit Götternamen bezeichnet [4]. Diess weist auf die Vorstellung, dass die Seele alle Theile des Weltganzen durchdringe und in allen wirke, eine Annahme, welche sich auch in der Behauptung [5] ausspricht, dass selbst den Thieren eine Ahnung des Göttlichen inwohne [6]. Den im Himmel waltenden Theil der Seele scheint er mit dem Namen des oberen, den auf der Erde und in der Erdatmosphäre wirkenden mit dem des unteren Zeus bezeichnet zu haben [1]). Da sich aber in dieser unteren Sphäre neben dem guten | auch böses, neben dem wohlthätigen schädliches findet, liess der Philosoph in ihr nicht blos Götter, sondern auch Dämonen walten, welche zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der menschlichen Unvollkommenheit in der Mitte stehen sollten [2]); unter den Dämonen selbst unterschied er mit dem Volksglauben, die Lehre der platonischen Gesetze von einer doppelten Weltseele vergröbernd, von den guten die bösen, zu deren Beschwichtigung solche gottesdienstliche Handlungen dienen sollten, welche er auf die guten Gottheiten nicht zu beziehen wusste [3]); zugleich

---

[1] Den umgekehrten Weg schlug, wie wir gesehen haben, Speusippus ein, indem er das Weltganze von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit sich entwickeln liess.

[2] Stob. Ekl. I, 62 nach dem, was S. 866, 1 angeführt ist: θεὸν (al. θεῖον) δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοὺς καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους, δαίμονας ἀοράτους. ἀρέσκεται [-κει] δὲ καὶ αὐτὸς [-ῷ] (hier folgt eine kleine Lücke; Krische Forsch. 323 füllt sie mit den Worten θεῶν δυνάμεις aus; besser vielleicht θείας εἶναι δυνάμεις) καὶ ἐνδιοικεῖν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις. τούτων δὲ τὴν μὲν [Lücke; add. διὰ τοῦ ἀέρος Ἥραν] προςαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπόρον Δήμητραν. ταῦτα δὲ (fügt der Berichterstatter bei) χορηγήσας τοῖς Στωϊκοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν. Cic. N. D. I, 13, 34 (nach Philodemus): *Xenocrates . . . in cujus libris, qui sunt de natura Deorum* (π. θεῶν α′ β′ Diog. 13), *nulla species divina describitur: Deos enim octo esse dicit; quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui ex omnibus sideribus, quae infixa coelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus Deus* (vielleicht Umdeutung des orphischen Mythus von Zagreus); *septimum solem adjungit, octavumque lunam.* Clemens Proptrept. 44, A: Ξενοκρ. ἑπτὰ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν (l. π. τῶν ἀπλανῶν) συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται. Xen. dachte sich die Gestirne ohne Zweifel, wie Plato (s. o. S. 686 f. 790) beseelt.

[3] S. Th. I, 926.

[4] Vgl. Anm. 2. Diese Elementargötter dürfen aber, wie Krische Forsch. S. 322 f. zeigt, nicht mit den Dämonen des unteren Reiches verwechselt werden, denn Xen. unterschied mit Plato und den Orphikern bestimmt zwischen Dämonen und Göttern (s. S. 874, 2), und würde den ersteren die Namen der grossen Götter nicht beigelegt haben.

[5] Die wohl an den Volksglauben von dem Weissagungsvermögen mancher Thiere anknüpfte.

[6] Clemens Strom. V, 590, C: καθόλου γοῦν τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης . . . οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.

---

1) Plut. Plat. qu. IX, 1, 2. S. 1007: Ξενοκράτης Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην. Clemens Strom. V, 604, C: Ξεν.... τὸν μὲν ὕπατον Δία τὸν δὲ νέατον καλῶν. Diese Bezeichnung erinnert theils an die ὑπάτη und νήτη, die oberste und unterste Saite, mit denen die entsprechenden Theile des Universums, der pythagoreïschen Anschauung der Sphärenharmonie gemäss, wohl verglichen werden mochten (Krische 316. 324, dessen weiteren Vermuthungen ich aber, so manches bestechende sie auch haben, doch nicht folgen kann, denn der μέση unter den Saiten entsprechend einen Ζεὺς μέσος anzunehmen, welcher nach dem S. 876, 3 anzuführenden doch nur in die Mondsregion gesetzt werden könnte, verbietet die Stellung dieses Weltkörpers, da sie von derjenigen der μέση ganz verschieden ist, und den Elementen eine Seele der niedersten Art, eine blosse ἕξις beizulegen, passt zu ihrer göttlichen Natur nicht), theils an die orphische Bezeichnung des Pluto als Ζεὺς νέατος (Brandis S. 24 mit Bezug auf Lobeck Aglaoph. 1098). Der Sinn jener Ausdrücke wird kaum ein anderer, als der im Text angenommene, sein können; unter der Seele des Zeus hatte ja schon Plato die des Weltganzen verstanden (s. S. 579, 1. 598, 3); mit ihm betrachtet Xenokrates die sämmtlichen göttlichen Seelen auch wieder als Eine Seele, wie ja auch Plato z. B. Gess. X, 898, D unmittelbar aus dem Walten der Seele im Weltganzen die Beseeltheit und Göttlichkeit der Gestirne erschliesst.

2) Plut. De Is. c. 25, S. 360: (δαιμόνων μεγάλων) οὓς καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος, ἑπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις, ἐῤῥωμενεστέρους μὲν ἀνθρώπων γεγονέναι λέγουσι καὶ πολλῇ τῇ δυνάμει τὴν φύσιν ὑπερφέροντας ἡμῶν, τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας u. s. w. Ders. def. orac. c. 13, S. 416: παράδειγμα δὲ τῷ λόγῳ Ξενοκράτης μὲν ... ἐποιήσατο τὸ τῶν τριγώνων, θείῳ μὲν ἀπεικάσας τὸ ἰσόπλευρον, θνητῷ δὲ τὸ σκαληνὸν, τὸ δ' ἰσοσκελὲς δαιμονίῳ· τὸ μὲν γὰρ ἴσον πάντη· τὸ δ' ἄνισον πάντη· τὸ δὲ πῇ μὲν ἴσον πῇ δ' ἄνισον, ὥσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν. Zur Sache vgl. m. Plato Symp. 202, D u. a.

3) Plut. def. orac. c. 17, S. 419: φαύλους δαίμσνας ... ἀπέλιπεν ... καὶ

bezeichnete er aber auch mit andern[1]) die Seele des Menschen als seinen Dämon[2]); ob und in welcher Art er die übrigen Volksgötter mit seinem System in Verbindung brachte, wissen wir nicht[3]). |

Auch in Betreff ihres Stoffs nahm Xenokrates unter den Haupttheilen der Welt eine Stufenfolge abnehmender Vollkommenheit an. Wir sehen diess aus seiner Ansicht über die Elemente. Unser Philosoph scheint diese in ähnlicher Weise abgeleitet zu haben, wie Plato, nur dass er sie nicht unmittelbar aus Flächen, sondern zunächst aus kleinsten Körpern entstehen liess[4]), und ihnen mit Philolaus den Aether als fünften Grund-

---

Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος. De Is. c. 26: ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυςφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλὰ εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι (der die Erde umgebenden Luft) μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυρὰς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπὰς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.

1) Z. B. Heraklit und Demokrit; s. Th. I, 590, 5. 748, 1; Plato s. S. 791.

2) Aristot. Top. II, 6. 112, a, 37: Ξενοκρ. φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα, was Alex. Top. 94, m. wiederholt. Vgl. Stob. Serm. 104, 24: Ξενοκρ. ἔλεγεν, ὡς τὸ κακοπρόσωπον αἴσχει προσώπου . . . οὕτω δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν. Krische S. 321 bringt diese Sätze, wie mir scheint zu gesucht, mit der Annahme, dass die körperfreien Seelen Dämonen seien, in Verbindung.

3) Dass er in allen Stücken der gewöhnlichen Vorstellung gefolgt sei, könnte man aus Jambl. V. Pyth. 7 schliessen, wo es heisst: παραιτητέοι γὰρ Ἐπιμενίδης καὶ Εὔδοξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες, τῇ Παρθενίδι (die Mutter des Pythagoras) τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλω καὶ κύουσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης καταστῆσαί τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφήτιδος, was doch ganz undenkkar sei. Indessen müssten wir hiefür genauer wissen, was Xenokr. gesagt, und ob er die apollinische Erzeugung des Pythagoras nicht vielleicht blos als Sage erwähnt hatte. Bei Cicero (s. o. 873, 2) wird ihm gerade der Mangel einer *species divina* vorgeworfen, und im allgemeinen ist es kaum glaublich, dass ein Schüler Plato's, wenn es auch ein Xenokrates war, einen Anthropomorphismus dieser Art gebilligt haben sollte.

4) Stob. Ekl. I, 368: Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ξενοκράτης ἐκ μικροτέρων ὄγκων τὰ στοιχεῖα συγκρίνει, ἅπερ ἐστὶν ἐλάχιστα καὶ οἱονεὶ στοιχεῖα στοιχείων, und was S. 869, 1 angeführt wurde. Stob. unterscheidet seine Ansicht ausdrücklich von der platonischen, doch kann der Unterschied nicht sehr erheblich gewesen sein, da Aristoteles ihrer nie besonders erwähnt, Xenokrates müsste denn erst nach der Abfassung der naturwissenschaftlichen Schriften des Arist. damit hervorgetreten sein.

stoff beifügte [1]). Von diesen Elementen fasste er nun die oberen, auch bei Plato sich näher verwandten [2]), unter dem Namen des Dünnen zusammen, und stellte ihnen das unterste Element als das Dichte entgegen; dieses letztere sollte aber bald mehr bald minder vollkommen sein und in verschiedener Weise mit den andern Elementen sich verbinden. Die Gestirne und die Sonne, sagte er, bestehen aus Feuer und dem ersten Dichten, der Mond aus der ihm eigenthümlichen Luft und dem zweiten Dichten, die Erde aus Feuer, Wasser und dem dritten Dichten [3]). Dabei verwahrte er sich aber gegen die Annahme, als | ob die Welt einen zeitlichen Anfang habe, und auch von der Seelen- und Weltbildung des Timäus behauptete er, einen geschichtlichen Vorgang darzustellen liege nicht in ihrer Absicht, sondern sie habe diese Form nur gewählt, um dadurch die verschiedenen Bestandtheile der Welt und der Seele in ihrem gegenseitigen Verhältniss zur Anschauung zu bringen [4]). Sonst sind uns aus der

---

1) S. o. S. 809, 1.

2) S. S. 676.

3) Plut. fac. lun. 29, 3 f. S. 943: Xenokrates habe zuerst, nach Plato's Vorgang (Epin. 981, C f.), erkannt, dass auch die Gestirne aus allen Elementen zusammengesetzt sein müssen; ὁ δὲ Ξενοκράτης τὰ μὲν ἄστρα καὶ τὸν ἥλιον ἐκ πυρός φησι καὶ τοῦ πρώτου πυκνοῦ συγκεῖσθαι, τὴν δὲ σελήνην ἐκ δευτέρου πυκνοῦ καὶ τοῦ ἰδίου ἀέρος, τὴν δὲ γῆν ἐξ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ τοῦ τρίτου τῶν πυκνῶν· ὅλως δὲ μήτε τὸ πυκνὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ μήτε τὸ μανὸν εἶναι ψυχῆς δεκτικόν.

4) Arist. De coelo I, 10. 279, b, 32: ἣν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι [sc. τὸν κόσμον] γενόμενον δὲ οὐκ ἔστιν ἀληθής· ὁμοίως γάρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτὲ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. Dass hiemit Xenokrates gemeint sei, bemerkt Simpl. z. d. St. S. 136, b, 33 Karst. Schol. 488, b, 15 (dem zwei weitere Scholien ebd. 489, a, 4. 9 folgen; eines derselben dehnt die Angabe, wie es scheint willkührlich, auf Speusippus aus); und um die Sache ganz ausser Zweifel zu setzen, sagt Plut. an. procr. 3, S. 1013, nachdem er die Erklärungen des Xenokrates und Krantor angeführt hat: ὁμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι, μηδ' εἶναι γενητὴν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γινομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραννυμένην· τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοούμενον ἐπίστασθαι μὲν αΐδιον ὄντα καὶ ἀγένητον· τὸ δὲ ᾧ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται καταμαθεῖν οὐ ῥᾴδιον ὁρῶντα τοῖς μήτε γένεσιν αὐτοῦ μήτε τῶν γενητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋπο-

Physik des Chalcedoniers ausser einer Definition der Zeit, welche sich an die platonischen Bestimmungen anlehnt [1], und einer nicht ganz sicheren astronomischen Angabe [2], nur einige psychologische Sätze überliefert: | dass die Seele ein rein geistiges Wesen sei [3] und vom Leibe getrennt existiren könne [4], dass die Vernunft von aussen, d. h. aus einem früheren Dasein, herkomme [5], dass aber auch der unvernünftige Theil der Seele unsterblich sei [6]. Ob Xenokrates diesen Vorzug auch auf die Thierseelen ausdehnte, wird nicht gesagt; da er ihnen aber sogar ein Gottesbewusstsein zuschrieb [7], ist diess wahrscheinlich;

θεμένοις ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι. (Vgl. auch was S. 867, 1 über die gleiche von Xen. bei einem verwandten Anlass gebrauchte Auskunft bemerkt ist.) Daher rechnet Censorin di. nat. 4, 3 Xenokrates und die ganze alte Akademie mit Plato zu denen, welche angenommen zu haben scheinen, dass das Menschengeschlecht immer vorhanden gewesen sei.

1) Stob. Ekl. I, 250: Ξενοκράτης [τὸν χρόνον φησὶ] μέτρον τῶν γεννητῶν καὶ κίνησιν ἀΐδιον. Beide Bestimmungen sind platonisch; s. Tim. 38, A. 39, B f. und oben S. 684.

2) Stob. Ekl. I, 514 (Plut. plac. II, 15, 1): Ξενοκράτης κατὰ μιᾶς ἐπιφανείας οἴεται κεῖσθαι (Plut. κινεῖσθαι) τοὺς ἀστέρας, οἱ δ' ἄλλοι Στωϊκοὶ πρὸ τῶν ἑτέρων τοὺς ἑτέρους ἐν ὕψει καὶ βάθει. Diese Angabe kann sich aber für's erste nur auf die Planeten beziehen, welche Xenokr. mit Plato in die Ebene der Ekliptik gesetzt haben wird, wogegen weder er noch sonst jemand die sämmtlichen Fixsterne in dieselbe Ebene mit den Planeten verlegen konnte. Zweitens weist aber das ἄλλοι Στωϊκοὶ darauf hin, dass ein anderer Name, als der des Xenokrates, etwa Zeno oder Kleanthes, zunächst vorangieng, mag nun dieser statt jenes zu setzen oder wahrscheinlicher nach ihm ausgefallen sein.

3) Cic. Acad. II, 39, 124: die Seele sei nach Xenokrates *mens nullo corpore*. Nemes. nat. hom. 31: er bewies die Unkörperlichkeit der Seele mit dem Satze: εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζῴου τρέφεται, οὐ σῶμα ἡ ψυχή.

4) Arist. De an. I, 4, Schl. (in der Kritik der xenokratischen Definition): ἔτι δὲ πῶς οἷόν τε χωρίζεσθαι τὰς ψυχὰς καὶ ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων u. s. w. Auch diese Bestimmung versteht sich für den Platoniker von selbst; aber Philoponus z. d. St. E, 14, o. ist nicht als selbständige Quelle zu betrachten.

5) Stob. Ekl. I, 790: Pythagoras, Plato, Xenokrates u. a. lehren, θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν, wo der aristotelische Ausdruck in der obigen Weise auf platonische Vorstellungen zurückzuführen ist.

6) S. o. S. 860, 2.

7) S. S. 873, 6.

doch verbot er die Fleischnahrung nicht desshalb, weil er in den Thieren etwas dem Menschen verwandtes sah, sondern aus dem entgegengesetzten Grunde, weil die Unvernunft der Thierseelen dadurch Einfluss auf uns gewinne [1]). Der Vernunft scheint er im Kopf ihren Sitz angewiesen zu haben, während er sich den vernunftlosen Theil der Seele durch den ganzen Körper verbreitet dachte [2]).

Der Ethik hatte Xenokrates, wie sich denken lässt, besondere Aufmerksamkeit zugewendet [3]); und wie die Bedeutung seines persönlichen Unterrichts ohne Zweifel hauptsächlich auf dieser Seite lag, so hat er auch die grössere Hälfte seiner Werke ethischen Untersuchungen gewidmet. Es werden uns Schriften über das Gute, das Nützliche, das Angenehme, die Glückseligkeit, die äusseren Güter, den Tod, über den freien Willen, die Affekte, das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend, über die Gerechtigkeit, die Billigkeit, die Weisheit, die Wahrhaftigkeit, die Frömmigkeit, die Selbstbeherrschung, die Tapferkeit, den Edelsinn, über die Eintracht, die Freundschaft, | das Hauswesen, über den Staat, das Gesetz, das Königthum genannt [4]). Es giebt also kaum irgend ein Gebiet der Ethik, das er nicht eingehend behandelt hätte. Trotz dieser ausgebreiteten Schriftstellerei ist uns nun zwar auch von seinen ethischen Lehren nur wenig bekannt. Doch lässt sich daraus immerhin die Richtung seiner Sittenlehre erkennen, welche in allen wesentlichen Beziehungen mit der übrigen Akademie und mit Plato übereinstimmt. Alle Dinge sind nach Xenokrates entweder Güter oder Uebel oder keines von beiden [1]. Unter den Gütern unterschied er wohl mit andern Platonikern Güter der Seele, des Leibes und des äusseren Lebens [2]; für das höchste und wichtigste derselben erklärte er aber die Tugend. Denn wenn er auch der Behauptung, dass sie das einzige Gut sei, mit der ganzen Akademie fremd blieb [3], so gab er ihr doch vor allem andern so entschieden den Vorzug [4], dass Cicero sagt, er habe alles neben ihr geringgeachtet [5]. Erst in die zweite Reihe | stellte er die äusseren und die leiblichen Güter: Gesundheit, Ehre, Wohlstand u. s. w. Für etwas nütz-

---

[1] Clemens Strom. VII, 717, D: δοκεῖ δὲ Ξενοκράτης ἰδίᾳ πραγματευόμενος περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς καὶ Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι σαφῶς λέγειν, ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφὴ, εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς. In der hier genannten Schrift des Xenokr. werden sich auch die Erörterungen über die drei Gesetze des Triptolemus und namentlich über das ihm zugeschriebene Verbot der Tödtung von Thieren gefunden haben, über welche Porph. De abstin. IV, 22 berichtet.

[2] So lassen sich wenigstens die Angaben des Tertullian und Lactanz verknüpfen, von denen jener De an. 15 sagt, das *principale* throne nach Xenokrates im Scheitel, dieser Opif. D. 16: *sive etiam mentis locus nullus est, sed per totum corpus sparsa discurrit, quod et fieri potest et a Xenocrate, Platonis discipulo, disputatum est.* Nur müsste in diesem Fall Lactanz *mens* gesetzt haben, wo Xenokrates nicht vom νοῦς, sondern von der ψυχὴ geredet hatte.

[3] In der sittlichen Wirkung der Philosophie soll er auch ihren ursprünglichen Entstehungsgrund gefunden haben; Galen hist. phil. c. 3, Schl.: αἰτία δὲ φιλοσοφίας εὑρέσεώς ἐστι κατὰ Ξενοκράτη, τὸ ταραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων.

[4] Diog. nennt Schriften π. σοφίας, π. πλούτου, π. τοῦ παιδίου (? vielleicht ist περὶ παιδίων oder π. παίδων ἀγωγῆς oder etwas ähnliches zu setzen; man könnte aber auch an π. αἰδοῦς denken), π. ἐγκρατείας, π. τοῦ ὠφελίμου, τοῦ ἐλευθέρου, θανάτου, ἑκουσίου, φιλίας, ἐπιεικείας, εὐδαιμονίας, π. τοῦ ψεύδους, π. φρονήσεως, οἰκονομικὸς, π. σωφροσύνης, δυνάμεως νόμου, πολιτείας, ὁσιότητος,

---

ὅτι παραδοτὴ ἡ ἀρετή, π. παθῶν, π. βίων (über den Werth der verschiedenen Lebensweisen, z. B. des theoretischen, politischen, geniessenden Lebens), π. ὁμονοίας, δικαιοσύνης, ἀρετῆς, ἡδονῆς, βίου, ἀνδρείας, πολιτικὸς, τἀγαθοῦ, βασιλείας. (Ueber diese auch Plut. adv. Col. 32, 9. S. 1126.) Ebendahin gehört die Schrift über die thierische Nahrung, s. o. 863, 1. 878, 1.

[1] Xenokr. bei Sext. Math. XI, 4: πᾶν τὸ ὂν ἢ ἀγαθόν ἐστιν ἢ κακόν ἐστιν, ἢ οὔτε ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακόν ἐστι, wofür sofort ein unbehülflicher, sich im Kreis drehender Beweis folgt.

[2] Cic. Acad. I, 5, 19 f. legt diese Unterscheidung nach Antiochus der Akademie überhaupt bei, und diese an sich nicht unbedingt sichere Aussage wird durch das, was S. 808, 3 angeführt wurde, bestätigt.

[3] Vgl. Cic. Legg. I, 21, 55. Tusc. V, 10, 30. Plut. com. not. 13, 1. S. 1065 und folg. Anmm.

[4] Cic. Fin. IV, 18, 49: *Aristoteles, Xenocrates, tota illa familia non dabit* (den Satz nämlich, dass nur das Lobenswerthe ein Gut sei); *quippe qui valetudinem, vires, divitias, gloriam, multa alia bona esse dicant, laudabilia non dicant. et hi quidem ita non sola virtute finem bonorum contineri putant, ut rebus tamen omnibus virtutem anteponant.* Vgl. Legg. I, 13, 37 (oben S. 861, 2).

[5] Tusc. V, 18, 51: *quid ergo aut hunc [Critolaum] prohibet, aut etiam Xenocratem illum gravissimum philosophorum, exaggerantem tantopere virtutem, extenuantem cetera et abjicientem, in virtute non beatam modo vitam sed etiam beatissimam ponere?* Wegen der Strenge seiner Moral setzt Plut. comp. Cim. c. Luc. c. 1 die Lehre des Xen. in derselben Weise, wie sonst die stoische, der epikureïschen entgegen.

liches nämlich, oder für Güter, wollte er auch diese Dinge angesehen wissen, und die entgegengesetzten Zustände für Uebel [1]), und die Stoiker, welche beide zu dem Gleichgültigen rechneten, unterschieden sich von ihm doch nicht blos in den Worten [2]); nur sollten jene untergeordneten Güter und Uebel gegen die höheren nicht in Betracht kommen. Sofern es sich daher um den vollen Begriff des höchsten Guts handelte, musste Xenokrates die übrigen Güter, ausser der Tugend, in denselben mitaufnehmen: die Glückseligkeit besteht in der Vollendung aller naturgemässen Thätigkeiten und Zustände [3]), in dem Besitz der | eigenthümlich menschlichen Tugend und aller ihr dienenden Vermögen; und soll auch nur die Tugend das sein, was sie erzeugt, nur die edeln Thätigkeiten und Eigenschaften das, worin sie ihrem eigentlichen Wesen nach besteht, so soll sie doch auch der leiblichen und äusseren Güter nicht entbehren können [1]), welche somit, um uns eines platonischen Ausdrucks [2]) zu bedienen, zwar nicht als Ursachen, aber doch als Mitursachen der Glückseligkeit zu betrachten sind. Ebendesshalb kann aber, wenn nach der eigentlichen und positiven Bedingung der Glückseligkeit gefragt wird, auch die Tugend allein als solche genannt, das glückselige Leben dem tugendhaften gleichgesetzt [3]), der Weise muss unter allen Umständen für glückselig erklärt werden [4]). Dass er aber trotzdem, wenn die Güter zweiten Rangs fehlen, nicht schlechthin glückselig sein sollte [5]), diess musste vom stoischen Standpunkt aus allerdings unbegreiflich gefunden werden, der akademischen Mässigung und dem xenokratischen Begriff der Glückseligkeit entsprach es durchaus; denn wenn dieser Besitz an das Zusammentreffen mehrerer Bedingungen geknüpft ist, so wird er mehr oder weniger vollkommen sein, je nachdem diese Bedingungen vollständiger oder unvollständiger vorhanden sind, die Glückseligkeit wird mithin einer Steigerung und Verminderung fähig sein, es wird erlaubt sein, zwischen dem glückseligen und dem allerglückseligsten Leben zu unterscheiden. |

---

[1]) Cic. Fin. IV, 18 s. o. 879, 4 Legg. I, 21, 35: wenn Zeno mit Aristo die Tugend allein für ein Gut, alles übrige für ganz gleichgültig erklärte, *valde a Xenocrate et Aristotele et ab illa Platonis familia discreparet . . . Nunc vero cum decus . . . solum bonum dicat; item dedecus . . . malum . . solum: divitias, valetudinem, pulchritudinem commodas res appellet, non bonas; paupertatem, debilitatem, dolorem incommodas, non malas: sentit idem quod Xenocrates, quod Aristoteles, loquitur alio modo.* Plut. c. notit. 13, s. o. S. 861, 2. Ders. ebd. 22, 3. S. 1069: Aristot. und Xenokr. haben nicht, wie die Stoiker, geläugnet, ὠφελεῖσθαι μὲν ἀνθρώπους ὑπὸ θεῶν, ὠφελεῖσθαι δὲ ὑπὸ γονέων, ὠφελεῖσθαι δὲ ὑπὸ καθηγητῶν. Auch Tusc. V, 10, 30 rechnet Cic. unsern Philosophen zu denen, welche Armuth, Schande, Verlust der Angehörigen oder des Vaterlands, schwere Körperleiden, Krankheit, Verbannung, Sklaverei für Uebel erklären, zugleich aber daran festhalten, *semper beatum esse sapientem.* Aus diesen Stellen ergiebt sich auch, dass Wynpersse (166 ff.) Unrecht hat, wenn er glaubt, Xenokr. habe die Dinge, welche weder Güter noch Uebel sind, in nützliche (Gesundheit u. s. f.) und schädliche (Krankheit u. s. w.) getheilt. Gut und nützlich, übel und schädlich sind vielmehr bei ihm, wie bei Sokrates und Plato, gleichbedeutende Begriffe, aber nicht alle Güter haben den gleichen Werth, nicht alle Uebel sind gleich schlimm.

[2]) Wie Cicero sagt: s. vor. Anm.

[3]) Cicero schreibt diesen Satz der Akademie überhaupt zu und beruft sich für denselben namentlich auf Polemo; Acad. II, 42, 131: *honeste autem vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, et vetus Academia censuit (sc. finem bonorum), ut indicant scripta Polemonis.* Ebenso Fin. II, 11, 34. Ausführlicher setzt er diese Bestimmung Fin. IV, 6 f. (vgl. V, 9 ff.) mit der Bemerkung auseinander, dass die Stoiker selbst in ihr die Lehre des Xenokrates und Aristoteles anerkennen; dass sie nicht blos Polemo angehört, erhellt auch aus Plut. comm. not. c. 23, S. 1069: τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν, ὑποτιθέμενος στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;

---

[1]) **Clemens** Strom. II, 419, A: Ξενοκράτης τε ὁ Χαλκηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγειν τὴν ψυχήν· ὡς δ' ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν, ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις· ὡς τούτων οὐκ ἄνευ, (l. ὡς δ' ὧν οὐκ ἄνευ)·τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.

[2]) S. o. S. 644, 1.

[3]) **Arist.** Top. VII, 1. 152, a, 7: Ξενοκράτης τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτὸν, ἐπειδὴ πάντων τῶν βίων αἱρετώτατος ὁ σπουδαῖος καὶ ὁ εὐδαίμων· ἓν γὰρ τὸ αἱρετώτατον καὶ μέγιστον. Weiteres S. 875, 2.

[4]) **Cic.** Tusc. V, 10 s. S. 880, 1. Vgl. folg. Anm.

[5]) **Cic.** Tusc. V, 13, 39 f. (vgl. 31, 87): *omnes virtutis compotes beati sunt*, darüber sei er mit Xenokrates, Speusippus, Polemo einverstanden. *sed mihi videntur etiam beatissimi*, was sofort gegen diese mit der Bemerkung bewiesen wird, wer freilich (wie sie) dreierlei verschiedene Güter annehme, könne nie zu der Sicherheit der wahren Glückseligkeit gelangen. Ebd. c. 18 s. o. 879, 4. **Seneca** epist. 85, 18 f.: *Xenocrates et Speusippus putant beatum vel sola virtute fieri posse, non tamen unum bonum esse, quod honestum est . . . . illud autem absurdum est, quod dicitur, beatum quidem futurum vel sola virtute, non futurum autem perfecte beatum.* Ep. 71, 18: *Academici veteres beatum quidem esse (scil. virum bonum) etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum.*

Wie sehr es Xenokrates mit der Behauptung ernst war, dass nur die Tugend glücklich mache, lässt sich neben der Fleckenlosigkeit und Strenge seines Charakters [1]) auch aus den wenigen weiteren Mittheilungen über seine Sittenlehre erkennen. Aus der Gebundenheit des sinnlichen Lebens uns zu befreien, das Titanische in der menschlichen Natur durch das Göttliche zu überwinden ist unsere Aufgabe [2]); Reinheit, nicht allein in den Handlungen, sondern auch in den Wünschen des Herzens, unsere Pflicht [3]). Die wesentlichste Beihülfe leistet uns hiefür die Philosophie [4]); denn darin besteht eben der Vorzug des Philosophen, dass er das freiwillig thut, wozu andere durch's Gesetz gezwungen werden müssen [5]). Wenn aber schon Plato neben der

---

[1]) Vgl. S. 841.

[2]) Diess ist mir die wahrscheinlichste Deutung von zwei dunkeln Stellen. Tertull. ad nat. II, 2 sagt: *Xenocrates Academicus bifariam facit [formam divinitatis], Olympios et Titanios qui de Coelo et Terra.* Soll diese Eintheilung der Gottheiten bei Xenokrates nicht blos als historische Notiz, mit Beziehung auf die alten Theogonieen, vorgekommen sein, so wird sie sich wohl nur so auffassen lassen, dass er den Mythus vom Kampf der Olympier mit den Titanen moralisch deutend, im Menschen diese zweierlei Wesen aufzeigte; denn in seiner eigentlichen Theologie sieht man sich vergebens nach einem Anknüpfungspunkt für sie um, da sich die Dämonen zwar vielleicht, wegen ihrer Mittelstellung zwischen Himmel und Erde, als Söhne dieser beiden, aber doch kaum als Titanen, im Gegensatz zu den Olympiern, bezeichnen liessen. — Weiter hatte er nach dem Scholiasten bei Finckh Olympiod. in Phädon. S. 66, Nr. 2 von dem titanischen Kerker geredet, in den wir gebannt seien; dieser bemerkt nämlich zu Phädo 62, B: ἡ φρουρὰ . . . ὡς Ξενοκράτης, Τιτανική ἐστι καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται, wobei aber nicht klar ist, ob er die Menschen mit dem in die Gewalt der Titanen gerathenen Dionysos der Orphiker, oder mit den in Haft liegenden, von Dionysos zu befreienden Titanen verglich.

[3]) Aelian V. H. XIV, 42: Ξενοκράτης . . . ἔλεγε, μηδὲν διαφέρειν ἢ τοὺς πόδας ἢ τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς ἀλλοτρίαν οἰκίαν τιθέναι· ἐν ταὐτῷ γὰρ ἁμαρτάνειν τόν τε εἰς ἃ μὴ δεῖ χωρία βλέποντα καὶ εἰς οὓς μὴ δεῖ τόπους παριόντα. Wer fände sich hiebei nicht an Matth. 5, 28 erinnert?

[4]) Vgl. S. 878, 3.

[5]) Plut. virt. mor. c. 7, S. 446. adv. Col. c. 30, 2. S. 1124. Cic. Rep. I,

Philosophie eine unphilosophische Tugend zugegeben hatte, so unterschied Xenokrates noch bestimmter zwischen dem theoretischen und dem praktischen Verhalten, indem er mit Aristoteles die Weisheit oder die Wissenschaft auf die Erkenntnissthätigkeit beschränkte, das praktische Gebiet dagegen | der „Einsicht“ zuwies [1]). Sonst ist uns von seinen zahlreichen Bearbeitungen der Tugendlehre kaum irgend etwas überliefert [2]); dass sie sich aber der Richtung der Akademie, wie wir diese sonst kennen, anschloss, lässt sich nicht bezweifeln [3]). Ebenso ist uns von dem Inhalt seiner politischen Werke und von seinen Erörterungen über Rhetorik und einige verwandte Gegenstände [4]) nur ganz unbedeutendes [5]) erhalten.

2, 3. Serv. in Aen. VII, 204. Der gleiche Ausspruch wird aber (von Diog. V, 20) auch Aristoteles beigelegt, welcher ja auch Eth. N. IV, 14. 1128, a, 31 von dem χαρίεις καὶ ἐλευθέριος sagt: οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ. Es können ihn mehrere gethan haben, er kann aber auch mit Unrecht von dem einen auf den andern übertragen worden sein.

[1]) Clemens Strom. II, 369, C: ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναί φησιν, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν, τὴν μὲν πρακτικὴν τὴν δὲ θεωρητικὴν, ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία. Arist. Top. VI, 3. 141, a, 6: οἷον ὡς Ξενοκράτης τὴν φρόνησιν ὁριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων φησὶν εἶναι, was Arist. als einen Ueberfluss tadelt, ὁριστικὴν allein wäre genug gewesen.

[2]) Hier ist nur etwa noch das Wort bei Plut. De audiendo c. 2, S. 38, vgl. qu. conv. VII, 5, 4. S. 706 zu erwähnen: es sei noch nöthiger, die Ohren der Kinder zu verwahren, als die der Athleten.

[3]) Wir werden insofern auch die Angabe Cicero's Acad. II, 44, 135, dass die Affektlosigkeit des Weisen der alten Akademie fremd gewesen sei, mit auf Xenokrates beziehen dürfen, wiewohl er sich im besonderen auf Krantor beruft.

[4]) π. μαθημάτων τῶν περὶ τὴν λέξιν (31 Bücher), π. τέχνης, π. τοῦ γράφειν.

[5]) Plut. b. Prokl. in Hes. Ἔ. κ. Ἡμ. V. 374 (Plut. Fragm. 11, 20 Dübn.) bemerkt, er rathe, nur Einen Erben zu hinterlassen. Sext. Math. II, 6 führt von ihm die Definition der Rhetorik als ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν, ebd. 61 als πειθοῦς δημιουργὸς an; Quintil. Instit. II, 15, 4. 34 legt beide Isokrates, d. h. einer seinen Namen tragenden Schrift bei. Beide Namen werden ja oft verwechselt. In einer der angeführten Schriften könnte sich auch jene von Plut. qu. conv. VIII, 9, 3, 13. S. 733 erwähnte Berechnung über die Zahl der Sylben gefunden haben, die sich aus dem gesammten Alphabet bilden lassen.

14. Fortsetzung: die übrigen Mitglieder der alten Akademie.

Neben Xenokrates und Speusippus hatten sich auch noch andere Platoniker mit Untersuchungen über die Urgründe, die Ideen und die Zahlen beschäftigt. So erfahren wir, dass die zwei Principien der späteren platonischen Metaphysik in der Schule verschiedene Fassungen erhielten, ohne dass doch die Sache selbst dadurch gefördert oder verdeutlicht worden wäre [1]. Ferner erwähnt Aristoteles neben den drei Hauptansichten über das Verhältniss der Zahlen zu den Ideen, der platonischen, speusippischen und xenokratischen, | noch einer vierten, welche nur die idealen Zahlen für sich existiren liess [2], das Mathematische dagegen zwar als eine besondere Gattung behandelte, aber ohne ihm ein eigenes Dasein ausser den sinnlichen Dingen zuzugestehen [3]. Fragen wir endlich nach der Entstehung der Dinge aus den Zahlen und der Zahlen aus den Urgründen, so wurden auch hier verschiedene Wege eingeschlagen. Aristoteles wenigstens wirft den Platonikern vor, sie hätten die Zahlen bald als unbegrenzt beschrieben, bald als begrenzt durch die Zehnzahl [4]; und von denen, welche der letzteren Ansicht huldigten, sagt er, sie führen die verschiedenen abgeleiteten Begriffe, wie das Leere, das mathematische Verhältniss, das Ungerade, theils auf die Zahlen innerhalb der Dekas, theils auf die Urgründe zurück: auf die letzteren z. B. die Gegensätze der Ruhe und Bewegung, des Guten und Bösen [5]. Ebenso wissen wir bereits [1]), dass sie für die Ableitung der Raumgrössen mancherlei Anläufe nahmen, ohne doch damit weit zu kommen. Von den meisten wurde aber die Erklärung des Abgeleiteten aus den Urgründen nicht weiter verfolgt, sondern sie begnügten sich in der Weise der Pythagoreer mit unbestimmten und vereinzelten Analogieen [2]). Als der einzige, der in dieser Beziehung | gründlicher verfuhr, wird neben Xenokrates Hestiäus genannt [3]); aber gerade über ihn sind wir so gut wie gar nicht näher unterrichtet [4]).

---

[1] Arist. Metaph. XIV, 1 f. (s. o. 628, 3 vgl. m. S. 853, 2. 866, 1). c. 5. 1092, a, 35 f.

[2] Metaph. XIII, 6, in den S. 855 angeführten Worten: ἄλλος δέ τις u. s. w.

[3] Metaph. III, 2. 998, a, 7: εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν εἶναι μὲν τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, οὐ μὴν χωρίς γε τῶν αἰσθητῶν ἀλλ' ἐν τούτοις. Da diese Behauptung an die eben erwähnte, dass nur die Idealzahlen für sich existiren, sich unmittelbar ergänzend anschliesst, glaube ich beide den gleichen Personen beilegen zu dürfen.

[4] XII, 8. 1073, a, 18. XIII, 8. 1084, a, 12. c. 9. 1085, b, 23 vgl. XIV, 4, Anf. Phys. III, 8. 206, b, 30.

[5] Metaph. XIII, 8. 1084, a, 31: πειρῶνται δ' [γεννᾷν τὸν ἀριθμὸν] ὡς τοῦ μέχρι τῆς δεκάδος τελείου ὄντος ἀριθμοῦ· γεννῶσι γοῦν τὰ ἑπόμενα, οἷον τὸ κενὸν, ἀναλογίαν, τὸ περιττὸν, τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα ἐντὸς τῆς δεκάδος· τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν, στάσιν, ἀγαθὸν, κακὸν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς. Vgl. Theophrast oben 858, 2.

Einige bemerkenswerthe Abweichungen von der platonischen Lehre treffen wir bei dem Pontiker **Heraklides**. Seinem allgemeinen Standpunkt nach werden wir diesen Philosophen allerdings den Platonikern beizählen dürfen. Wenn ihm der Epikureer bei Cicero vorwirft, dass er bald den Geist, bald die Welt als Gottheit behandle, dass er ferner die Wandelsterne, den Fixsternhimmel und die Erde zur göttlichen Würde erhebe [5]), so lassen sich hierin unschwer die platonichen Ansichten über die göttliche Vernunft, die Beseeltheit und Göttlichkeit der

---

1) S. S. 807, 2 vgl. m. 854, 2 und dazu noch Metaph. XIV, 2. 1089, b, 11. VII, 11. 1036, b, 12: ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς. ἔνια μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὰ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος, οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δυάδος.

2) Theophrast, s. o. 858, 2. Arist. Metaph. XIII, 8 (s. Anm. 4). Doch wird man aus Metaph. I, 9. 991, b, 10. XIII. 8. 1084, a, 14. XIV, 5, 1092, b, 8 ff. nicht schliessen dürfen, dass manche Platoniker wirklich bestimmte Zahlen für die des Menschen, des Thieres u. s. f. erklärt haben.

3) Theophrast nach dem S. 858, 2 angeführten: πειρᾶται δὲ καὶ Ἑστιαῖος μέχρι τινὸς (nämlich: das übrige, ausser den Raumgrössen, abzuleiten), οὐχ ὥσπερ εἴρηται περὶ τῶν πρώτων μόνον.

4) Ausser der Herausgabe der platonischen Vorträge über das Gute kennen wir von ihm noch (aus Stob. Ekl. I, 250) die Definition der Zeit, welche von der platonischen nicht abweicht, als φορὰ ἄστρων πρὸς ἄλληλα.

5) N. De. I, 13, 34: *Heraclides . . . modo mundum tum mentem divinam esse putat; errantibus etiam stellis divinitatem tribuit, sensuque Deum privat et ejus formam mutabilem esse vult, eodemque in libro rursus terram et coelum* (d. h. den ἀπλανής, da ja die Planeten schon erwähnt sind) *refert in Deos.* Die Worte *sensuque — vult* enthalten aber (wie Krische Forsch. S. 335 f. richtig bemerkt) blosse Folgerungen des Epikureers, keine geschichtlichen Aussagen über die Ansichten des Heraklides.

Welt und der Gestirne erkennen; denn die letzteren wird Heraklides natürlich nur in demselben Sinne für Götter erklärt haben, wie Plato, indem er zwischen dem unsichtbaren Gott und den sichtbaren Göttern unterschied. Dagegen entfernte er sich in seiner Kosmologie von seinem Lehrer durch mehrere Annahmen, welche wir zunächst mit den pythagoreïschen Einflüssen, denen er sich mit Vorliebe hingab[1], in Verbindung zu bringen | haben[2]. Für's erste erfahren wir nämlich, dass er als Grundbestandtheile alles Körperlichen kleinste Körper angenommen habe, welche aus keinen weiteren Theilen zusammengesetzt seien, welche sich aber von den demokritischen Atomen dadurch unterscheiden sollten, dass sie von einander Einwirkungen erleiden und somit nicht blos in eine mechanische Verbindung, sondern in wirklichen Zusammenhang treten können[3]. Was ihn zu dieser Annahme veranlasst hat, für die sich bei ihm auch noch eine weitere Analogie findet[1]), wird nicht mitgetheilt; indessen werden wir kaum fehlgehen, wenn wir neben der platonischen Lehre von den Elementen vor allem an jene pythagoreïsche Atomenlehre erinnern, als deren | Anhänger Ekphantus bekannt ist[2]). Mit ihm trifft ja Heraklides auch in der Ueberzeugung zusammen, dass die Atome durch die göttliche Vernunft zur Welt gestaltet seien[3]). Was weiter das Weltgebäude betrifft, so soll Heraklides dasselbe für unbegrenzt gehalten haben[4]). Wichtiger jedoch ist es, dass er mit Hicetas und Ekphantus[5]) die tägliche Achsendrehung der Erde und den Stillstand des Fixsternhimmels gelehrt hat; wogegen ihm der jährliche Umlauf der Erde um die Sonne und das heliocentrische System noch fremd war[1]. Nur den Merkur und die Venus liess er als Trabanten um | die Sonne kreisen[2]. Ferner hielt er, gleichfalls nach pythagoreïschem Vorgang, die Gestirne, und namentlich den Mond, für Weltkörper von ähnlicher Beschaffenheit, wie die Erde[3]. Die Kugelgestalt der Erde, damals ohnedem nicht mehr bezweifelt, versteht sich für ihn von selbst[4]. Einige andere physikalische Annahmen[5] können wir übergehen, um uns seinen

---

[1] Diess erhellt ausser den sogleich anzuführenden Lehren und der Angabe des Diog. V, 86, dass er die Pythagoreer gehört habe, auch aus seiner Schrift über die Pythagoreer (ebd. 88), seinem mährchenhaft geschriebenen Abaris (m. s. die zwei Bruchstücke, welche Müller Fragm. Hist. gr. II, 197 aus Bekker's Anecd. 145. 178 anführt, und Plut. aud. po. c. 1, S. 14), und den Angaben, welche wahrscheinlich der ersteren Schrift entnommen sind: von dem wunderbaren Verschwinden des Empedokles nach der Wiederbelebung der Scheintodten (Diog. VIII, 67), und von der Verwandlung einer Bohne in eine menschliche Gestalt, wenn man sie 40 Tage in Mist eingrabe (Joh. Lyd. de mens. IV, 29. S. 181).

[2] Wegen dieser eigenthümlichen Lehren rechnet Plut. adv. Col. 14, 2. S. 1115 unsern Philosophen zu denen, welche πρὸς τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν φυσικῶν ὑπεναντιούμενοι τῷ Πλάτωνι καὶ μαχόμενοι διατελοῦσι.

[3] Dionys. b. Euseb. praep. ev. XIV, 23, 3, nach Besprechung der Atomenlehre: οἱ δὲ, τὰς ἀτόμους μὲν ὀνομάσαντες [l. οὐκ ὀν.], ἀμερῆ φασιν εἶναι σώματα, τοῦ παντὸς μέρη, ἐξ ὧν ἀδιαιρέτων ὄντων συντίθεται τὰ πάντα καὶ εἰς ἃ διαλύεται. καὶ τούτων φασὶ τῶν ἀμερῶν ὀνοματοποιὸν Διόδωρον γεγονέναι, ὄνομα δέ, φασιν, αὐτοῖς ἄλλο Ἡρακλείδης θέμενος, ἐκάλεσεν ὄγκους. Sext. Pyrrh. III, 32: für die Ursachen von allem erklärten Heraklides und Asklepiades (über den Th. III, a, 352 2. Aufl.) ἀνάρμους ὄγκους. Math. X, 318 über dieselben: (τὴν τῶν πραγμάτων γένεσιν ἐδόξασαν) ἐξ ἀνομοίων μὲν, παθητῶν δὲ (diess im Gegensatz gegen die Atomiker, deren Atome zwar gleichfalls einander unähnlich, aber ἀπαθῆ seien), καθάπερ τῶν ἀνάρμων ὄγκων. (ἄναρμος heisst: unzusammengefügt, aus keinen Theilen bestehend.) Stob. Ekl. I, 350: Ἡρακλείδης θραύσματα (sc. τὰ ἐλάχιστα ὡρίζετο.) Galen h. phil. c. 5, Schl. (Opp. XIX, 244): Ἡρακλείδης . . . καὶ Ἀσκληπιάδης . . . ἀναρμόστους [l. ἀνάρμους] ὄγκους ἀρχὰς ὑποτιθέντες τῶν ὅρων [l. ὅλων].

---

[1]) In dem Bruchstück eines Werks über Musik, welches Porphyr in Ptol. Harm. S. 213—216 Wall. mittheilt, und Roulez S. 99 ff. abdrucken lässt, behauptet Heraklides: jeder Ton sei eigentlich ein zum Ohr sich fortpflanzender Stoss (πληγή), der als solcher keine Zeit, sondern nur den Moment zwischen dem Stossenwerden und Gestossenhaben ausfülle; die Schwäche unseres Gehörs lasse uns aber mehrere aufeinanderfolgende Stösse als Einen erscheinen; je rascher sich die Stösse folgen, um so höher, je langsamer, um so tiefer sei der Ton. Wie er demnach die scheinbar continuirlichen Körper aus den Atomen, als diskreten Grössen, zusammensetzte, so dachte er sich auch in den Tönen diskrete Grössen als Elemente des scheinbar Continuirlichen. — In demselben Bruchstück äussert er auch die Ansicht, welche wir S. 727, 3 bei Plato gefunden haben, dass das Gesicht die Gegenstände durch eine Berührung mit denselben (ἐπιβάλλουσα αὐτοῖς) wahrnehme, und er leitet es daher ab, dass seine Wahrnehmungen rascher und zuverlässiger sind, als die des Gehörs. Zunächst vom Gehör bemerkt er: τὰς αἰσθήσεις μὴ ἑστώσας, ἀλλ' ἐν ταράχῳ οὔσας.

[2]) S. Th. I, 426 f.

[3]) Was sich für ihn aus der S. 885, 5 angeführten Stelle ergiebt; über Ekphantus s. a. a. O.

[4]) Stob. Ekl. I, 440: Σέλευκος ὁ Ἐρυθραῖος (der bekannte grosse Astronom) καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἄπειρον τὸν κόσμον. Die Placita nennen II, 1, 5 nur Seleukus, indessen ist darum die Angabe des Stobäus, der oft den vollständigeren Text hat, nicht zu verwerfen; vielmehr bestätigen die Placita selbst II, 13, 8 (s. Th. I, 366, 2) dieselbe; nur darnach kann man fragen, ob der Begriff des Unbegrenzten hiebei ganz streng zu nehmen ist.

[5]) Der erste, welcher diese Ansicht aufstellte, war nach Theophrast b. Cic. Acad. II, 39, 123 (wozu Böckh d. kosm. Syst. Pl. 122 ff. zu vgl.) der Syrakusier Hicetas, und dass die Placita III, 13, 3 neben Heraklides nur Ekphantus nennen, erscheint um so unerheblicher, wenn man mit Böckh annimmt, dieser sei ein Schüler seines Landsmanns Hicetas, welcher dessen Theorie erst in einer Schrift ausgeführt habe. Wie es sich aber hiemit verhalten mag, jedenfalls scheint Heraklides dieselbe zunächst

---

Ekphantus zu verdanken, an den sich ja auch seine Atomenlehre anschliesst.

1) Plut. plac. III, 13, 3: Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς καὶ Ἔκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς, τροχοῦ [δὲ] δίκην ἐνιζομένην ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς κέντρον. (Dasselbe, mit einigen Varianten, b. Eus. pr. ev. XV, 58. Galen hist. phil. c. 21.) Simpl. De coelo Schol. in Arist. 495, a. 31: διὰ τὸ γεγονέναι τινὰς, ὧν Ἡρακλείδης τε ὁ Ποντικὸς ἦν καὶ Ἀρίσταρχος, νομίζοντας σώζεσθαι τὰ φαινόμενα τοῦ μὲν οὐρανοῦ καὶ τῶν ἀστέρων ἠρεμούντων, τῆς δὲ γῆς περὶ τοὺς τοῦ ἰσημερινοῦ πόλους ἀπὸ δυσμῶν κινουμένης ἑκάστης ἡμέρας μίαν ἔγγιστα περιστροφήν. τὸ δὲ ἔγγιστα πρόσκειται διὰ τὴν τοῦ ἡλίου μιᾶς μοίρας ἐπικίνησιν. Ders. ebd. Schol. 506, a, 1 (vgl. ebd. 505, b, 46): ἐν τῷ κέντρῳ δὲ οὖσαν τὴν γῆν καὶ κύκλῳ κινουμένην, τὸν δὲ οὐρανὸν ἠρεμεῖν Ἡρακλ. ὁ Ποντ. ὑποθέμενος σώζειν ᾤετο τὰ φαινόμενα. Schol. 508, a, 12: εἰ δὲ κύκλῳ περὶ τὸ κέντρον [ἐποιεῖτο τὴν κίνησιν ἡ γῆ], ὡς Ἡρακλ. ὁ Ποντ. ὑπετίθετο. Geminus b. Simpl. Phys. 65, a, o.: διὸ καὶ „παρελθών τις“, φησὶν Ἡρακλείδης ὁ Ποντ., „ἔλεγεν, ὅτι καὶ κινουμένης πως τῆς γῆς, τοῦ δ' ἡλίου μένοντός πως, δύναται ἡ περὶ τὸν ἥλιον φαινομένη ἀνωμαλία σώζεσθαι“. (M. vgl. über diese Stellen, und gegen die schiefen Folgerungen, welche Gruppe kosm. Syst. d. Gr. 126 ff. daraus gezogen hat, Böckh a. a. O. S. 127 ff.) Prokl. in Tim. 281, E: Ἡρακλείδης . . . κινῶν κύκλῳ τὴν γῆν.

2) Chalcid. in Tim. S. 200 Meurs. und dazu Böckh a. a. O. S. 138. 142 f. Vgl. auch Ideler Abh. d. Berl. Akad. 1830. Phil. hist. Kl. S. 72.

3) Stob. Ekl. I, 514 (Plac. II, 13, 8) s. Th. I, 366, 2 vgl. 561, 2. Ebd. I, 552: Ἡρακλείδης καὶ Ὤκελλος [τὴν σελήνην] γῆν ὁμίχλῃ περιεχομένην. Die Kometen dagegen und einige ähnliche Erscheinungen hielt Her. für beleuchtete Wolken; Stob. Ekl. I, 578 (Plac. III, 2, 6. Galen h. phil. c. 18. S. 288). — Den Mythus von Phaëthon, der als Jupiter an den Himmel versetzt sei (Hygin. poët astron. II, 42), hat er wohl nur geschichtlich berichtet.

4) Auf diese Annahme bezog sich wohl auch die Erzählung von einer angeblichen Erdumschiffung b. Strabo II, 2, 4. 5. S. 98. 100.

5) Ueber Ebbe und Fluth, Stob. Ekl. I, 634; über Fieberfrost Galen

Ansichten von der menschlichen Seele zuzuwenden. Auch hier vertauschte er das platonische mit der älteren pythagoreïschen Vorstellungsweise, indem er die Seele für ein Wesen aus lichtem, ätherischem Stoff erklärte [1]; vor ihrem Eintritt in den Körper sollten die Seelen in der Milchstrasse verweilen [2], deren Lichtpunkte wohl eben für solche Seelen gehalten wurden; ob und in welcher Weise er hiemit seine Dämonologie [3] und seinen Weissagungsglauben [4] in Verbindung brachte, wird nicht überliefert.

Erlaubte sich aber der Pontiker auch manche Abweichung von der platonischen Lehre: in seinen sittlichen Grundsätzen blieb er ihr getreu. Aus seiner Schrift von der Gerechtigkeit werden Beispiele der Strafgerichte angeführt, welche das Unrecht treffen [5], und in seinem Werke über die Lust stellte er einer hedonistischen Lobpreisung derselben [6] gleichfalls zahlreiche

---

De tremore c. 6. Bd. VII, 615, K.; über die Sinneswahrnehmungen, welche er nach Plut. plac. IV, 9, 3 mit Empedokles durch die Hypothese der Ausflüsse und Poren erklärte; vgl. auch oben S. 887, 1.

[1] Stob. Ekl. I, 796: Ἡρακλ. φωτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὡρίσατο. Tertull. De an. c. 9: die Seele sei kein *lumen, etsi hoc placuit Pontico Heraclidi.* Macrob. Somn. I, 14: er bezeichne sie als ein Licht. Philop. De an. A, 4, u.: er halte sie für ein οὐράνιον σῶμα, was so viel wie αἰθέριον sei. In einer ihm zugeschriebenen Schrift περὶ τῶν ἐν ᾅδου, deren Aechtheit aber wohl mit Grund bezweifelt wurde, waren die Seelenthätigkeiten für ein blosses Erzeugniss des Leibes erklärt; Plut. utr. an. an corp. u. s. w. Fragm. 1, 5.

[2] Jambl. b. Stob. Ekl. 1, 904 vgl. oben S. 28, 4.

[3] Auf die Dämonen, deren Annahme bei einem solchen Pythagoreer unbedingt zu vermuthen ist, beziehe ich Clemens Protrept. 44, C: τί γὰρ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός; οὐκ ἔσθ' ὅπῃ οὐκ ἐπὶ τὰ Δημοκρίτου καὶ αὐτὸς κατασύρεται εἴδωλα (nämlich in der Beschreibung des Göttlichen). Demokrit's Idole sind der Sache nach Dämonen (s. Th. I, 757), und den Dämonen werden auch sonst luft- oder dunstartige Körper beigelegt; vgl. Epinomis 984, B ff. (s. u.).

[4] Einige Beispiele weissagender Träume führen Cic. Divin. I, 23, 46. Tertull. De an. c. 46. Plut. Alex. 26 aus Her. an. Von seinem Interesse für die Orakel zeugt auch die Schrift π. χρηστηρίων, deren Bruchstücke Roulez 67 f. Müller Fragm. hist. gr. II, 197 f. giebt.

[5] Von Athen. XII, 521, e. f. 523, f.

[6] Nur so nämlich, nicht als die eigene Meinung des Philosophen, lässt sich das Bruchstück b. Athen. XII, 512, a ff. auffassen, wobei es unausgemacht bleiben muss, welchen Gegner er hier zunächst im Auge hat.

Beispiele von solchen entgegen, welchen der Mangel an Selbstbeherrschung zum Schaden gereichte, indem er den Satz ausführte, dass sich nirgends eine stärkere Lust finde, als bei Verrückten [1]). Es ist diess eben so gut pythagoreïsch, als platonisch [2]), wie ja die beiden Schulen in der Sittenlehre fast noch mehr, als in der theoretischen Philosophie, übereinstimmen [3]).

Um so weiter entfernte sich **Eudoxus** von dem platonischen Vorgang, nicht allein in der Physik, sondern auch in der Ethik. Dort scheint ihm die Ideenlehre zu ideell, und die Theilnahme der Dinge an den Ideen zu nebelhaft gewesen zu sein; um sie seinem naturwissenschaftlichen Denken näher zu bringen, nahm er an, dass die Dinge ihre Eigenschaften durch die Beimischung derjenigen Substanzen erhalten, welchen dieselben ursprünglich zukommen, und er setzte demnach an die Stelle der Ideen anaxagorische Homöomerieen [4]); wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob er den Namen der | Ideen noch beibehielt, oder nicht [5]). In der Ethik erklärte er mit Aristippus die Lust für das höchste Gut, indem er sich darauf berief, dass alle Wesen die Lust begehren und den Schmerz fliehen, dass man ferner die Lust um ihrer selbst willen anstrebe, und dass es nichts gebe, dessen Werth nicht durch ihr Hinzukommen erhöht würde[1]. Diese Abweichungen von Plato greifen so tief ein, dass man den, welcher sie vortrug, kaum zur platonischen Schule rechnen kann, wie viel er im übrigen der Akademie zu verdanken gehabt haben mag.

---

[1]) Vgl. die Fragmente b. Athen. XII, 525, f. 533, c. 536, f. 552, f. 554, e.

[2]) Auf pythagoreïsche Ethik weist auch die Th. I, 398, 3 angeführte Definition der Glückseligkeit. Dagegen ist ächt platonisch, was Hermias in Phädr. S. 76 ed. Ast aus ihm anführt: φιλίαν [φιλίας] εἶναι τὸν ἔρωτα καὶ οὐκ ἄλλου τινὸς, κατὰ συμβεβηκὸς δέ (dieser aristotelische Ausdruck wird dem Berichterstatter angehören) τινας ἐκπίπτειν εἰς ἀφροδίσια.

[3]) Es gilt diess aber freilich nur von den praktischen Ergebnissen, denn die wissenschaftliche Begründung und Ausführung der platonischen Ethik fehlt den Pythagoreern.

[4]) Arist. Metaph. I, 9. 991, a, 14: die Ideen tragen zum Bestand der Dinge nichts bei, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν (die weisse Farbe) μεμιγμένον τῷ λευκῷ (dem weissen Gegenstand). ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον. Fast wörtlich gleich ebd. XIII, 5. 1079, b, 18. Zu der ersteren Stelle bemerkt Alexander, im folgenden (Schol. 573, a, 12) auf das zweite Buch der aristotelischen Schrift π. ἰδεῶν sich berufend: Εὔδοξος τῶν Πλάτωνος γνωρίμων μίξει τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὰς τὸ εἶναι ἔχουσιν ἡγεῖτο ἕκαστον εἶναι, καὶ ἄλλοι δέ τινες, ὡς ἔλεγε . . . μίξει τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα. Der Bearbeiter Alexanders zu Metaph. 1079, b, 15 wirft Eudoxus ganz mit Anaxagoras zusammen: οὗτοι δὲ οὐ συντάττουσι τὰς ἰδέας.

[5]) Diess lässt sich nämlich desshalb nicht ausmachen, weil Aristoteles

Dagegen lernen wir in dem Verfasser der Epinomis[2] einen wirklichen Platoniker kennen; freilich aber auch nur einen von denen, welchen die ganze Wissenschaft, wie den Pythagoreern, in der Zahlen-, Grössen- und Sternkunde und in einer mit ihr verbundenen Theologie aufgieng. Diese Schrift will, als ein Nachtrag zu den Gesetzen, untersuchen, worin jenes Wissen bestehe, welches wir mit dem Namen der Weisheit bezeichnen, das Wissen, welches allein zum glückseligen Menschen und zum vorzüglichen Bürger mache, zur Verwaltung der höchsten Aemter befähige, für die Bestrebungen der höher Unterrichteten das letzte Ziel bilde, ein seliges Leben nach dem Tode verbürge[3]. Dieses Wissen aber, erklärt sie, liege nicht in jenen handwerksmässigen Fertigkeiten, welche dem gemeinen Bedürfniss dienen; nicht in den nachahmenden Künsten, welche nur Unterhaltung, keinen ernsten Zweck, anstreben; nicht in einer von den Thätigkeiten, die ohne wahrhafte | Einsicht nur nach unsicherer Meinung verfahren, wie die Kunst des Arztes, des Steuermanns, des Sachwalters; nicht in einer blos natürlichen Gelehrigkeit und Geistesschärfe[4]. Die unerlässlichste Bedingung wahrer Einsicht sei vielmehr die Kenntniss der Zahl, sammt dem, was ihr verwandt

---

nichts darüber sagt, von Alexander aber nicht sicher steht, ob er sich ganz genau an die Darstellung der Schrift von den Ideen gehalten hat.

[1] Arist. Eth. N. I, 12. 1101, b, 27. X, 2, Anf. (vgl. Diog. VIII, 88) mit dem Beisatz: ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἤθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς· διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι u. s. w. Alex. Top. 119, m. nach Arist.

[2] Deren platonischen Ursprung freilich, auch abgesehen von den äusseren Zeugnissen (s. o. 844, 1) und dem Unplatonischen in ihrem Inhalt, schon die trockene, schwunglose, ermüdende Darstellung widerlegen würde.

[3] 973, A f. 976, D. 978, B. 979, B f. 992, A ff.

[4] 974, D — 976, C.

ist 1), diese grosse Wissenschaft, welche der höchste der Götter, der Urheber alles Guten, Uranos uns geschenkt habe; denn wer keine Zahl kennte, und das Gerade vom Ungeraden nicht zu unterscheiden wüsste, der möchte vielleicht Tapferkeit und Selbstbeherrschung und jede andere Tugend besitzen: die grösste aller Tugenden, die Weisheit, müsste ihm fehlen 2). Sei es ja doch die Zahl, deren nicht allein alle Künste bedürfen, sondern die auch überhaupt alles Gute schaffe und niemals ein Böses; nur wo es an der Zahl fehle, sei Unordnung und Schlechtigkeit, nur wer sie kenne, vermöge das Gerechte, Schöne und Gute zu verstehen und zu lehren 3). Als ein Hülfsmittel für diese wissenschaftliche Bildung betrachtet unser Verfasser die Dialektik 4); ihre höchste Spitze aber ist ihm die Strernkunde, welche es mit dem schönsten und göttlichsten von allem Sichtbaren zu thun hat 5), und sie ist diess vor allem desshalb, weil sie uns die werthvollste Tugend, eine wahre Frömmigkeit, möglich macht; denn sie allein befreit von jener verderblichen Unwissenheit, welche uns an der richtigen Erkenntniss und Verehrung der himmlischen Götter verhindert 6). Wenn wir nämlich glauben dürfen, dass es Götter giebt, die für alles sorgen und alles erfüllen, wenn wirklich die Seele | früher und edler ist, als der Körper 7), wenn es eine göttliche Vernunft, eine gute Seele 8) ist, welche die Welt

---

1) Neben der reinen Zahlenlehre nennt der Verfasser 990, C ff. in dieser Beziehung mit Plato (Rep. VII, 524, D ff. s. o. S. 533) die Geometrie, Stereometrie und Harmonik.

2) 976, C — 977, D vgl. 978, B ff. 988, A f.

3) 977, D ff. 979, A ff., wozu man vgl. was Th. I, 294, 1 aus Philolaus angeführt wurde.

4) 991, C: πρὸς τούτοις δὲ τὸ καθ' ἓν (das Einzelne) τῷ κατ' εἴδη προσακτέον ἐν ἑκάσταις ταῖς συνουσίαις, ἐρωτῶντά τε καὶ ἐλέγχοντα τὰ μὴ καλῶς ῥηθέντα· πάντως γὰρ καλλίστη καὶ πρώτη βάσανος ἀνθρώποις ὀρθῶς γίγνεται, ὅσαι δὲ οὐκ οὖσαι προσποιοῦνται, ματαιότατος πόνος ἁπάντων. Die letzteren Worte scheinen solchen Astronomen zu gelten, welche sich ausschliesslich auf die Beobachtung stützen wollten, wie Eudoxus.

5) 991, B. 989, D ff.

6) 989, A ff. 985, D. 980, A f. vgl. auch 988, A (über das religiöse Vorurtheil gegen die Meteorologie).

7) 980, C. 988, C f. 991, D mit Verweisung auf die S. 649. 686 f. 790, 5 besprochenen Erörterungen der Gesetze.

8) λόγος ὁ πάντων θειότατος (986, C); diese Vernunft fällt aber mit der

gebildet hat, welche ihren Lauf lenkt und die Wirkungen der schlechten Seele überwindet [1]), wo könnte jene Vernunft in höherem Grade wirksam sein, als in den herrlichsten und geordnetsten Theilen der Welt, den Gestirnen? Wie wäre es denkbar, dass so grosse Massen von etwas anderem bewegt würden, als von einer Seele, dass eine so vollendete Regelmässigkeit ihrer Bewegungen von einer anderen Ursache herstammte, als von der ihnen innewohnenden Vernunft? Dass irdische Geschöpfe vom Geist beseelt wären, die leuchtenden himmlischen Wesen von ihm verlassen? [2]) Ihnen müssen wir vielmehr die glückseligste und vollkommenste Seele beilegen, wir müssen sie entweder für Götter oder für Bilder der Götter und für Träger von göttlichen Kräften ansehen, wir müssen sie entweder für schlechthin unvergänglich erklären, oder ihnen doch eine durchaus genügende Lebenslänge zuschreiben [3]). Sie sind mit Einem Wort die sichtbaren Götter, und ihnen allen (nicht blos Sonne und Mond) gebührt gleiche Verehrung [4]); wogegen der Verfasser die mythischen Volksgötter in ähnlich ablehnender Weise behandelt, wie

---

Seele, welcher u. a. auch 984, C die Bildung der lebenden Wesen zugeschrieben wird, der ἀρίστη ψυχὴ, welche die φορὰ καὶ κίνησις ἐπὶ τἀγαθὸν bewirkt (988, D), zusammen.

[1]) S. 988, D f. wozu m. vgl. was S. 828 f. 833, 3 bemerkt ist.

[2]) 981, E — 984, A. Ueber die Grösse der Gestirne wird S. 983, A f. bemerkt, man habe sich die Sonne grösser vorzustellen, als die Erde, und ebenso alle Planeten von wunderbarer Grösse. Die Reihenfolge und den Umlauf der Gestirne betreffend stimmt die Epinomis 986, A — 987, D mit Plato überein; doch ist es eine (nach den προλεγγ. τ. Πλάτ. φιλοσ. c. 25 schon von Proklus gegen ihren platonischen Ursprung geltend gemachte) Abweichung von Plato's Darstellung, dass sich nach S. 987, B die Planeten nach rechts, der Fixsternhimmel nach links bewegen soll; s. o. 684, 1. — Aus Anlass dieser Erörterungen bemerkt der Verfasser 986, E. 987, D ff., die Sternkunde sei von den Barbaren zu den Hellenen gekommen, er hofft aber, sie werde von diesen, wie alles, bald zu höherer Vollkommenheit geführt werden.

[3]) 981, E f. 983, E f. 986, B, wobei die Meinung ohne Zweifel die ist, dass als die eigentlichen Götter die Gestirngeister betrachtet werden sollen, wogegen es der Verfasser dahingestellt sein lassen will, ob der sichtbare Leib der Gestirne mit diesen loser, oder enger und unzertrennlicher verbunden ist.

[4]) 984, D. 985, D f.

Plato[1]. Diesen Göttern zunächst stehen die Dämonen. Denn wie es fünf verschiedene Elemente giebt[2], so giebt es auch verschiedene Gattungen von lebenden Wesen, indem je Ein Element in einer derselben im Uebergewicht ist[3]; und wenn in dieser Reihe die himmlischen Götter mit ihrer feurigen Natur die höchste, die Menschen Thiere und Pflanzen als Erdwesen die niedrigste Stufe einnehmen[4], so liegen zwischen beiden noch drei Klassen von Dämonen. Die zwei höheren derselben, theils mit ätherischen theils mit Luftkörpern, sind unsichtbar, die dritte Klasse, mit Wasser- oder Dunstleibern versehen, verbirgt sich bald, bald erscheint sie. Diese Dämonen sind es, welche allen Verkehr der Menschen mit den Göttern vermitteln; sie offenbaren sich in Träumen und Orakeln und überhaupt auf die mannigfachste Weise; sie kennen die Gedanken der Menschen, lieben die Guten und hassen die Bösen; denn sie sind bereits der Lust und Unlust zugänglich, wogegen die Götter über diese Gemüthsbewegungen erhaben nur denkender und erkennender Natur sein können[5]. Tief unter ihnen steht der Mensch; sein Leben ist voll Mühseligkeit, voll Unordnung und Unvernunft, und nur wenige finden hienieden die wahre Glückseligkeit[6]. Wer aber mit Tugend und Sittlichkeit jene obenbeschriebene Kenntniss der göttlichen Dinge verbindet, dem wird sie zutheilwerden[7], und ein solcher hat auch Aussicht, nach dem Tode als ein wahrhaft Geweihter in ein seliges Dasein einzutreten, in welchem er von der Mannigfaltigkeit seiner jetzigen Natur befreit, der Betrachtung des Himmels leben wird[8]. Wir erkennen die platonische Schule nicht allein in dieser Erwartung, sondern auch in dem übrigen Inhalt unserer Schrift, in den Sätzen über den Werth des Wissens, über die Affektlosigkeit der Götter, über die weltregierende Vernunft, über die Abhängigkeit des Körperlichen von der Seele, über die Beseeltheit der Welt und die göttliche Natur der | Gestirne. Aber welcher Abstand ist nichtsdestoweniger zwischen dem Astronomen, welchem die Sternkunde der Gipfel der Weisheit und der Sternenhimmel der höchste Gegenstand der Betrachtung ist, und dem Philosophen, der uns vom Sichtbaren zur Idee, von der Mathematik und Astronomie zur Dialektik führen will! um untergeordnetere Abweichungen hier nicht weiter zu verfolgen. Wenn daher die Epinomis aller Wahrscheinlichkeit nach noch der ersten Generation platonischer Schüler angehört [1], so dient sie zu einer weiteren Bestätigung der Thatsache, welche auch ohne sie freilich hinreichend verbürgt wäre, dass sich schon die alte Akademie in vielen ihrer Mitglieder von dem ächten Geist des Platonismus weit entfernt, und die reinere philosophische Forschung ihrer Vorliebe für Mathematik und mathematische Theologie zum Opfer gebracht hat.

---

[1] 984, D (vgl. oben S. 791). Dabei aber auch hier (985, C f.) der Grundsatz, die Gesetzgebung solle die bestehende Gottesverehrung nicht antasten, und neue Gottesdienste nicht ohne dringende Gründe einführen.

[2] Ausser den vier empedokleischen nämlich noch den Aether, welchem der Verfasser, an Platonisches (s. o. 675. 809, 1) anknüpfend, seine Stelle zwischen Feuer und Luft anweist; 981, C. 984 B ff.

[3] 981, C f. vgl. oben S. 809, 1. 876, 3.

[4] 981, D f.

[5] 984, E — 985, C; vgl. oben S. 874.

[6] 973, D ff. 982, A. 983, C. 985, D. 992, C.

[7] 992, C f. vgl. 973, C.

[8] 973, C. 986, D. 992, B f.

Seit Polemo scheint diese mathematische Spekulation, und die rein theoretische Untersuchung überhaupt, in der Akademie mehr und mehr hinter die Ethik zurückgetreten zu sein, wenn sie auch (wie wir an Krantor sehen) nicht ganz ausstarb. Polemo selbst hatte den Grundsatz, welcher an den Cynismus erinnert[1]), vielleicht aber allerdings nicht so schroff gemeint war, man solle sich durch Handlungen üben, nicht durch dialektische Theorieen[2]), und | er selbst soll vor allem durch seine persönliche Erscheinung Eindruck gemacht haben[3]). In seiner Sittenlehre folgte er durchaus der Richtung seines Lehrers. Sein Wahlspruch ist das naturgemässe Leben[4]). Dieses beruht aber ihm zufolge auf zwei Bedingungen, von denen die eine in der Tugend besteht, die andere im Besitz derjenigen Güter, welche uns die Natur ursprünglich begehren heisst, wie Gesundheit und ähnliches[5]). So unerlässlich aber auch das zweite von diesen Stücken zum vollen Glück ist, so steht es doch seinem Werth nach tief unter dem ersten: ohne Tugend, sagte Polemo, sei überhaupt keine Glückseligkeit möglich, ohne die leiblichen und äusseren Güter nur nicht die vollendete Glückseligkeit[1]); wie man sieht, ganz dasselbe, was auch schon Plato, Speusippus und Xenokrates gelehrt hatten. Sonst kennen wir aber von ihm nur einige vereinzelte Bestimmungen[2]). |

---

[1] Für diese Annahme spricht 1) die S. 844, 1 nachgewiesene Ueberlieferung, welche für sich allein freilich zum vollen Beweise zu schwach wäre. Dieser Ueberlieferung dient 2) der Umstand zur Stütze, dass der Inhalt unserer Schrift für einen Mann, wie Philippus, einen Mathematiker und Astronomen, dem aber doch auch ethische, politische und theologische Untersuchungen nicht fremd waren, sehr gut passt, dass namentlich die hier (983, A f.) so nachdrücklich betonte Grösse der Gestirne von dem Opuntier in einer eigenen Schrift (π. μεγέθους ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γῆς) besprochen wurde. Dazu kommt 3), dass unsere Schrift 986, A ff. noch keinen Fortschritt des astronomischen Wissens über Plato hinaus an den Tag legt, dass sie selbst vielmehr 986, E. 987, D f. die Sternkunde als eine bei den Griechen noch junge Wissenschaft bezeichnet, und eine wesentliche Vervollkommnung des von den Barbaren erlernten erst von der Zukunft erwartet. Dass Aristoteles der Epinomis nicht erwähnt, nicht einmal Polit. II, 6. 1265, b, 18, scheint mir auch abgesehen von dem, was S. 407 ff. bemerkt ist, nicht mehr erheblich: sie kann ja immerhin einen Zeitgenossen des Aristoteles zum Verfasser haben, wenn sie auch später ist, als die aristotelische Politik, oder wenigstens bei der Abfassung der letztern noch nicht als platonisches Werk im Umlauf war.

---

[1]) S. o. 248, 3.

[2]) Diog. IV, 18: ἔφασκε δὲ ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι, καθάπερ ἁρμονικόν τι τεχνίον καταπιόντα καὶ μὴ μελετήσαντα, ὡς κατὰ μὲν τὴν ἐρώτησιν θαυμάζεσθαι κατὰ δὲ τὴν διάθεσιν ἑαυτοῖς μάχεσθαι.

[3]) Diog. IV, 17. 24.

[4]) Clemens (s. o. 878, 1) nennt von ihm eigene συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.

[5]) Plut. c. not. 23 (s. o 880, 3). Cic. Acad. II, 42 (ebd.) Fin. II, 11, 33 f.: *omne animal, simul ut ortum est, et se ipsum et omnes partes suas diligit; duasque quae maximae sunt imprimis amplectitur, animum et corpus; deinde utriusque partes .... in his primis naturalibus voluptas insit, necne, magna quaestio est. nihil vero putare esse praeter voluptatem* (Cic. hat es mit einem Epikureer zu thun), *non membra, non sensus, non ingenii motum, non integritatem corporis, non valetudinem, summae mihi videtur inscitiae. Atque ab isto capite fluere necesse est omnem rationem bonorum et malorum. Polemoni, etiam ante Aristoteli, ea prima visa sunt, quae paulo ante dixi. ergo nata est sententia veterum Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonorum dicerent secundum naturam vivere, i. e. virtute adhibita frui primis a natura datis.* Ebd. IV, 6, 14 f.: *cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt .... tertium autem, omnibus aut maximis rebus iis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere*, was allerdings, nach der eigenen Angabe der Stoiker, Xenokrates und Aristoteles in ihre Bestimmung über das höchste Gut mitaufnehmen.

Von seinem Nachfolger Krates wissen wir nicht einmal so viel, und nur aus der ausnahmslosen Zusammenstellung desselben mit den übrigen Akademikern[3]) und aus seinem persönlichen Verhältniss zu Polemo und Krantor können wir schliessen, dass er von den Grundsätzen der Schule nicht abwich. Dagegen ist uns von Krantor theils aus seiner Erklärung des Timäus[4]), theils aus seinen ethischen Schriften und namentlich aus dem Buch über die Trauer, genaueres überliefert. Aus der ersteren Schrift wird mitgetheilt, dass er mit Xenokrates die zeitliche Entstehung der Seele bestritt, indem er die Darstellung des Timäus für eine blosse Lehrform erklärte[5]); dass er sich die Seele, in richtigem Verständniss seines Schriftstellers, aus den Grundbestandtheilen aller Dinge, und näher aus den vier Elementen des Sinnlichen und Intelligibeln, des Selbigen und des Anderen, zusammengesetzt dachte, damit sie alles zu erkennen im Stand sei[6]); dass er von den harmonischen Zahlen des Timäus dieselbe Erklärung gab, welche auch die Neueren als richtig erkannt haben[7]); dass er den Mythus von der Atlantis, hierin freilich im Irrthum, für eine geschichtliche Nachricht hielt[8]).

---

1) Clemens Strom. II, 419, A: ὁ γὰρ Ξενοκράτους γνώριμος Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων. (So auch Cic. Fin. IV, 6 s. vor. Anm.) δογματίζει γοῦν. χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι. Cic. Tusc. V, 13 s. o. 881, 5.

2) So das Wort bei Plut. ad princ. inerud. 3, 3. S. 780: τὸν Ἔρωτα εἶναι θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν und die S. 878, 1 angeführte Angabe des Clemens.

3) Z. B. bei Cic. Acad. I, 9, 34, wo Krates mit den andern ausdrücklich den treuen Bewahrern der platonischen Lehre beigezählt wird.

4) Es war diess der erste Commentar zu dieser Schrift; s. o. S. 871, 1.

5) Prokl. in Tim. 85, A. Plut. an. procr. 3, 1. S. 1013.

6) Plut. 1, 5. 2, 4 f. s. o. S. 652.

7) Plut. 16, 8. 20, 3. 29, 4, wozu man oben S. 653, 1, und das einzelne von Krantor's Darstellung betreffend Kayser De Crantore S. 22—33 vergleiche.

8) Prokl. in Tim. 24, A.

Wenn seine eigenen Ansichten, wie sich diess kaum bezweifeln lässt, mit seiner Auffassung der platonischen Darstellung übereinstimmten, so beweisen diese Erklärungen, dass er Plato's Lehre von der Seele in ihrem ursprünglichen Sinn festhielt. Inwiefern das gleiche bei den übrigen Theilen der Metaphysik der Fall war, wissen wir nicht; dagegen zeigt sich uns Krantor in seiner Ethik als einen treuen Vertreter der Akademie. Wir sehen aus einem grösseren, mit rednerischer Anmuth geschriebenen Bruchstück [1], dass er unter den Gütern die erste Stelle der Tugend einräumte, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichthum; was wir ohne allen Zweifel | nur im Sinn der allgemein anerkannten akademischen Güterlehre zu verstehen haben. Wir hören ihn die stoische Schmerzlosigkeit als eine Ertödtung der natürlichen menschlichen Gefühle bekämpfen und die Mässigung im Schmerz loben [2]), auch diess ist aber ächt platonisch [3]). Wir erfahren, dass er überhaupt, mit seiner Schule, die gänzliche Unterdrückung der Affekte verwarf, und nur ihre naturgemässe Beschränkung verlangte, indem er den von der Natur beabsichtigten Nutzen dieser Gemüthsbewegungen hervorhob [1]). Wir können auf das Ansehen, das er genoss, und zugleich auf die Reinheit seiner Grundsätze, auch daraus schliessen, dass er als Tugendlehrer mit Chrysippus zusammengestellt wird [2]). Es ergiebt sich | endlich aus seinen Bruchstücken, dass er mit Plato annahm, die Seelen seien zur Bestrafung und Reinigung auf die Erde versetzt, und dass er im Gefühl der Uebel, welche das menschliche Leben mit sich bringt, in dem Tode den Uebergang zu einem bessern Dasein erkannte [3]). Alles dieses stimmt mit der Denkweise der alten Akademie vollkommen überein. Wenn daher Cicero unsern Philosophen unter denen nennt, die Plato's Lehre treu blieben [4]), so wird hieran wenigstens so viel richtig sein, dass er von derjenigen Auffassung dieser Lehre, welche seit Speusippus und Xenokrates die herrschende war, sich nicht enfernt hat. Den ursprünglichen Geist und Gehalt derselben können wir aber allerdings in der platonischen Schule überhaupt nur unvollständig wiederfinden. Ist auch ihre Ethik ächt platonisch, so sind doch schon ihre ersten

---

[1] Bei Sext. Math. XI, 51—58.

[2] Plut. consol. ad Apoll. c. 3, S. 102: μὴ γὰρ νοσοῖμεν, φησὶν ὁ 'Ακαδημαϊκὸς Κράντωρ, νοσήσασι δὲ παρείη τις αἴσθησις, εἴτ' οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων, εἴτ' ἀποσπῷτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτο οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον, ἐνταῦθα δὲ ψυχήν. Aus Cic. Tusc. III, 6, 12, wo sich derselbe Ausdruck übersetzt findet, sehen wir, dass auch die Worte am Anfang des Kap.: οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς τὴν ἄγριον ὑμνοῦσι καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν aus Krantor stammen; von dem weiteren dagegen wissen wir diess nicht, und können nur vermuthen, dass es wenigstens dem Sinne nach ihm angehört, dass demnach er schon geltend gemacht hat, die Apathie würde die Gefühle des Wohlwollens und der Freundschaft aufheben, und dass er statt ihrer mit diesem Ausdruck die „Metriopathie“ verlangte (vgl. S. 899, 1). Kayser S. 39 findet Spuren unserer Stelle mit Recht auch bei Seneca cons. ad. Helv. 16, 1. cons. ad Polyb. 17, 2 vgl. ebd. 18, 5 f.

[3] Gegen Kayser (S. 6 ff. 39 ff.), welcher eine Neuerung Krantor's darin gesehen und ihre Erklärung in der Kränklichkeit dieses Philosophen gesucht hatte, verweist Brandis II, b, 1, 40 mit Recht auf Cic. Acad. I, 9. II, 44 (s. folg. Anm.), und auf die Uebereinstimmung seiner Lehre mit den Annahmen der übrigen Akademiker über die Glückseligkeit. Dass sich aber auch schon Plato gegen die Apathie erklärt hat, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf den Fall, welchen Plut. a. a. O. c. 3 Anf. zunächst im Auge hat, ist oben S. 742, 1 nachgewiesen.

---

1) Cic. Acad. II, 44, 135: *sed quaero, quando ista fuerint ab Academia vetere decreta, ut animum sapientis commoveri et conturbari negarent? mediocritates illi probabant, et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum* (was fast den Ausdruck μετριοπάθεια voraussetzt). *legimus omnes Crantoris, veteris Academici, de luctu, est enim non magnus, verum aureolus, et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus. atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas: metum cavendi causa: misericordiam aegritudinemque clementiae: ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant.*

2) Von Horaz epist. I, 2, 4.

3) Plut. a. a. O. c. 27: πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὥς φησι Κράντωρ, οὐ νῦν ἀλλὰ πάλαι κέκλαυσται τἀνθρώπινα, τιμωρίαν ἡγουμένοις εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἄνθρωπον συμφορὰν τὴν μεγίστην, was nach Lactanz Instit. III, 18, Schl. Cicero in seiner Trostschrift wiederholt hatte (Kayser S. 48). Ueber die Mühseligkeiten des Lebens lässt sich Krantor bei Plut. a. a. O. c. 6. 14 aus; dass nämlich in der letzteren Stelle die Lehrerzählung über Euthynous aus Krantor stammt, hat Kayser S. 45 aus Cic. Tusc. I, 48, 115 nachgewiesen. (Aehnliche Klagen über die Uebel des Lebens sind uns in der Epinomis vorgekommen.) Ebdas. c. 25 bemerkt Krantor auch, welchen Trost es gewähre, nicht durch eigene Schuld zu leiden. Ueber die Benützung Krantors durch Cicero vgl. m. Heine De font. Tuscul. Disput. 10 ff.

4) Acad. I, 9, 34.

Vertreter von den spekulativen Grundlagen des reineren Platonismus abgekommen; die nächste Generation scheint sich fast ganz auf die Moral zurückgezogen zu haben, und als Arcesilaus in der Geschichte der Schule eine neue Wendung begründete, führte diese von dem Wege des Stifters noch viel weiter ab. Nur ein Theil von Plato's geistiger Hinterlassenschaft vererbte sich mit dem Garten in der Akademie: der volle Besitz derselben gieng an den über, welcher gerade dadurch in den Stand gesetzt wurde, über Plato hinauszugehen, an Aristoteles.

Philos.H
Z51p
12044

Author Zeller, Eduard

Title Die philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung. Vol.2¹.

NAME OF BORROWER

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU